

## Teología y mundo actual

Facultad de Teología  
Granada

ARTURO CALVO ESPIGA

Formas y estilos de laicidad en Europa occidental. ¿Qué laicidad en la España actual?

CARMELO GRANADO BELLIDO, SJ

Venancio Honorio Clemenciano Fortunato. Explicación del Símbolo (Introducción, traducción y notas)

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, OSST

Pablo y Tesalónica

MARIELA MARTÍNEZ HIGUERAS, OP

“...Y sus discípulos le siguen” (Mc 6,1)





# Proyección

## *Teología y Mundo Actual*

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano  
con la cultura y el mundo actual



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**GRANADA**

Año LVIII  
nº 242  
julio – septiembre 2011

**DIRECTOR**

Pablo Ruiz Lozano  
Facultad de Teología de Granada  
proyeccion@teol-granada.com

**SECRETARIA**

Ignacio Rojas Gálvez  
Facultad de Teología de Granada

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada  
Remedios Ávila: Universidad de Granada  
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada  
Diego M. Molina Molina: Facultad de Teología de Granada  
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma  
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada

**BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildefonso Camacho Laraña

**TRADUCCIÓN**

Antonio Maldonado Correa

**INTERCAMBIOS**

Gabriel Verd Conradi  
gvc@probesi.org

**ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

---

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$. No se admiten talones.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

La Revista PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL figura en el Directorio Latindex y, desde mayo de 2009, en el Catálogo Latindex.

---

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

**IMPRIME**

Aeroprint Producciones S.L.  
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA  
Teléf.: 958 292 739  
E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

Formas y estilos de laicidad en Europa occidental.  
¿Qué laicidad en la España actual?..... 289-319

*ARTURO CALVO ESPIGA*

Venancio Honorio Clemenciano Fortunato  
Explicación del Símbolo (Introducción,  
traducción y notas) ..... 321-335

*CARMELO GRANADO BELLIDO, SJ*

Pablo y Tesalónica ..... 337-351

*IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, OSST*

“...Y sus discípulos le siguen” (Mc 6,1) ..... 353-372

*MARIELA MARTÍNEZ HIGUERAS, OP*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 373-400

LIBROS RECIBIDOS..... 401



## ARTURO CALVO ESPIGA

Doctor en derecho canónico, doctor en derecho, doctor en derecho civil y doctor en teología. Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Málaga. Abogado del Tribunal de la Rota de Roma. Intervienen en congresos internacionales y es autor de diversas obras, entre ellas: “El matrimonio entre Escila y Caribdis : historia y límites de su proceso secularizador en España” y “Santo Domingo de la Calzada, ingeniero y guía en el camino”. Además de otras monografías y artículos especializados sobre derecho matrimonial.

## CARMELO GRANADO BELLIDO, SJ

Licenciado en Filosofía y Licenciado en Filosofía y Letras. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Granada, de la que fue Rector de 1988 a 1991, y donde como catedrático imparte Antropología Teológica, Patrología e Historia de la Teología Patrística e Historia de la Teología Medieval. Es Profesor Invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Entre sus publicaciones se pueden señalar: *El Espíritu Santo en la Teología Patrística*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987; *Los Mil Nombres de Jesús. Textos espirituales de los primeros siglos*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 1988 (traducido al japonés [1994] y al italiano [1996]); *Atanasio, Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, Biblioteca de Patrística 71, Ciudad Nueva, Madrid 2007.

## IGNACIO ROJAS GÁLVEZ, OSST

Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, doctor en Teología especialidad bíblica por Facultad de Teología de Granada. Es profesor de Escritos joánicos y de Cartas Apostólicas en la Facultad de Teología de Granada. Ha publicado: “Desde vosotros ha resonado la Palabra”. Análisis retórico-literario de la primera carta a los tesalonicenses. Ed. Verbo Divino (2011); "Comunidades fraternas, comunidades vivas" Lectio Divina sobre la fraternidad en las Cartas de San Pablo. Ed. Paulinas (2011); “La apolytrosis en Pablo”, AA.VV. La Biblia en España, Homenaje al Prof. Rodríguez Carmona, Verbo Divino 2006, “Hacia una nueva sociedad: en *El Apóstol Pablo en la cultura Occidental*”, Reseña Bíblica 64, febrero 2010, “Una comunidad en camino, una comunidad de resistencia. Ambiente sociocultural de la comunidad joánica en Cartas Joánicas”, Reseña Bíblica 70, junio 2011 y diversos artículos en Proyección.

MARIELA MARTÍNEZ HIGUERAS, OP

Licenciada en Farmacia por la Universidad de Granada y Licenciada en Teología Bíblica por la Facultad de Teología de Granada. Prepara su tesis doctoral. Directora del Colegio Mayor Santo Domingo. Profesora de Nuevo Testamento del Seminario diocesano de Málaga y del Instituto de CCRR San Pablo (Málaga).

# **FORMAS Y ESTILOS DE LAICIDAD EN EUROPA OCCIDENTAL. ¿QUÉ LAICIDAD EN LA ESPAÑA ACTUAL?**

*Arturo Calvo Espiga*

*Sumario:* Se plantea, en este estudio, desde una perspectiva eminentemente jurídica, la incidencia de la laicidad en el ordenamiento español. La cuestión se aborda desde una triple perspectiva: el derecho comparado, el derecho histórico español y la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Española. Desde esta perspectiva se analizan las relaciones que el Estado ha de mantener con las Confesiones religiosas, dentro del marco de la Constitución Española. La conclusión más relevante del mismo es que la Constitución Española diseña un Estado-libertad, al asumir la libertad como un principio y un valor fundamental del ordenamiento; y no un Estado laico, pues la laicidad sólo aparecería, en el mejor de los casos, como simple medio para garantizar el valor libertad.

*Summary:* It poses, in this study, from an essentially juridical perspective, the incidence of the laicism (laity) in the Spanish legislation. The question tackles from a triple perspective: the law compared, the historical law Spanish and the jurisprudence of the Spanish Constitutional Court. From this perspective analyse the relations that the State has to be supported by the religious Confessions, inside the norms of the Spanish Constitution. The most notable conclusion of the same is that the Spanish Constitution designs a State-freedom, when assuming the freedom like a principle and a fundamental value of the legislation; and no a secular State, as the laicism (laity) only would appear as simple half to guarantee the value freedom.

*Palabras clave:* Democracia, libertad religiosa, pluralismo social, igualdad política, confesiones religiosas.

*Key words:* Democracy, religious freedom, social pluralism, political equality, religious confessions.

Fecha de recepción: 22 mayo de 2011

Fecha de aceptación y versión final: 21 julio de 2011

Como pórtico marco de esta exposición considero fundamental poner de relieve que, desde mi comprensión jurídica y como he recordado recientemente en otra sede<sup>2</sup>, si la

<sup>1</sup> Constituye este estudio, en sus líneas fundamentales, el texto de una conferencia pronunciada el día 7 de abril de 2011 en el Paraninfo de la Facultad de Teología de Granada, dentro de las actividades del II Seminario de la Cátedra Andaluza para el Diálogo de las Religiones (CANDIR). Agradezco al Director de la mencionada cátedra, Prof. Sánchez Nogales, la invitación para participar en el mismo, así como a las Autoridades Académicas de la mencionada Facultad y a los responsables de la Revista *Proyección* la publicación de estas páginas.

<sup>2</sup> Cf. A. CALVO ESPIGA, "La libertad religiosa en las sociedades democráticas", *Lumen* 57 (2008) 281-312; IDEM, "Laicidad del Estado vs. Sociedad pluralista", en VARIOS, *Constitución, Leyes de libertad religiosa, Acuerdos, Derecho común*, Universidad de León, León 2010, 69-98.

laicidad, en su sentido y significación más sustantivos y radicales, se asume como valor del ordenamiento y como principio de actuación institucional por parte de las autoridades del Estado, aboca sin duda alguna a un neo-confesionalismo de corte anti o contrarreligioso<sup>3</sup>. Espero que esta confesión de principio ayude al lector a caminar por la senda que le invito a recorrer.

Antes de seguir adelante con esta exposición, he de insistir en que intento realizar un acercamiento a la cuestión de la laicidad en España desde unas coordenadas eminentemente jurídicas. A partir de esta opción metodológica queda justificado que no me detenga en el estudio y presentación de las distintas, y diversas en cuanto a sus presupuestos y desarrollo, opiniones, posturas o postulados de Escuela, sobre todo, porque, con frecuencia, las opciones o principios ideológicos, es decir los *pre-juicios*, acaban por desdibujar los entornos y contenidos jurídicos.

## 1. Advertencia previa

Al referirnos a la laicidad hemos de tener muy presente que, en las sociedades europeas continentales deudoras, en cierto sentido, de los presupuestos ideológicos de la Revolución francesa, su historia constituye un camino jalonado de absolutismos estatales, absolutismos religiosos y, sobre todo, de absolutismos laicistas. Camino que, por otra parte, ha llevado a descubrir el valor de la libertad de conciencia y de la conciencia como reducto intangible de la personalidad y dignidad del ser humano.

### 1.1 Para una conceptualización jurídica de la laicidad

Más allá del significado que los términos *laico* y *laicidad* han asumido en el Derecho Canónico o en el ámbito de la sociología, todavía podemos descubrir un doble acercamiento a la comprensión de este concepto según se entienda en un sentido *exclusivista* o, por el contrario, se articule desde perspectivas integradoras<sup>4</sup>. Por otra parte, no es fácil, en el entorno de polémica y afectividad en que suelen plantearse las cuestiones relacionadas con la laicidad, encontrar *cauces* o *vías* que posibiliten y faciliten la supe-

<sup>3</sup> Para una interesante visión de los planteamientos laicos a partir de la Edad Moderna, estimo que sigue teniendo plena vigencia la obra de O. CHADWICK, *The secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Nueva York-Londres 1975. Puede verse también A. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Turín 2002, 18-24; J. ELLUL, "Essai sur l'herméneutique de la sécularisation fictive", en E. Castelli (ed.), *Ermeneutica della secolarizzazione*, Istituto di studi filosofici, Roma 1978, 153-170; P. LEGENDRE, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, París 1988, 20-26; H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bolonia 1970, 18-45.

<sup>4</sup> Este doble acercamiento viene metodológicamente determinado por el uso común o la utilización de dos diversas representaciones o figuras, en el sentido planteado por Robilant, al entender la figura como equivalente a esquematismo teórico. Cf. E. ROBILANT, "Realtà e figure nella scienza giuridica", en U. SCARPELLI (ed.), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali*, Edizioni di Comunità, Milán 1983, 70-75; IDEM, "Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo", en P. HERITIER (ed.), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, 163-198.

ración de oposiciones y contradicciones que, sobre todo, surgen del contraste entre las convicciones cristianas y las condiciones de la laicidad<sup>5</sup>.

En el primero de los casos nos encontraremos con una laicidad militante o combativa que a partir de su pretendido exclusivismo tenderá a imponer, como una fuerza más, su primado o predominio social en una especie de neo-confesionalidad laicista, suprimiendo de raíz la necesaria dimensión social del derecho de libertad religiosa<sup>6</sup>. En el segundo de los supuestos, la laicidad será entendida como uno de los modos más adecuados de respetar y promover, en una sociedad libre, la mayor pluralidad posible de experiencias u opciones jurídicas, culturales, ideológicas y religiosas. Quienes opten por el primer tipo entenderán que aquel es el único modo de hacer socialmente efectiva una auténtica laicidad, mientras reducen la religión a un asunto meramente privado<sup>7</sup>. Ahora bien, aquellos que, desde supuestos diversos, se inclinen por la segunda considerarán que lo contrario es subvertir y manipular la propia idea de laicidad y los presupuestos de los que parte y en que se nutre, lo que permitiría incluso afirmar que una sociedad o una política serán más laicas cuanto más animen y favorezcan el progreso de un auténtico

<sup>5</sup> Precisamente en y desde el intento de superación del tantas veces frustrado diálogo entre los promotores de la laicidad y quienes optan en sus vidas por el compromiso personal de la fe cristiana resultan clarificadoras las sugerentes palabras del Prof. GUY COQ, comentando las iniciativas del cardenal DECOURTRAY cara al restablecimiento de un encuentro permanente entre cristianismo y laicidad: «La société séculière, et même désenchantée, me paraît plus favorable à la découverte de la bonne nouvelle qu'une société religieuse qui contraint les consciences. Comme l'Église, nous manquons trop de courage de comprendre que le christianisme n'est pas l'allié des religions d'avant la laïcité, mais des humains qui accèdent à leur liberté... «Comme chrétien, je me sais plus éloigné du croyant qui divinise une culture ou sacralise une société que de l'athée qui se bat pour la laïcité. Je ne suis pas sûr que le croyant qui agite un dieu vengeur, comme celui au nom duquel on condamne Rushdie, soit plus proche du Christ que l'athée au service des droits de l'homme. Je suis convaincu du contraire. «Il y a un pari décisif du croyant: si je suis fidèle à la bonne nouvelle, je suis sûr de tirer de ma foi l'art de révéler un peu plus l'humanité à elle-même. (Parce que, comme croyant, j'ai à aider l'humanité à atteindre son essentielle vérité)» (G. COQ, *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Le Félin, Paris 1995, 308-309). Desde una perspectiva más crítica respecto a la laicidad también resultan iluminadoras las palabras del Prof. Ruggieri: «La laicità, come principio regolativo dei rapporti fra i diversi, in quanto garanzia esterna al libero esprimersi delle diversità, al fondo resta pur sempre limitata, incapace di garantire quell'accoglienza assoluta che definisce l'universalità del messaggio cristiano» (G. Ruggieri, «Alcune considerazioni teologiche in margine alla concezione contemporanea della laicità», *Filosofia e Teologia*, n. 2, 2007, 311).

<sup>6</sup> «*Sono un laico, non un laicista*». De este modo tan sencillo, claro y contundente se autodefinía el filósofo y jurista italiano Norberto Bobbio. Y por sí quedaba alguna duda, remachaba su posición: «*Non sono un anticlericale*». Propició estas palabras la negativa del ilustre filósofo a adherirse al Manifiesto laico hecho público el año 1998 y en el que más de 25.000 firmantes se oponían a la financiación de las escuelas católicas por parte del gobierno italiano. El propio Bobbio explica que una de las razones más poderosas que le impidieron adherirse al mencionado manifiesto fue la actitud que traslucía el mencionado documento al defender las propias tesis e ideas con «un linguaggio insolente, da vecchio anticlericalismo, irrispettoso... Ciò che non mi è piaciuto del 'manifeso', explicaba Norberto Bobbio, è stato il tono battagliero usato. Un tono non laico, emotivo e umorale, che non si esprime attraverso argomenti e quindi sembra voler rifiutare ogni forma di dialogo». Da la impresión de que Bobbio realizó el diagnóstico pensando en ese gran número de pseudointelectuales españoles, entre los que no faltan quienes presumen de vitola universitaria, tan acrílicos como ignorantes en su racional y razonablemente infundado laicismo anticlerical y anticatólico más propio de fanáticos decimonónicos que de laicos demócratas del siglo XXI.

<sup>7</sup> En esta concepción de la laicidad y en la medida que implica una valoración negativa de la religión, el derecho de libertad religiosa no va más allá de ser valorado como un derecho transitorio e instrumental en la perspectiva y sentido de la afirmación de Marx de que «el hombre no se ha liberado de la religión por el hecho de haber visto reconocida su libertad religiosa» (*Zur Judenfrage*, en *Nachlass*, vol. I, 422). Reduccionismo del derecho de libertad religiosa y privatización de lo religioso que han sido principio de análisis social y de actuación en el orden jurídico y político para las distintas familias de ideología socialista, pues, para los teóricos socialistas clásicos, la separación y auténtica independencia entre Iglesia y Estado libera a las conciencias únicamente de la constricción estatal, pero no de las presiones de las condiciones y ambientes

pluralismo a través de la promoción de las opciones religiosas e ideológicas que se verifican en su seno: “Sería contradecir la ‘idea de laicidad’, se la injuriaría si no se reconociera a los católicos el derecho de ser católicos y vivir y actuar como tales. En todo caso se les podrá achacar y acusar de no serlo suficientemente: de no pasar de ser tibios y mediocres testigos de la propia fe”<sup>8</sup>.

La laicidad no significa ni implica, como ignorantemente suele repetirse en foros académicos, de *mass media* o meramente privados, oposición o ignorancia de la fe o de la religiosidad y, en sí misma, no equivale a ateísmo, agnosticismo o creencia. Más que un concepto filosófico o jurídico, la laicidad ha de ser una *forma mentis*, un talante, un modo de ser, una manera de enfrentar y analizar las cuestiones fundamentales de la vida personal y social. La laicidad es, sobre todo, la capacidad de distinguir, teórica y prácticamente, lo que es demostrable *racionalmente* de aquello que es objeto de la fe, de la creencia, prescindiendo incluso de la mayor, menor o nula adhesión personal que se tenga a una determinada creencia e incluso reconociendo que la adhesión religiosa pueda ser perfectamente razonable, aunque su ámbito fundamental no sea el de la *racionalidad*. La laicidad, pues, no se identifica con credo, filosofía o ideología alguna. Consiste en la actitud personal que capacita y posibilita para articular el propio pensamiento, ateo, religioso, marxista, espiritualista, según principios hermenéuticos lógicos que, en su propia coherencia metodológica interna, no pueden estar condicionados por ninguna fe, por ningún sentimiento o interés de la afectividad o de la ideología, pues, en tal caso, siempre se caerá en el “*oscurantismo confesional*”, cualquiera que sea su raíz, religiosa o laicista<sup>9</sup>.

---

sociales a los que también se ha de llegar. La mencionada separación constituye, según ellos, un paso importante hacia la verdadera libertad de conciencia, pero nada aporta a su verdadera realización. Para estos teóricos, la verdadera libertad de conciencia sólo será real en la sociedad socialista; es decir, en una sociedad sin religión. Significativa y modélica, al respecto, la doctrina del teórico socialista OTTO BAUER. Pueden verse sus obras *Bourgeoisie und Klerikalismus*, publicado bajo el pseudónimo KARL MANN el año 1908 en las páginas 385-394 del volumen 1 de *Der Kampf* y reeditado en Viena, el año 1908, en las páginas 99-107 del volumen 8 de la obra *Werkausgabe*; en las páginas 537-542 del mismo volumen 8, puede verse la obra *Proletariat und Religion; Katholischer Sozialismus*, en las páginas 288-296 del volumen mencionado; *Das Ende des christlichen Sozialismus* ocupa las páginas 515-524; en las páginas 1031-1033 del volumen 3 aparece publicada *Religion und Kirche*, dentro del *Programm der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Deutschösterreichs*; en las páginas 447-531 del mismo volumen 3 se edita *Sozialdemokratie, Religion und Kirche. Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms, Katholizismus und Klassenkampf* está editado en las páginas 496-499 del volumen 7 de la obra citada y, por último, en las páginas 440-452 del volumen 9 se publica *Die Gegenrevolution und die Kirche*.

<sup>8</sup> Curiosamente, lo que actualmente se puede considerar como más laicamente provechoso es precisamente conservar y respetar con la mayor delicadeza la esencia última y profunda de la espiritualidad evangélica, preservándola de la uniformante deriva que insidiosamente la amenaza. Y esto, sobre todo, porque en el conjunto de la experiencia humana la visión profana de la vida está llamada a ser enriquecida y atemperada por una visión religiosa que recuerde lo efímero de los valores de la profanidad. En cualquier dialéctica seria, sobre todo si tiene que ver con una explicación comprensiva de la vida humana, se hace necesario que las razones referibles a una espiritualidad absolutamente terrena y humana se contrasten con las advertencias procedentes de lo que podríamos denominar una espiritualidad palinagénica, de más comprometida radicalidad. Cf. P. Bellini, “Il Credo di un laico”, *Il Tetto*, 221, nov.-dic. 2000, 15.

<sup>9</sup> De ningún modo la laicidad debe reducirse a una especie de Catecismo de Estado. La laicidad no puede ser reducida a una doctrina, a un principio o a un valor. Para los verdaderos laicos, la laicidad ha sido, sobre todo y fundamentalmente un método en el que prima como criterio hermenéutico fundamental la búsqueda y el respeto profundo de la verdad. Se trata de hacer descubrir a los hombres todo lo que les une, sin unificarlos o confundirlos entre sí. La laicidad es, sobre todo, el respeto de la persona humana en su libertad y en la diversidad de su ser y naturaleza en el seno de la creación. Cf. G. BOULADE, “Laïcité et paix scolaire”, *Esprit* 27 (1959) 328. También puede verse la monografía editada el año 1957 con este mismo título *Laïcité et paix scolaire* por la Federación Protestante de la Enseñanza, de manera especial las páginas 104, 105, 106 y 107. Gabriel Boulade era, a la sazón, Secretario General de la Federación Protestante de Enseñanza.

Como es doctrina habitual y recientemente ha recordado el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, la auténtica laicidad valora la libertad religiosa o, enunciado desde una perspectiva más formalmente jurídica, el *derecho de libertad religiosa* como «uno de los cimientos de toda sociedad democrática», puesto que «la libertad religiosa, siendo elemento esencial de la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, es también, y sobre todo, un bien preciado para ateos, agnósticos, escépticos e indiferentes, consecuencia necesaria del pluralismo consustancial con una sociedad democrática»<sup>10</sup>.

### 1.2 Para una conceptualización jurídica de la laicidad desde la libertad

Por otra parte, cabe recordar que sólo desde la libertad tiene adecuado encaje la asunción de la laicidad en el Estado de derecho. Como recordara no hace muchos años el Prof. Häberle, todo Estado constitucional y democrático ha de fundamentarse sobre las que él mismo denomina *las tres libertades fundamentales de la cultura*: de religión, de arte [creación artística] y de cultura, ejercidas y desarrolladas en una situación social y política de vigencia, aceptación y promoción del pluralismo<sup>11</sup>. En este orden de cosas, resulta aleccionadora la opción de los países del Este *al introducir en sus textos constitucionales cláusulas antiideológicas*, en orden a propiciar un Estado auténticamente neutral en el plano confesional y en todo aquello que afecta a las distintas cosmovisiones de personas y grupos<sup>12</sup>. Según Häberle, siguiendo en parte a Guardini, *el Estado constitucional que rechaza positivamente erigirse en juez del arte y deja espacios de libertad a la ciencia y a la conciencia de sí mismo, libera las verdaderas energías y posibilidades del hombre, permitiéndole asumir un propio y personal camino de búsqueda de la verdad*.

<sup>10</sup> TEDH, *Buscarini y otros contra San Marino*, 19 de febrero de 1999. Doctrina reiterada en la Sentencia, de 10 de noviembre de 2007, *Leyla Çahin contra Turquía*, del mismo Tribunal. Como recientemente recordara el Prof. Carlo Cardia, «la libertà religiosa è un valore di primaria grandezza... non soltanto dal punto di vista individuale, ma perché la religione e la sua ispirazione etica costituisce un bene prezioso per la collettività, da tutelare e promuovere attraverso il dialogo tra le confessioni. Ogni intervento dei privati e delle istituzioni deve avere come obiettivo primario quello di garantire le condizioni per il rispetto della professione di fede e l'esercizio del culto da parte di tutti... e di muovere gli ostacoli (quando ve ne sono) per l'eguaglianza dei cittadini e dei gruppi sociali. Qualunque turbamento, sia pure indiretto, di questa esigenza spirituale e sociale urta sensibilità profonde e può provocare danni. Proprio perché *la libertà religiosa è al vertice dei valori costituzionali, il suo esercizio deve contribuire a far crescere la coesione sociale, anziché intaccarla*, nel rispetto di quelle norme, alcune scritte, altre di buon senso, che la regolano» (C. CARDIA, «La libertà religiosa tra i diritti e i doveri di tutti», *Avvenire*, 8 de julio de 2008, 1). La cursiva es nuestra.

<sup>11</sup> «Der Versuch, den Verfassungsstaat in dieser Weise als Forum der Suche nach Wahrheiten zu begreifen, sei im folgenden von zwei Begründungssträngen her unterstützt: von seiner Konstituierung subjektiv aus den drei Grundfreiheiten von Religion, Kunst und Wissenschaft her sowie eher objektiv von einer Einordnung der gerade in Osteuropa neu geschaffenen... Pluralismusklauseln her, über die von der verfassten Staatlichkeit begründenden Prinzipien Öffentlichkeit und Verantwortung aus. Es geht um das alte aufklärerische Ideal, die Wahrheit öffentlich zu machen – ohne Rücksicht auf Nachteile und Gefahren für die eigene Person» (P. HÄBERLE, *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995, 82).

<sup>12</sup> «Die 'ewige Wahrheitssuche' wird von den drei Grundfreiheiten des Verfassungsstaates aus möglich: von der Freiheit der Religionsausübung, der Kunst und der Wissenschaft her – jetzt in Osteuropas Verfassungstexten zu Antiideologie-Klauseln fortgeschrieben. Der weltanschaulich konfessionell neutrale Staat, der 'Kunstrichertum' ablehnende und den Wissenschaften und ihrem Selbstverständnis ebenfalls Raum lassende Verfassungsstaat setzt damit die Härte des Menschen frei, die diesen auf den eigenen Weg der Wahrheitssuche gehen lassen» (P. HÄBERLE, *Wahrheitsprobleme...*, cit., 82-83).

Desde esta perspectiva, pues, no será inadecuado asumir el respeto y protección al plural ejercicio de la libertad religiosa como indicio inequívoco de *auténtica* laicidad, y viceversa<sup>13</sup>. Además, y aunque no sea éste objeto directo de la presente aportación, no se debe perder jamás de vista la progresiva importancia que actualmente está adquiriendo todo lo relacionado con la religión y con la profesión de fe religiosa<sup>14</sup>. A medida que nuestras sociedades se hacen más complejas cultural y humanamente, la religión adquiere, aunque se intente ocultarlo o distorsionarlo, un papel cada vez más relevante en la evitación y superación de conflictos<sup>15</sup>. Y no sólo, ni principalmente, por lo que la religión pueda suponer de límite al ejercicio de la fuerza, sino, sobre todo y principalmente, por lo que la vivencia auténtica de la fe religiosa tiene y connota de elemento civilizador<sup>16</sup>.

## 2. Acercamiento al derecho comparado: la laicidad en el entorno europeo

Resulta comúnmente aceptado en la doctrina constitucional y eclesiasticista que los modelos francés y alemán constituyeron el marco en que se fraguó la opción de nuestro sistema constitucional en lo que se refiere a la ordenación de las relaciones del Estado con las Confesiones religiosas.

---

La referencia que Häberle hace a Guardini se refiere a la distinción que el Profesor muniqués realiza entre la verdad del pensamiento y la verdad de la acción: «Die Wahrheit des Denkens besteht darin, einen Gedanken nach seiner ganzen Tiefe, Höhe und Breite durchzuführen und vor keiner Konsequenz zurückzusehen. Die Wahrheit des Tuns ist anders. Sie besteht darin, die schmale Stelle der Möglichkeit zu suchen und die eigene Kraft in das rechte Mass zu bescheiden, wissend, dass der vollzogene Ansatz durch die innere Logik des Lebens selber weitergeführt wird» (R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1985, 12).

<sup>13</sup> «... el reconocimiento de las libertades más íntimas de la persona exige del Estado de derecho la progresiva integración de la norma jurídica en la esfera de la actividad social directamente relacionada con y derivada de la conciencia del individuo, en su más amplio sentido que, lógicamente, incluye de forma prioritaria y ejemplar la libertad religiosa. El ordenamiento estatal se encuentra abocado a regular determinados aspectos de la actividad social de la persona que derivan o se relacionan, de modo especial, con dimensiones extra o metajurídicas del ser humano. Ante esta exigencia, ¿qué capacidad de respuesta pueden tener sistemas jurídicos que no asumen la conciencia de la persona entre sus principios integradores o informadores? Reconocer relevancia a la conciencia personal y a sus implicaciones sociales, ¿no entraría en contradicción con el garantismo formalista y con la seguridad legal-material, propios de los sistemas jurídicos estatales?» (A. CALVO ESPIGA, "De nuevo sobre la naturaleza y lugar del Derecho Canónico: derecho confesional 'versus' ordenamiento estatal", *Scriptorium Victorienne* 44, 1997, 23-24).

<sup>14</sup> Si la unidad en la diversidad es uno de los rasgos característicos de la Unión Europea, no cabe duda alguna de que la diversidad confesional y la presencia de una cultura de la increencia constituyen dos elementos fundamentales de esa diversidad. En este sentido, no debe olvidarse que las confesiones religiosas de carácter transnacional, como la católica y las cristianas evangélicas, pueden contribuir de forma privilegiada a la construcción, por encima de nacionalismos particularistas, de una visión global de la Unión Europea, reafirmando además las propias identidades y los valores culturales comunes. Cf. F. MARGIOTTA BROGLIO, "Introduzione", en K. MICHALSKI y F. ZU FÜRSTENBARG (ed.), *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, Marsilio, Venecia 2005, 15-17.

<sup>15</sup> Cf. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000.

<sup>16</sup> «In particolare, agli studenti insegno di riconoscere alle religioni praticate con fede sincera un valore di civiltà ed un elemento di elevazione spirituale nella loro funzione di collegamento tra il finito e l'assoluto e a chi chiede la mia opinione, rispondo che, rispetto al materialismo del dio danaro, ritengo che colui il quale interroga la propria coscienza riceva una ispirazione ad agire in modo più elevato (p. 5). «Prendendo in esame i Paesi bagnati

## 2.1 La laicidad francesa

En Francia, donde los valores jurídicos tanto de la tradición medieval como del Renacimiento y Contrareforma se vieron sometidos, antes que en otros lugares, a un cambio importante determinado por la especial consolidación, ya desde los mismos siglos medievales, del Estado frente al Papado<sup>17</sup> es, probablemente, donde por primera vez se siente, en una nación de cultura y tradición católicas, la necesidad de sistematizar, desde la perspectiva del propio Estado, su legislación a tenor tanto del incipiente protagonismo de los derechos nacionales como por la no disimulada hostilidad de buena parte de la doctrina gala hacia el derecho canónico, considerado por ellos como paradigma de ultramontanismo.

El modelo de relaciones Estado-Confesiones religiosas vigente en Francia puede considerarse, pues, como un *modelo laico con alguna reminiscencia laicista*; en consecuencia el ordenamiento francés<sup>18</sup>:

a) Se muestra indiferente frente a lo religioso en cuanto tal. El Estado se considera incapaz para emitir juicio de valor alguno sobre lo religioso, tendiendo, al

---

dal mare Mediterraneo troviamo dei sistemi politici ed oeconomici diversi, ma anche differenti ordinamenti religiosi, che sono tali perché hanno alle spalle un ordinamento politico; in alcuni dei quali risulta la incompatibilità sostanziale tra affermazione e realizzazione dei diritti, perché espressioni come libertà religiosa (proselitismo e apostasia), democrazia, autorità parentale, ruolo e uguaglianza della donna, consenso, poligamia e ripudio nel matrimonio e, in ultima analisi, gli stessi diritti umani possono avere una valenza diversa. *In particolare, nella visione islamica è necessario un rovesciamento nel considerare la legge strumento per l'uomo e non l'uomo al servizio della legge, in modo da cercare di rispondere a chi sostiene che la dichiarazione universale dei diritti umani non è altro che un documento occidentale (quindi non islamico o asiatico) dei diritti umani e, dopo secoli, persegue il ritorno nei paesi del Mediterraneo ad una corrispondenza tra modello geografico e modello culturale.* «Emerge il problema della indissociabilità dei diritti della struttura democratica della società e della difficoltà di essere sportati in sistemi politici autoritari, che si reggono proprio negando il principio dei popoli ad essere governati nel rispetto dei diritti umani. Infatti, ci accorgiamo che proprio quando si cerca di trasformare in norma positiva universale l'idea di un diritto naturale, tale idea viene respinta (senza poter essere imposta con la forza) da interi popoli appartenenti ad altre civiltà e ciò evidenzia l'ambiguità di fondo dell'utilizzo della categoria dei diritti umani, che da un lato sono soggetti al processo di globalizzazione e dall'altro sono respinti proprio nella loro universalità. «Ciò, dopo la fine degli Stati nazionali, è particolarmente evidente oggi che la dimensione religiosa torna ad essere un fattore di identità e in ultima analisi uno strumento di esercizio del potere e nello spazio pubblico ritorna l'identificazione tra etnia e religione, già verificatasi nel momento della consumazione degli Stati impero agli Stati nazionali (in cui non è posto per chi non appartiene alla nazione). Tale identificazione risulta un riferimento culturale sempre più spesso utilizzato per ricompattare gruppi sociali e per fomentare scontri di civiltà, mentre l'integrazione delle comunità musulmane nella società italiana pone problemi non previsti dal legislatore dello Stato e determina per reazione forme di integralismo confessionale, che a loro volta turbano ulteriormente quell'equilibrio che fu sempre una caratteristica della nostra laicità, condizionata dal 1870 dalla variabile larghezza del Tevere» (G. B. Varnier, "Premessa del curatore", in Idem (coord.), *La coesistenza religiosa: nuova sfida per lo Stato laico*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, 5 y 7-8). La cursiva es nuestra. Por lo que se refiere al importante problema de la relación entre identidad personal, social o comunitaria y, sobre todo, en lo que afecta a la identidad nacional-religiosa en relación con la laicidad del Estado, puede verse S. Ferrari, "Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità", *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2007) 3-14.

<sup>17</sup> Recuérdese la importante repercusión que en este asunto tuvo el destierro aviñonés del Pontificado, así como la prolongada disputa de Felipe el Hermoso con el Papa.

<sup>18</sup> Por lo que se refiere a la discusión social y política de la laicidad en el ordenamiento francés actual, resulta ilustrativo el documento titulado *Laïcité. Pour mieux vivre ensemble*, propuesto por la Union pour un mouvement populaire (UMP) en orden a la consecución de un denominado Pacte Républicain y hecho público en Abril de 2011.

menos teóricamente, hacia la negatividad. Desde el punto de vista de la consecución de sus propios objetivos, el Estado considera las actividades estrictamente religiosas como indiferentes; de ahí que la regla jurídica general sea su sometimiento al derecho común. Se intenta garantizar a toda costa la igualdad de trato entre creyentes y no creyentes y se prohíbe toda subvención estatal directa a cualquier confesión religiosa<sup>19</sup>.

b) Caso de colisión entre el principio de neutralidad y el de libertad religiosa, se tiende a la primacía del primero sobre el segundo; consecuentemente, se establece una relación jerárquica entre igualdad y libertad religiosa, prevaleciendo, caso de colisión, la primera sobre la segunda.

c) Aunque prime en este modelo el principio de laicidad sobre el de libertad religiosa, el francés es un sistema en el que aún quedan residuos de *institucionalización desfavorable* en la relación Estado-confesiones religiosas<sup>20</sup>.

## 2.2 La pluriconfesionalidad alemana

En Alemania, la conformación y desarrollo de la parte de su ordenamiento mediante la que se regulaba el ejercicio social y público de la fe no fue consecuencia directa de las pretensiones del absolutismo regio, sino que surgieron como resultado de determinados presupuestos o *aprioris* teológico-jurídicos de la Reforma Protestante. Ante la imposibilidad teológica de relación entre el sobrenatural-natural o entre el espíritu y lo material, los Reformadores dejaban en manos del príncipe secular correspondiente, según las estructuras sociales y políticas centroeuropeas, la organización de los aspectos

<sup>19</sup> Lo que no obsta a que el Estado francés subvencione no pocas actividades religiosas bajo capa de contribución a la presencia, profundización y extensión de la cultura francesa. Es, por ejemplo, el caso de la financiación de las Misiones Católicas o la de los Colegios Católicos, etc. En parecidos términos se justifica la financiación de los Capellanes Castrenses, de los Capellanes de Hospitales o de Centros Penitenciarios, etc.

<sup>20</sup> «En el *modelo francés*, en cuanto exteriorizadas, las creencias religiosas tienen un tratamiento similar al de cualesquiera otras manifestaciones con relevancia jurídica: se someten al *derecho común*. Así las cosas, hay que convenir que se asegura la igualdad de trato entre creyentes y no creyentes y no sólo entre los primeros y las respectivas confesiones. Pero, en ocasiones, al no tener en cuenta la *especificidad del derecho fundamental de libertad religiosa* en su regulación jurídica, lo que ocurre es que se puede estar sacrificando la realización del derecho de libertad religiosa a la igualdad en materia religiosa. Igualdad y libertad entran en confrontación, prevaleciendo la primera sobre la segunda. Y no debe de sorprender si tenemos en cuenta que la laicidad del Estado tiene su fundamento no tanto en el individuo y la salvaguardia de sus derechos, como en la consideración del Estado como incapaz para emitir juicios de valor sobre lo religioso, incapaz de creencias religiosas por mor de la igualdad. De ahí que prime, caso de colisión, el principio de laicidad, que define el sistema o modelo de relaciones del Estado con las Confesiones religiosas, sobre el principio de libertad religiosa, como expresión de un derecho fundamental de la persona humana. «Nada tiene de extraño que, de hecho, esa indiferencia y ese trato de igualdad, desde el punto de vista de los individuos, pueda traducirse en un trato discriminatorio y perjudicial para las creencias religiosas: a veces, el derecho al que se someten sólo formalmente es el Derecho común; desde un punto de vista sustancial se trata, al menos parcialmente, de un derecho especial desfavorable» (D. Llamazares Fernández, *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Universidad Complutense, Madrid 1989, 70). Puede verse también J. M. Gaillard, «L'invention de la laïcité (1598-1905)», en Y. Bruley (ed.), 1905. *La séparation des Églises et de l'État*, Perrin, Paris 2004, 20-36; A. Damien, «Un siècle après 1905: les leçons de l'histoire», en Idem, o. c., 461-466; H. Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité*, Gallimard, Paris 2003, 143-187.

meramente externos o sociales de la Iglesia<sup>21</sup>. Principio y actitud que, sin duda alguna, se han erigido en fundamento de todas las teorías y explicaciones, aun cuando sus promotores y defensores lo ignoren, que reducen la religión a la esfera de la mera privacidad.

Así pues, en el caso de Alemania, la legislación estatal de carácter religioso surgió y se elaboró como consecuencia de ciertas tesis de la eclesiología protestante que atribuían al príncipe secular la competencia exclusiva en la regulación de los aspectos externos, sociales, públicos, de la Iglesia. Las estructuras de la Iglesia y del Estado llegan a compenetrarse de tal modo que aquellas instituciones o estructuras eclesiales mayoritarias en cada territorio acababan recibiendo la consideración de *corporaciones de derecho público*. En el momento actual el sistema jurídico alemán puede considerarse como un modelo laico-neutral con reminiscencias de pluriconfesionalidad y predominio de la libertad sobre la igualdad que reúne las siguientes características:

a) Suele ser definido como sistema de paridad. Pero tal paridad no es total ni entre creyentes y no creyentes, ni entre las distintas confesiones entre sí. La fórmula de transacción a la que se llegó por medio del artículo 140 de la Ley Fundamental de Bonn, incorporando los artículos 136, 137, 138, 139 y 141 de la Constitución de Weimar<sup>22</sup>, a pesar del superior valor

<sup>21</sup> «Una de las actitudes más características de la Reforma protestante fue precisamente la ruptura de los reformadores con el derecho canónico vigente en su siglo. Si bien en un primer momento no se negó radicalmente la posibilidad del derecho canónico, es indudable que la clara actitud anticanónica, aunque no antijurídica, de los padres de la reforma fue el primer paso que llevó a la teología protestante a negar a la Iglesia cualquier capacidad para producir un derecho propio. Desde una eclesiología distinta y con unos presupuestos teológicos y antropológicos diversos, la Reforma protestante, en lo que a la problematización de lo canónico respecta, se presenta, en cierta medida, como continuadora en la edad moderna de la profunda, aunque desapercibida, crisis que sufrió la Iglesia medieval ante la discusión o negación de su dimensión/estructura canónica por parte de algunos movimientos heréticos... sólo nos interesa constatar el hecho de que el desarrollo histórico de este principio anticanónico fue produciendo una incapacidad radical en las comunidades reformadas para *autogobernarse y autoestructurarse*... necesitadas estas primeras comunidades tanto de un principio de gobierno como de unos elementos estructurales/estructurantes básicos e incapacitadas, por principio, ellas mismas para crearlos o descubrirlos a partir de sus propios fundamentos y por sus únicos medios, hubieron de acudir a la protección del derecho del Estado: de este modo, cambiaron una normativa canónica autónoma por un ordenamiento eclesiástico heterónomo...» (A. Calvo Espiga, "El derecho en la Iglesia: ¿conveniente o necesario?", *Lumen* 39, 1990, 62).

<sup>22</sup> «Artículo 140.

Forman parte (*bestandteil*) de esta Ley Fundamental las disposiciones de los artículos 136, 137, 138, 139 y 141 de la Constitución alemana de 11 de agosto de 1919».

Se trata de la Constitución normalmente conocida como de Weimar, por haberse reunido en esta ciudad el Congreso que la adoptó. Los artículos en cuestión dicen lo siguiente:

«Artículo 136. 1. No se podrán condicionar ni limitar los derechos y deberes civiles y cívicos mediante el ejercicio de la libertad religiosa. 2. Serán independientes de la profesión religiosa el disfrute de los derechos civiles y cívicos, así como la admisión a cargos públicos. 3. Nadie estará obligado a manifestar su convicción religiosa. Las autoridades sólo tendrán derecho a preguntar acerca de la pertenencia de alguien a una comunidad religiosa en la medida en que dependan de ello derechos y deberes o en que lo exija una elaboración de estadísticas dispuesta por la ley. 4. Nadie podrá ser obligado a un acto o solemnidad eclesiástica ni a participar en cultos religiosos o a emplear una forma religiosa de juramento.

Artículo 137. 1. No existirá Iglesia oficial (*Staatskirche*). 2. Se garantiza la libertad de asociación para formar comunidades religiosas. No estará sujeta a limitación alguna la agrupación de comunidades religiosas dentro del territorio del Reich. 3. Toda comunidad religiosa ordenará y administrará sus asuntos con independencia dentro de los límites de la ley vigente para todos, y proveerá sus cargos sin intervención del Estado

interpretativo del artículo 4<sup>23</sup> dado su privilegiado lugar sistemático, no elimina la repercusión e influencia de la propia historia alemana en el actual ordenamiento: como ya se ha apuntado, más que de un sistema de neutralidad religiosa se trata realmente de un modelo *pluriconfesional*, debido, sin duda alguna, al predominio del principio de libertad sobre la igualdad.

b) Se valora positivamente, por parte del Estado, lo religioso en cuanto tal, actitud que comporta importantes consecuencias: de un lado, se constitucionaliza la configuración de las confesiones religiosas como corporaciones de Derecho público y su capacidad impositiva, convirtiéndose el Estado en recaudador de un impuesto religioso; de otro, se invierte la relación entre los principios de igualdad y de libertad religiosa con respecto al modelo francés y, en consecuencia, *el fenómeno religioso se somete a un derecho especial favorable*, por la prevalencia de la libertad sobre la igualdad.

c) A pesar del lugar privilegiado del referido artículo 4 desde el punto de vista sistemático, se mantiene la institucionalización de la relación Estado-Confesiones. De ahí el protagonismo que se atribuye a las confesiones religiosas en cuanto tales, quedando en ciertos casos y momentos en la penumbra el derecho individual de libertad religiosa. Queda, asimismo, en entredicho el principio de igualdad entre las confesiones religiosas. Es verdad que a todas se les reconoce la posibilidad de adquirir la condición de *Corporación de Derecho Público*, en virtud de un nuevo acto administrativo, pero no lo es menos que por el mismo procedimiento pueden perderla; en tanto que las grandes religiones históricas tienen atribuida *constitucionalmente* esa cualidad y su pérdida exigiría la modificación de la Constitución<sup>24</sup>.

---

o de la comunidad civil. 4. Las comunidades religiosas adquirirán la capacidad jurídica (*Rechtsfähigkeit*) en virtud de las reglas comunes del derecho civil. 5. Las comunidades religiosas seguirán siendo corporaciones de derecho público (*Körperschaften des öffentlichen Rechtes*) en la medida en que lo hayan sido hasta ahora. Las demás comunidades religiosas obtendrán, si lo solicitan, la garantía de los mismos derechos cuando por su constitución o por el número de sus miembros ofrezcan garantía de permanencia. Si varias comunidades religiosas de derecho público de las indicadas en este párrafo se refundan en una agrupación, dicha agrupación será igualmente una corporación de derecho público. 6. Las comunidades religiosas que sean corporaciones de derecho público tendrán derecho a percibir impuestos, sobre la base de las listas civiles de contribuyentes, con arreglo a lo dispuesto en el derecho regional. 7. Se equiparan a las comunidades religiosas las asociaciones que tengan como tarea el cultivo en común de una ideología (*die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung*). 8. Cuando la aplicación de las presentes disposiciones exija una reglamentación ulterior, ésta incumbirá a los órganos legislativos regionales.

Artículo 138. 1. Las prestaciones del Estado a las comunidades religiosas basadas en ley, pacto o títulos jurídicos especiales serán redimidas por la legislación de los Estados, si bien el Reich establecerá los principios fundamentales en la materia. 2. Se garantizan la propiedad y otros derechos de las comunidades religiosas y asociaciones religiosas (*religiöse Vereine*) a centros, fundaciones y otros establecimientos destinados a sus finalidades de culto, enseñanza y beneficencia.

Artículo 139. El domingo y los días festivos reconocidos por el Estado seguirán protegidos por la ley como días de descanso y de edificación espiritual.

Artículo 141. Cuando se dé la necesidad de servicios religiosos y de cura de almas en el ejército, en hospitales, establecimientos penitenciarios y demás establecimientos públicos, estarán autorizadas las comunidades religiosas a la práctica de actos religiosos, si bien deberán abstenerse de toda coacción».

<sup>23</sup> «Artículo 4. 1. Serán inviolables la libertad de creencias y la libertad de profesión religiosa e ideológica. 2. Se garantiza el libre ejercicio del culto. 3. Nadie podrá ser obligado contra su conciencia a prestar servicio militar con las armas. Una ley federal regulará los pormenores de este precepto».

<sup>24</sup> «En el *modelo alemán* la valoración que se hace de la actividad estrictamente religiosa es positiva y normalmente esta misma valoración se extiende también a esa otra serie de actividades asistenciales, docentes, etc. Es más, sobre la base de motivos similares, el Estado entiende que con esas actividades se facilita la consecución de sus

La influencia de uno y otro modelo en nuestra Constitución ha dado como resultado un modelo de relaciones Iglesia-Estado que puede considerarse a medio camino entre el modelo alemán y el modelo francés, o como una especie de *tercera vía*<sup>25</sup>. La Constitución de 1978 ha supuesto un cambio importante en el modelo de relación Estado-Confesiones religiosas. Del mismo modo, se acepta como indiscutible que los principios informadores del ordenamiento español vigente, en relación con la libertad religiosa, son los de *libertad religiosa, igualdad y neutralidad-laicidad*(?). Sin embargo, los problemas surgen a la hora de interpretar y determinar el contenido y alcance de los distintos principios, así como su relación jerárquica. En el ámbito del eclesiasticismo español contemporáneo, parece posible señalar tres tendencias: desde la determinada por ciertos postulados eclesiales que conducen a sostener una especie de confesionalidad sociológica, hasta planteamientos que podemos radicar en el más *puro y neto laicismo*, pasando por posiciones que podemos calificar de *pluriconfesionales*, aunque con claro predominio de la Iglesia católica romana.

Mención aparte merece el sistema establecido en Inglaterra y los países nórdicos en los que el modelo de relación establecido entre el estado y la Religión responde al de Iglesia de Estado. La Iglesia Anglicana, en el caso de Inglaterra, y diferentes Confesiones luteranas, por lo que respecta a Suiza, Noruega, Dinamarca, Islandia y Finlandia son reconocidas como Iglesias de Estado. En absoluto puede hablarse, en estos casos, de Estados laicos a pesar de que se observe en la actualidad una tendencia, en algunas de estas naciones, a abandonar el mencionado modelo, bien es verdad que sin que ello implique disminución jurídica alguna del protagonismo social y político de las mencionadas Iglesias.

### 3. Antecedentes del Artículo 16 de la Constitución en el constitucionalismo español

No es posible plantearse cualquier reflexión sobre la laicidad y el ordenamiento español sin referirse al artículo 16 de la Constitución Española de 1978. De una parte, porque es el texto constitucional en que de forma inmediata y directa se enuncia y re-

---

propios objetivos; de ahí que vea en ella una colaboración; de ahí el apoyo que les presta. De ahí el calificativo de *pluriconfesionalidad* al que hemos aludido. «En cuanto exteriorizadas, esas actividades religiosas se someten, no al derecho común sino a un *derecho especial favorable*. Queda así abierta la puerta para, teniendo en cuenta la especificidad de lo religioso, garantizar mejor la realización de la libertad religiosa, pero, al mismo tiempo, queda también abierta la puerta para la quiebra del principio de igualdad entre creyentes y no creyentes, y, entre las distintas Confesiones religiosas. En todo caso, aquí queda garantizada la superioridad del principio de libertad religiosa sobre el de neutralidad, de manera que, caso de colisión, cede el segundo ante el primero. Naturalmente desde el punto de vista del Estado y en orden a la consecución de sus propios objetivos, histórico-sociológicamente hablando, la valoración no es seguramente la misma, de un lado, y, de otro, la necesidad de tener en cuenta la especificidad de lo religioso, conduce casi inevitablemente a esas consecuencias. En todo caso, el principio de libertad prevalece, caso de colisión, no sólo sobre el principio de neutralidad como definidor del modelo, sino también sobre el de igualdad» (D. Llamazares Fernández, o. c., 71).

<sup>25</sup> «Al menos teóricamente cabe una tercera posibilidad, a medio camino entre los dos modelos descritos: *valoración positiva del derecho fundamental de libertad religiosa e ideológica* (común a ambos modelos) *y valoración indiferente de las actividades religiosas en cuanto tales* (Francia), *pero teniendo en cuenta la especificidad de la libertad religiosa* (Alemania) *que exigirá en ocasiones su sometimiento a un derecho especial favorable: la regla general será su sometimiento al Derecho común pero con excepciones de sometimiento a un derecho especial favorable*» (D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, o. c., 71-72).

conoce el derecho de libertad religiosa; y, de otra, porque se ha convertido en necesario lugar común de doctrina y jurisprudencia siempre que se plantea cualquier problema o contencioso relacionados con la actitud del Estado respecto a las creencias religiosas. El texto del mencionado artículo dice:

“1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

“2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

“3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

Con referencia al derecho histórico español, el antecedente constitucional que algunos sectores parlamentarios y extraparlamentarios proyectaban como objetivo tipo a conseguir seguía siendo el *orden* derivado de la Constitución Republicana de 1931, soñado grial socio-jurídico que todavía hoy mueve y anima actitudes y dogmas políticos, sociales y jurídicos.

Como en tantos otros aspectos y repitiendo de nuevo lo que parece ser una constante en la historia de España<sup>26</sup>, a la hora de responder al problema de la cuestión religiosa y a todo lo relacionado con la libertad religiosa, la República española se debatió entre la revolución y la reforma<sup>27</sup>.

El anticlericalismo en España tenía una doble raíz, intelectual y popular, que ahondaba sus fundamentos en las diatribas, discusiones y problemas no resueltos del

---

<sup>26</sup> Ya a mediados del siglo XIX, un viajero inglés recogía una curiosa leyenda que trataba de explicar esa especie de tópica condena al mal gobierno que ha padecido España: «Cuando Fernando III se apoderó de Sevilla y, poco después, murió... Santiago lo presentó a la Virgen y, como recompensa a la recuperación de tantas tierras para la fe de su Hijo, María le sugirió que le pidiera lo que quisiera para su amadísima España. El monarca le pidió aceite, vino y trigo... y le fue concedido; un cielo despejado, hombres valientes y mujeres trabajadoras y hermosas, que también se le concedió; buen tabaco, reliquias, ajos, abundantes hortalizas y toros, a lo que también accedió Nuestra Señora; finalmente, el rey santo se atrevió a pedirle un buen gobierno para su amada España. Ah!, eso sí que no, respondió la Virgen. Eso ni se lo puedo conceder ni lo podré nunca, porque si se lo concediese ningún ángel seguiría en el cielo ni un día más» (R. FORD, *Gatherings from Spain*, Clowes, William, and Sons, Londres 1846, 46-47).

<sup>27</sup> El 17 de abril el Gobierno provisional envía una circular a los gobernadores civiles en la que, tras considerar que las autoridades gubernativas debían ser neutrales en materia religiosa, se les pedía que se abstuvieran de acudir a las ceremonias religiosas. En la misma línea, el 19 de abril, el Diario Oficial del Ministerio de la Guerra publicaba una circular por la que quedaba derogada la obligatoriedad de la asistencia a Misa en los cuarteles y establecimientos militares. Siguiendo idéntica trayectoria, por Orden de 23 de abril, el Ministerio de Justicia

inestable y visceral siglo diecinueve<sup>28</sup>. El anticlericalismo intelectual despreció y atacó a la Iglesia por ser enemiga del progreso, mientras el popular era un anticlericalismo más emotivo y violento que deseaba arremeter contra la Iglesia a la que identificaba en buena medida con la Monarquía derrotada y la situación social que dejaba tras de sí<sup>29</sup>. En este contexto se discute la Constitución de 1931<sup>30</sup>.

La Constitución se promulgó el 9 de diciembre de 1931. Ya desde la nonata Constitución de 1873 se había extendido entre la mayoría de los republicanos españoles, hasta convertirse casi en axioma social y político, la idea de la exclusión-separación de la Iglesia y del Estado, que curiosamente casi todos la relacionaban con, o la justificaban desde, el principio de la libertad religiosa<sup>31</sup>. Con la de 1931 se lleva

---

suspende la aplicación del artículo 29 del Reglamento de prisiones en la que se regulaba la asistencia a los actos de culto de los reclusos. Por Decreto de 5 de mayo de 1931 se regula la composición y organización del Consejo de Instrucción Pública en el que desaparecía la consejería de los prelados católicos. El 9 de mayo de 1931 un nuevo Decreto sobre enseñanza suprime la obligatoriedad de la enseñanza religiosa; el 22 del mismo mes un Decreto establece la no obligatoriedad para los funcionarios del Estado de participar en virtud de su cargo en las ceremonias religiosas, reconociéndose además el derecho a no declarar la propia religión y el libre ejercicio de todas las confesiones religiosas. Cf. G. M., 5-5-1931, n. 125; 9-5-1931, n. 129; 22-5-1931, n. 143. También se dictaron disposiciones tendentes a que el Gobierno controlara los bienes de todo tipo de la Iglesia, lo que hizo pensar a algunos que nos encontramos, desde una comprensión técnica, ante una nueva desamortización, aunque legal y políticamente disimulada. ¡Parece que no hayan pasado 80 años!

<sup>28</sup> «La Constitución republicana estableció con toda dureza la separación entre la Iglesia y el Estado, convirtiéndola de hecho en una persecución; como ha escrito Salvador de Madariaga, embajador republicano en las Naciones Unidas, el artículo 26 de la Constitución fue “uno de los sepultureros de la República”. El anticlericalismo fue in crescendo y aparece como uno de los puntos concurrentes en todas las elecciones de la etapa republicana, alcanzando su ápice en las de febrero de 1936, ganadas por las fuerzas que formaban el llamado, al estilo francés del momento, Frente de Izquierdas; ser de derechas era sinónimo no sólo de ser católico, sino de ser clerical... *personas y cosas eclesiásticas sufrieron hasta límites escalofrantes la crueldad de un anticlericalismo obcecado que se había ido gestando a lo largo casi de siglo y medio*. Paulatinamente, el anticlericalismo se había tornado en antieclesiasticismo para terminar en la antirreligiosidad» (J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, BAC, Madrid 2002, 88-89). La cursiva es nuestra.

<sup>29</sup> La verdad es que, por lo que se refiere a España, tampoco han avanzado de forma sensible las posturas, principios, fundamentos y manifestaciones del anticlericalismo en los albores del nuevo milenio.

<sup>30</sup> Cf., como síntesis bibliográfica orientativa, J. BÉCARUD, *La segunda República española, 1931-1936. Ensayo de interpretación*, Taurus, Madrid 1967, 107-119; J. M<sup>a</sup>. GIL ROBLES, *No fue posible la paz*, Planeta, Barcelona 1968, 232-239; J. J. LINZ, “The party system of Spain. Past and future”, en M. KIPSET Y S. ROKKAN, *An offprint from party systems and voter alignments*, Editorial Free Press, Nueva York 1967, 258-263; E. MALEFAKIS, *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XIX*, Ariel, Barcelona 1971, 203-207; M. MAURA, *Así cayó Alfonso XIII*, Ariel, México 1962, 238-244; A. MENDIZABAL, *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, 149-155; M. TUÑÓN DE LARA, *El hecho religioso en España*, Ruedo Ibérico, Paris 1968, 147-152.

<sup>31</sup> Para todo este epígrafe puede verse A. CALVO ESPIGA, *El matrimonio entre Escila y Caribdis. Historia y límites de su proceso secularizador en el ordenamiento español*, ESET, Vitoria 2007, 62-98. Véase también V. M. ARBELOA Y MURU, *La semana trágica de la Iglesia en España [8-14 octubre 1931]*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006. Victor Manuel Arbeloa, como otros hombres de la Iglesia, conocía la propuesta de Montuclard según la cual el socialismo era el sistema de gobierno más próximo al cristianismo; en consecuencia, fue acercándose a esta corriente política, hasta militar propiamente en las filas del Partido Socialista. De aquellos años de aproximación a esa postura, data la redacción de este libro, que se publicó por primera vez en 1976. Eran días en que, entre los católicos españoles más cultos, se debatía abiertamente la valoración moral que merecía su propia participación, o la de sus padres, en la Guerra civil y junto a Franco. Eran días en que, según puede deducirse de obras como la citada, no se distinguía con toda la claridad necesaria la realidad de 1931, la de 1936, la de 1939 y

esta separación hasta límites tan insospechados que se llegó a oscurecer e incluso a invalidar el propio principio de libertad religiosa, hasta tal extremo que en realidad, tanto *de iure* como *de facto*, se llegó a instaurar un régimen de Estado perseguidor de la Iglesia Católica.

En el título preliminar de la Constitución de 1931 y como disposición general, aplicable, pues, como referencia interpretativa a todo el texto constitucional y legislación derivada, se señalaba, en su artículo tercero, que el Estado no tenía religión oficial y se calificaba como de competencia *exclusiva* del Estado la relación de las autoridades civiles con las iglesias y el régimen de cultos<sup>32</sup>.

En el tercero, bajo el epígrafe *derechos y deberes de los españoles*, y a lo largo de los artículos 25, 26 y 27<sup>33</sup> se consagraba el principio de igualdad y de no discriminación por diversidad de opiniones ideológicas o creencias religiosas. El artículo 26, a su vez, establecía el régimen jurídico de las confesiones religiosas, *discriminatorio respecto a cualquier otra asociación de derecho común* y sin excepción alguna sobre las distintas

---

la de 1975. La condena, sin duda alguna, merecida, de un régimen de dictadura empañaba la posibilidad de que, en 1936, en España, sencillamente, no se pudiera vivir en paz. Se trata de un libro de 1976 sobre 1931, escrito con espíritu progresista por alguien que empezaba a observar que aquellos vientos de 1931 bien pudieron causar tempestades como la de 1936. Se centra en los días de octubre de 1931 en que los gobernantes de la República, incluidos no sólo los miembros del Gobierno, sino también los diputados en Cortes y los gobernadores civiles, entre otros, abrieron la veda contra la Iglesia y contribuyeron, de forma decisiva, a hacer irrespirable la República a gran número de españoles, que no eran antirrepublicanos, sino simplemente católicos. En esta obra, se ofrece una amplia documentación inédita de archivo, aunque una de sus más relevantes características es la capacidad para sacar partido de la riqueza expresiva que existía en la prensa de la época. En este libro, las fuentes principales son precisamente esas: la hemerografía de aquellos días, entre las que hay que incluir, de forma especial, el Diario de las sesiones de Cortes, además de la documentación del Archivo Vidal i Barraquer, en el que el propio Arbeloa trabajaba por entonces. En esta obra, el autor expone y explica bien cómo la política anticatólica de octubre de 1931 terminó de expulsar de la República a muchísima gente que quería vivir en ella, sólo que de manera que la dejaran en paz, según palabras del mismo Arbeloa. De igual modo iluminador V. M. Arbeloa y Muru, "La separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1931", *Revista Española de Derecho Canónico* 34 (1978) 347-374; IDEM, "Testimonio", *Lumen* 57 (2008) 492.

<sup>32</sup> «Título Preliminar: Disposiciones generales. Artículo 3º. El Estado español no tiene religión oficial. «Artículo 7º. El Estado español acatará las normas universales del Derecho Internacional, incorporándolas a su derecho positivo... «Título Primero: Organización nacional. Artículo 14. Son de la exclusiva competencia del Estado español la legislación y la ejecución directa en las materias siguientes: ... 2ª. Relación entre las Iglesias y el Estado y régimen de cultos».

<sup>33</sup> «Artículo 25. No podrá ser fundamento de privilegio jurídico: la naturaleza, la filiación, el sexo, la clase social, la riqueza, las ideas políticas ni las creencias religiosas.

El estado no reconoce distinciones y títulos nobiliarios.

«Artículo 26. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años del presupuesto del Clero. Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases: 1ª. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado. 2ª. Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia. 3ª. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos. 4ª. Prohibición de ejercer la industria,

confesiones, en el que, además, se incluía la nacionalización de sus bienes<sup>34</sup>. Según el artículo 27 «*la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública*»; y restringía la manifestación pública de las creencias al sancionar que «*todas las confesiones podrán ejercer su culto privadamente*». Es decir, de hecho, se excluía del ordenamiento español la libertad religiosa y el reconocimiento del correspondiente *derecho* a su ejercicio para sustituirla por una raquítica libertad de cultos y siempre y cuando se ejerciera privadamente<sup>35</sup>.

---

el comercio o la enseñanza. 5ª. Sumisión a todas las leyes tributarias del país. 6ª. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación. Los bienes de las Órdenes religiosas podrán ser nacionalizados.

«Artículo 27. La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.

Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos. Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas de culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno. Nadie podrá ser compelido a declarar oficiales sus creencias religiosas. La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento del Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros». Véase, sobre todo en lo referido a la discusión parlamentaria de estos artículos con especial incidencia en el 26, F. DE MEER LECHA-MARZO, *La cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de la II República Española*, EUNSA, Pamplona 1975, 129-196.

<sup>34</sup> Constituye, tal como quedó reflejado en la prensa de la época, prueba inequívoca de la complejidad y viscosidad del clima que se había generado en torno a la cuestión religiosa la campaña antirreligiosa que a lo largo de octubre de 1931 llevó a cabo el Partido Comunista, con motivo de la discusión del articulado constitucional, utilizando como tribuna el otrora liberal Ateneo de Madrid. La delegación de la Internacional Comunista en España aprovechó el trámite parlamentario de la aprobación de los artículos que pretendían constitucionalizar el papel del Estado frente al fenómeno religioso para iniciar un proceso de agitación popular, dirigida, en principio, a engrandecer y complicar el referido problema. Para ello se sirvieron de una célula instalada en el propio Ateneo, al objeto de utilizar tan importante institución como medio o coartada para organizar una manifestación a la que serían convocados todos los partidos y organizaciones obreras presentes en la capital. La Junta de gobierno, queriendo evitar la manipulación de la institución ateneísta, vetó la idea sugerida por algunos ateneístas miembros del Partido de que fuese el propio Ateneo el que patrocinara e impulsara la planeada manifestación. Sin embargo, los comunistas del Ateneo promovieron un desagradable altercado, dando lugar a que los directivos salieran del salón en que se celebraba la Junta. Los asambleístas continuaron la discusión y aprobaron el proyecto de responsabilizarse de la referida manifestación. El Gobierno prohibió la manifestación que, de todos modos, se celebró el día 14 de octubre de 1931 y finalizó a las diez de la noche en la Puerta del Sol con el saldo de doce heridos y doscientas detenciones. Parece lógico pensar que tanto la manifestación en sí misma como las continuas intervenciones de los oradores comunistas, a lo largo de su recorrido, sobre la cuestión religiosa inclinaron a los diputados de izquierda a reforzar la defensa del discutidísimo y, como ha quedado patente, problemático artículo 26 de la Constitución que, en opinión de historiadores y contemporáneos, indujo a dimitir de la Jefatura del Gobierno a D. Niceto Alcalá-Zamora y Torres, dándose, por otra parte, la paradoja de que quien, según parece, fue movido a la dimisión de la Jefatura del Gobierno por los escrúpulos que le produjo el precepto perseguidor de la Iglesia Católica, firmara, ahora como Presidente de la República, la promulgación oficial de la Constitución el 9 de diciembre de 1931, a mes y medio de su dimisión como Presidente del Gobierno. El artículo, en cuestión, fue aprobado por 178 diputados, sobre un cómputo total de 460; 223 estuvieron ausentes, entre ellos tres ministros; otro ministro, Nicolau d'Oliver, lo votó, según justificó, porque la alternativa al mismo era la disolución de todas las órdenes religiosas; 59 diputados votaron en contra y las minorías agraria y vasconavarra rubricaron su voto retirándose de la Cámara. Alcalá Zamora y Miguel Maura votaron en contra y seguidamente abandonaron el Gobierno.

<sup>35</sup> La Constitución sectaria: con este calificativo denomina V. M. ARBELOA la Constitución de 1931, encabezando del capítulo III (páginas 64-83) de su obra *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, publicada en Madrid por Ediciones Encuentro el año 2008.

También reducía drásticamente el propio ejercicio de la libertad religiosa, al establecer que «las manifestaciones públicas de culto habrán de ser en cada caso autorizadas por el Gobierno» y que «la condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política», en clara referencia a sacerdotes, religiosos y religiosas, excepto lo que la propia Constitución disponía «para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros»<sup>36</sup>.

Si bien, al menos tal y como aparece en la literalidad de su articulado, en la Constitución republicana de 1931 la libertad de conciencia, que era desde hacía mucho tiempo un principio incorporado al derecho público universal, aparecía por primera vez en España, y quedaba constitucionalmente proclamada con la nitidez de que habían carecido algunas de las constituciones anteriores, más sensibles a las corrientes de libertad dominantes en naciones de nuestro entorno europeo, lo cierto es que el texto republicano reconocía este derecho de forma *parcial y restringida* al reducir el ejercicio y profesión de todo credo religioso al ámbito estrictamente privado. De este modo, el constituyente republicano optó por una visión o conceptualización *interesadamente* reduccionista de la libertad de conciencia, circunscribiéndola al ámbito individual-interno de las personas y de su conciencia. La conciencia, pues, quedaba equiparada a interioridad individual y privada, de manera especial cuando la libertad de conciencia se refería o se invocaba en relación con la libertad religiosa. Por el contrario, se ampliaba casi de manera ilimitada su alcance y cobertura jurídica cuando la libertad de conciencia se relacionaba con las ideologías ateas o antirreligiosas<sup>37</sup>. Resulta, pues, anacrónico considerar la Constitución de 1931, al menos por lo que se refiere a su tratamiento de la libertad de conciencia y religiosa, epígono de modernidad y progreso.

En realidad, la Constitución Española de 1931 abordaba el fenómeno religioso como algo negativo. Y, en consecuencia con este convencimiento, asumió el laicismo, en sus modos más radicales, como principio informador del ordenamiento español, más allá y con mucha más fuerza que lo que podía haber sido una mera actitud de inhibición absoluta por parte del Estado ante lo religioso. El Estado asumía competencia absoluta a la hora de emitir juicios de valor, así como para dogmatizar, tanto sobre el

<sup>36</sup> «Artículo 70. No podrán ser elegibles ni tampoco propuestos para candidatos [a la presidencia de la República]:... b) Los eclesiásticos, los ministros de las varias confesiones y los religiosos profesos.

«Artículo 87. El Presidente del Consejo de Ministros dirige y representa la política general del Gobierno. Le afectan las mismas incompatibilidades establecidas en el artículo 70 para el Presidente de la República...».

<sup>37</sup> En plena experiencia republicana, el propio D. Manuel Azaña llegó a reconocer que, con toda probabilidad, no se acertó al lidiar en el foro de la arena política la delicada cuestión de las creencias religiosas: «Cada vez que repaso los anales del Parlamento Constituyente y quiero discernir donde se jugó el porvenir de la política republicana y donde se atravesó la cuestión capital que ha servido para torcer el rumbo de la política, mi pensamiento y mi memoria van, inexorablemente, a la ley de Congregaciones religiosas, al artículo 26 de la Constitución, a la política laica, a la neutralidad en la escuela, a todo lo que se ha derivado de bienes, de esperanzas y de rigores de justicia del principio asentado en la Constitución de la República, contra la cual se han desarrollado todas las maniobras visibles e invisibles que han sido capaces de suscitar una reacción contra nosotros para ver si nos hacían naufragar, y, por último, confesémoslo, nos han hecho naufragar y hemos naufragado» (*Discurso pronunciado por D. Manuel Azaña el año 1933*, cit. por A. RAMOS OLIVEIRA, *Historia de España*, vol. III, México 1952, 146-147. Cf. también V. M. ARBELOA y MURU, «Apuntes históricos en torno a la ley de libertad religiosa», *Revista Española de Derecho Canónico* 23 (1967) 711-721. Huelga, por evidente, cualquier referencia a la actualidad.

hecho religioso como sobre la institucionalización y socialización del mismo a través de las confesiones o grupos religiosos a los que pertenecen o en los que se *asocian* los fieles pertenecientes a los distintos credos religiosos. La deriva jurídica lógica del propio texto constitucional que la legitimaba llevó a la República a conformar un *ordenamiento especial desfavorable* con respecto a la profesión y vivencia de las creencias religiosas<sup>38</sup>.

Sin embargo, a pesar de la situación tan negativa para la Iglesia y la libertad religiosa, propiciada por la legislación republicana, la jerarquía católica seguía pidiendo a sus sacerdotes y fieles una actitud de respeto y aceptación del régimen establecido<sup>39</sup>.

#### 4. ¿Laicidad vs. Constitución?

En consecuencia con el título que avala esta aportación, era preceptivo, desde la perspectiva jurídica que hemos asumido, preguntarse por el encaje sistemático-constitucional de la laicidad en el ordenamiento español actualmente vigente. Y aunque pudiera parecer simple o elemental, lo primero que hemos de preguntarnos es por la propia presencia del término laico o laicidad en el texto constitucional. Porque si tales términos están ausentes del texto, difícilmente se podrá afirmar que la Constitución Española haya optado por la laicidad como principio informador, ni siquiera en razón de medio, del ordenamiento. Y, en todo

---

<sup>38</sup> Las confesiones religiosas quedaban reducidas a meras asociaciones de ciudadanos y sometidas a la legislación común, bien que con excepciones siempre restrictivas y coartadoras de determinados derechos reconocidos al resto de asociaciones sin carácter religioso, tales como el de propiedad, libertad de actuación y propaganda, etc. Lo mismo puede decirse de las distintas Administraciones locales que llegaron, en algunos casos, a trabar con impuestos especiales hasta el toque de campanas.

<sup>39</sup> Aleccionadoras o, al menos, históricamente relevantes, en cuanto extraño y armonioso contrapunto ante tan exagerada incompreensión, las palabras que cinco años después de proclamada la Segunda República y a las puertas del inicio de la Guerra Civil dirigía a sus sacerdotes el Cardenal-Arzbispo de Toledo, mensaje que fue asumido por otros muchos obispos españoles mediante su publicación en los propios Boletines Diocesanos:

«Predicad, pues, asiduamente, con brevedad, con sencillez, con lenguaje evangélico, con esa persuasión efusiva que no sólo lleva la luz a las almas, sino que les infunde calor y vida. No empequeñezcáis vuestro ministerio con discusiones y polémicas, ni con alusiones a personas o hechos locales, ni con insinuaciones o reticencias que, sobre no ser de provecho alguno, dan ocasión a falsas interpretaciones, de las que suelen nacer actitudes hostiles para con la Iglesia. En la misma refutación de los errores... sed moderados y prudentes. La mejor refutación es la exposición razonada y clara de la doctrina verdadera; y si alguna vez fuese preciso refutar errores, hacedlo con gravedad y caridad, con solidez de doctrina y no con lenguaje declamatorio; para persuadir y cautivar a los que yerran, no para zaherirlos y exasperarlos.

«Os recomendamos y, si fuera preciso, os mandamos que os abstengáis de intervenir en cuestiones políticas y de pertenecer a partidos políticos, sea cual fuere su denominación. No conviene al sacerdote, que ha de ser todo para todos, esas luchas que apasionan los ánimos, son causa de divisiones, engendran recelos y desconfianza y, cuando menos, absorben tiempo y energías que los ministros de Dios han de emplear en más altos menesteres. Sea vuestra única política servir a Dios y a las almas, con lo cual serviréis también a la Patria por modo excelentísimo. Aun en vuestras conversaciones resplandezcan siempre la ecuanimidad, la moderación y el espíritu de caridad. *Prohibimos de la manera más absoluta que en la cátedra sagrada se trate de cuestiones políticas.*

«*Sed corteses y atentos con las autoridades civiles, mostrando que deseáis la concordia y que sois amadores de la paz.* Si os fuere preciso defender los derechos de la Iglesia, hacedlo con celo y entereza; pero discretamente, sin violencias de lenguaje y evitando que se menoscabe la nobleza de la causa con los resquemores del amor propio» (I. Gomá y Tomás, «Sobre cómo han de proceder los sacerdotes en las presentes circunstancias», *Boletín Eclesiástico de Calaborra y La Calzada* 77, 1936, 129-130). La cursiva es nuestra. La Circular a que corresponden estos textos está fechada en 20 de febrero de 1936.

caso, habría que dejar a la discusión doctrinal el modo y los medios con que el ordenamiento jurídico haya de abordar la presencia del fenómeno religioso en la sociedad española, siempre, por supuesto, dentro del marco y parámetros fijados por el propio texto constitucional, sin forzamientos ni manipulaciones de conveniencia ideológica o política, aunque apareciesen avalados por ciertos excesos jurisprudenciales.

#### 4.1 *El contenido constitucional*

Resulta cada vez más habitual no sólo en los medios de comunicación de masas sino incluso en publicaciones de pretendido carácter jurídico, partir en sus razonamientos de una valoración jurídica de la laicidad más allá del posible e hipotético encaje constitucional de la misma, de forma especial cuando se enjuician o comentan hechos relacionados con el ejercicio de la libertad religiosa. Situación debida, sin duda alguna, al hecho de elevar a principio o valor constitucional un concepto ideológico de difícil comprensión jurídica, cual es la laicidad, que, no se olvide, está ausente, incluso terminológicamente, del texto constitucional. Cuando en su Artículo 1 sienta los que han de ser valores superiores de su ordenamiento jurídico o, lo que sería lo mismo, principios superiores o informadores del ordenamiento jurídico español, la Constitución sólo refiere expresamente «**la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político**»<sup>40</sup>. Es más, *libertad, igualdad, justicia y pluralismo* aparecen como cuatro realidades o valores constitucionales inseparables y necesariamente interrelacionados. Todos y cada uno de ellos se necesitan y coimplican, en el sentido de que la limitación o cercenamiento de cualquiera de ellos supone inmediata y necesariamente la reducción y oscurecimiento de todos y cada uno de los restantes. Y todo ello sin olvidar que, según el propio texto constitucional y tal y como queda reflejado en el correspondiente *iter* parlamentario, son, sobre todo, la libertad y la igualdad los valores y principios que fundan y posibilitan la realización efectiva de todos los demás valores y principios que contiene y a que aspira el ordenamiento<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> «La originalidad del artículo 1, párrafo primero, y lo que lo diferencia de los restantes textos aquí señalados [se refiere el Autor a la Constitución Española de 1931, a la italiana de 1947, a la Ley Fundamental de Bonn de 1949 y a la portuguesa de 1976] y, desde luego, de todo el Derecho constitucional, es el punto de vista desde el que se plantea. Tiene además una gran importancia por ser el punto de partida de la Constitución, su pórtico, la definición de su ámbito y de sus objetivos... Ese es, a mi juicio, el gran acierto del texto que parte de la nación 'España' y de la calificación del poder político del Estado –se constituye en un Estado social y democrático de Derecho– relacionándolo (en lo que está la innovación y la aportación de la teoría del Derecho) con el ordenamiento jurídico y con los valores que propugna para ser incorporados a éste: 'La libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político'. «La relación entre esos factores, que es lo original del texto del artículo 1, párrafo primero, de la Constitución española supera el idealismo iusnaturalista y vincula el Derecho al poder del Estado, aunque tampoco desconoce los valores y por eso no cae en el reduccionismo del positivismo estatalista» (G. PECES BARBA, "La nueva Constitución española desde la Filosofía del Derecho", *Documentación Administrativa*, n. 180, octubre-diciembre 1978, 23-24).

<sup>41</sup> «El pluralismo político es un elemento del valor libertad. En su génesis histórica en el mundo moderno la idea de la libertad, como veremos más adelante, se desarrolla a través de los derechos fundamentales y exige el pluralismo político que, por otra parte, se manifiesta también en uno de los derechos concretos, que es el derecho de asociación. Por consiguiente, desde el punto de vista teórico no parece necesaria, sino que es reiterativa, la inclusión del término pluralismo político... La Justicia es también un término innecesario y reiterativo con los términos libertad e igualdad que constituyen hoy el contenido material de la idea de justicia

Tampoco aparece mención alguna a la laicidad cuando el Artículo 9, párrafo 2, del propio texto constitucional, impone a los poderes públicos el deber de promover y fomentar el ejercicio o disfrute por los ciudadanos de lo que se consideran valores supremos y máximos del ordenamiento: «*Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la **libertad** y la **igualdad** del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social*». Según, pues, este artículo del Título Preliminar de la Constitución y, por hallarse en tal lugar, informador y referencia obligada de todo el texto constitucional, los valores a proteger y promocionar por los poderes públicos son, y por este orden, la *libertad* y la *igualdad* tanto de las personas como de los grupos en que aquellas se integran. Grupos que en muchos casos, como acontece en el supuesto de las confesiones religiosas, son absolutamente necesarios para que los individuos puedan ejercer y desarrollar en plenitud su libertad religiosa y conseguir el pleno ejercicio que la hace efectiva en igualdad de condiciones respecto al resto de ciudadanos, así como al propio ejercicio del resto de sus derechos<sup>42</sup>. A su vez, los poderes públicos tienen la obligación constitucional y, por tanto, el *deber*, absolutamente irrenunciable por parte del Estado, de remover todos los obstáculos que de cualquier forma pudieran impedir la efectividad de la libertad e igualdad de sus ciudadanos. Obligación constitucional que urge de forma especial en todo aquello que afecta y se refiere al ejercicio de sus derechos fundamentales, y que se extiende al deber de facilitar, no sólo de posibilitar, la participación de ciudadanos y grupos en la vida pública, evidentemente como requisito indispensable para hacer efectivas la libertad y la igualdad... como puede apreciarse, *ninguna referencia a la laicidad*.

Tampoco se encuentra referencia alguna a la laicidad en la prescripción del Artículo 10, frontispicio introductorio y marco necesario de lectura e interpretación del elenco de los derechos y deberes fundamentales reconocidos y recogidos en el texto constitucional: «*La **dignidad de la persona**, los **derechos inviolables** que le son inherentes, el **libre desarrollo de la personalidad**, el **respeto a la ley** y a los **derechos de los demás** son fundamento del orden político y de la paz social*». Entiende, además, el Tribunal Constitucional que «la dignidad de la persona es valor jurídico fundamental del ordenamiento»<sup>43</sup>. Del mismo modo, en consonancia y consecuencia con los textos constitucionales mencionados, el Artículo 14, introductorio al elenco de derechos fundamentales y libertades públicas que sanciona la norma fundamental, recuerda y establece que «*los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social*».

en tanto en cuanto representan los supremos valores del mundo moderno incorporados respectivamente por el liberalismo y el socialismo democrático...Las ideas de libertad y de igualdad eran suficientes para señalar los valores superiores a incorporar al ordenamiento jurídico como voluntad del poder político representado por un Estado social y democrático de Derecho. Su desarrollo se encuentra en los derechos y en las libertades reconocidas en la Constitución» (G. PECES BARBA, *o. c.*, 38-39).

<sup>42</sup> «Con los derechos de libertad se señala, por una parte, un ámbito de autonomía, donde la persona se puede desarrollar, sin interferencias del Estado y en general de los poderes públicos, de los grupos de presión o de los demás individuos, y, por otra parte, un ámbito de participación en la vida política y social que supere el dualismo representantes-representados y fortalezca la acción directa de los ciudadanos en los organismos públicos y sociales» (G. PECES BARBA, *o. c.*, 40).

<sup>43</sup> STC 120/90, FJ 4.

Por su parte, y en clara sintonía con los artículos citados, el propio Artículo 16 de la Constitución Española, en su párrafo 3, sanciona que «ninguna confesión tendrá carácter estatal»; pero, seguidamente y al margen de que se considere su formulación como desarrollo [concreción] del Artículo 9. 2 o bien como un imperativo autónomo y con razón en sí mismo más allá del mandato de colaboración establecido en éste, el texto constitucional establece que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones». Ni siquiera en este artículo, que podría ser considerado como el lugar metodológicamente más adecuado para hacerlo, aparece referencia alguna a la laicidad del Estado, al menos tal y como se pretende presentar actualmente por ciertos sectores políticos y sociales. Sin embargo, una vez más, encontramos claramente reforzadas la libertad y la igualdad. Interpretar el artículo 16 de la Constitución como una *declaración*, que en el mejor de los casos no pasaría de ser *vergonzante*, de laicidad del Estado o como se pretende por algunos autores como una elevación, casi sublimación, de la laicidad a la categoría de valor informador del ordenamiento español y, en consecuencia, a límite absoluto y supremo del ejercicio de la libertad religiosa, no deja de ser sino consecuencia de una lectura ajurídica e ideológicamente hipertrofiada del texto constitucional, sin que, de ningún modo, pueda servir de coartada expositiva el hecho de que, de forma harto discutible, el Tribunal Constitucional haya utilizado en alguna de sus sentencias el término *laicidad* para describir sintéticamente el ordenamiento español y su sistema constitucional como no confesional, pluralista, neutro y cooperador con las distintas Confesiones religiosas.

#### 4.2 ¿Laicidad constitucional o constitucionalización de la libertad?

La Constitución Española no menciona en ningún lugar de sus apartados la *laicidad* entre los principios que la sustentan o los valores que la conforman; es más, ni siquiera se menciona como propiedad calificadora, y mucho menos determinante, del Estado o de su actividad. Sin embargo, cabría preguntarse si de una lectura transversal de su articulado se puede inferir, al menos, una cierta presencia operativa de la laicidad como valor a respetar e incluso promover por el ordenamiento español.

Únicamente a partir de los artículos 9. 2, 10, 14, 16 y 27. 3 de nuestro texto constitucional, leídos en la perspectiva del 1.1, podría plantearse una posible *constitucionalización indirecta* de la laicidad como valor orientador del ordenamiento español. Como acabamos de exponer, a partir de una lectura conjunta y transversal de los artículos 9. 2, 10, 14 y 16 cabe inferir, sin ningún asomo de duda, la existencia de un deber constitucional de los poderes públicos en la protección y promoción de las *condiciones necesarias* para que en la sociedad española sean reales y efectivas la *libertad* y la *igualdad*. Obsérvese el precioso matiz del texto constitucional que ciñe y limita las competencias del Estado a la *intervención* sobre las *condiciones de y para* y no reconoce al Estado competencias directas e inmediatas sobre la libertad y la igualdad. *Libertad* e *igualdad* son cualidad y propiedades esenciales y, jurídicamente, constitutivas, de la persona y de su dignidad (Art. 10. 1 CE). De ningún modo pueden considerarse concesión patrimonialista del Estado.

El Estado reconoce y asume la libertad y la igualdad en cuanto realidades determinantes de, y determinadas por, la dignidad de la persona, constituyéndose la justicia y el pluralismo como valores que obligan a los poderes públicos a *promover las condiciones* que eviten el vaciamiento de contenido de la libertad y la igualdad. Igualdad que, en su dimensión *negativa*, impide cualquier tipo de discriminación relacionada con el nacimiento, raza, sexo, religión u opinión e incluso con la que pudiera derivarse de cualquier otra «condición o circunstancia personal o social», pero que siempre ha de estar relacionada con la persona, cuya centralidad ha sido indiscutiblemente establecida en el Artículo 10 CE. El Artículo 16, por su parte, constitucionaliza como fundamental la garantía de ejercicio de la libertad ideológica, religiosa y de culto, imponiendo a los poderes públicos *la obligación de cooperar positivamente* con las Confesiones religiosas, dentro de la más exquisita neutralidad delimitada por la aconfesionalidad del Estado o, en formulación del Tribunal Constitucional, por una nítida *laicidad positiva*. Norma, por su parte, en precisa consecuencia con el tipo de Estado delimitado por la propia Constitución, en razón de que nos hallamos en un Estado que reconoce y promueve la libertad religiosa al tiempo que *se valora como incapaz de proporcionar los medios necesarios para satisfacer el ejercicio de tal derecho*, por cuya razón la Constitución impulsa la colaboración con las únicas instituciones capaces de proporcionar aquellos medios<sup>44</sup>. Colaboración y cooperación que nuestro texto constitucional asume como obligación para el Estado y condición *sine qua non* de la propia constitucionalidad del propio Estado. Exigencia, pues, constitucional para el Estado. Exigencia, insisto, que nada tiene ver, en su cumplimiento, con un visión o interpretación privilegiada de esta cooperación-deber.

A partir, pues, de los textos constitucionales mencionados, más que de un *Código constitucional de la laicidad*, debiéramos hablar de un *Código constitucional de la libertad*, a no ser que la laicidad se interprete y entienda como estricta y positiva neutralidad por parte del Estado, en el sentido que ya ha sido expuesto más arriba. De este modo, la Constitución Española de 1978 se inserta, más allá y con más profundidad y urgencia que las que pudieran derivarse de las meras proclamas verbales o inútiles voluntarismos, en lo que podríamos calificar como *dinámica de urgencia de libertad*, exigida por quienes aprecian la libertad tanto en la intimidad de la conciencia personal como en su proyección democrática en la sociedad. Dinámica que es, sobre todo, consecuencia del reconocimiento de la autonomía de la persona y que, a su vez, ofrece espacios de actuación

---

<sup>44</sup> Así, por ejemplo, lo planteaba la STC 38/2007, refiriéndose a la enseñanza de la Religión Católica en los centros escolares de gestión pública: «La cuestión no es, por tanto, si resulta o no constitucionalmente aceptable la enseñanza de la religión católica en los centros escolares. Tampoco si la competencia para la definición del credo religioso objeto de enseñanza ha de corresponder a las Iglesias y confesiones o a la autoridad educativa estatal, pues es evidente que el principio de neutralidad del art. 16. 3 CE, como se declaró en las SSTC 24/1982, de 13 de mayo y 340/1993, de 16 de noviembre, ‘veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales’ en el desarrollo de las relaciones de cooperación del Estado con la Iglesia Católica y las demás confesiones, antes bien sirve, precisamente, a la garantía de su separación, ‘introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva’ (STC 46/2001, de 15 de febrero, F. 4). El credo religioso objeto de enseñanza ha de ser, por tanto, el definido por cada Iglesia, comunidad o confesión, no cumpliéndole al Estado otro cometido que el que se corresponda con las obligaciones asumidas en el marco de las relaciones de cooperación a las que se refiere el art. 16. 3 CE».

y desarrollo que, en los regímenes democráticos, quedan fuera de la constricción de los poderes públicos o de los intereses privados.

## 5. La doctrina jurisprudencial del Tribunal Constitucional Español: entre el derecho y la ideología

A lo largo de estos últimos años, el TCE ha ido conformando un notable cuerpo doctrinal en torno a la laicidad y a la libertad religiosa. El propio concepto de laicidad, desde que fue terminológicamente adoptado por esta instancia constitucional, aparece en todos sus pronunciamientos en íntima relación de dependencia respecto a la libertad religiosa y no a la inversa. Dado que excede a las exigencias de esta intervención ofrecer un análisis exhaustivo de toda la jurisprudencia del TCE, centraremos nuestra atención en alguna de sus resoluciones más representativas en cuanto que en ellas se recogen y sintetizan aquellos elementos doctrinales, constantemente reiterados por la doctrina jurisprudencial, sobre los que se articula la tipificación jurídico-constitucional tanto del concepto de laicidad como del de libertad religiosa.

Una de las sentencias más relevantes al respecto, tanto por la fama de la institución recurrente como por el propio *iter* del caso y contenido de la sentencia, ha sido la 46/2001 de 15 de febrero<sup>45</sup>. La sentencia, en el contexto de la línea jurisprudencial del TCE, desarrolla una ajustada y amplia exposición sobre el contenido, alcance y límites del ejercicio del derecho de libertad religiosa, circunstancia importante que nos permite, aunque a través de la técnica de los *obiter dicta*, hacernos una idea del lugar y sentido que la instancia constitucional atribuye a la laicidad en nuestro ordenamiento.

La tipificación inicial del derecho de libertad religiosa tal como lo plantea el TCE puede delimitarse desde las siguientes coordenadas: a) reconocimiento jurídicamente relevante de un ámbito de libertad y una esfera de *agere licere* con *total inmunidad de coacción* por parte del Estado o de cualquier grupo social, sea, por tanto, de carácter político, filosófico, cultural, recreativo o simplemente coyuntural y *ad casum*; b) mandato constitucional que prohíbe de forma absoluta la posibilidad de obligar a nadie a declarar sobre su ideología, religión o creencias; c) inmunidad de coacción y *actitud positiva*, por parte de los poderes públicos, hacia todas aquellas actividades colectivas o comunitarias, es decir, sociales y públicas, que constituyen manifestación o expresiones del fenómeno religioso<sup>46</sup>. El ejercicio del derecho de libertad religiosa

---

<sup>45</sup> Se trata de la sentencia que recayó sobre el Recurso de Amparo 3083/1996 contra la Resolución de la Dirección General de Asuntos Religiosos de 22 de diciembre de 1992, mediante la que se denegaba la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas de la Iglesia de la Unificación [Iglesia de la Cienciología], así como contra la Sentencia de la Sección Primera de la Sala de lo Contencioso-Administrativo de la Audiencia Nacional, de 30 de septiembre de 1993, y la pronunciada por la Sala Tercera del Tribunal Supremo, de 14 de junio de 1996. A lo largo de este apartado, cuando en las citas aparezca únicamente referencia al número del Fundamento Jurídico correspondiente, nos estamos refiriendo a esta sentencia.

<sup>46</sup> Cf. FJ 4. En esta misma dirección había insistido el TCE en sentencias anteriores: «Dicho de otro modo, el principio de libertad religiosa reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar en este campo con plena inmunidad de coacción del Estado y de cualesquiera grupos sociales, de manera que el Estado se prohíbe

se desarrolla, según el Alto Tribunal, en dos esferas o ámbitos: el individual, personal, íntimo, de conciencia y el social o colectivo, en el que aquel concreta o agota su dimensión externa, pública, social<sup>47</sup>. Doctrina y principios invocados de nuevo pocos meses después por el propio TCE<sup>48</sup> y que ya habían sido expuestos y reiterados en sen-

---

a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso, y el principio de igualdad, que es consecuencia del principio de libertad en esta materia, significa que las actitudes religiosas de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico» (STC 24/1982, FJ 1).

<sup>47</sup> Como sintetiza perfectamente en sentencia posterior el propio TCE: «En su dimensión objetiva, la libertad religiosa comporta una doble exigencia, a que se refiere el art. 16.3 CE: primero, la de neutralidad de los poderes públicos, ínsita en la aconfesionalidad del Estado; segundo, el mantenimiento de relaciones de cooperación de los poderes públicos con las diversas iglesias. En este sentido, ya dijimos en la STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 4, que “el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener ‘las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones’, introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que ‘veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales’ (STC 177/1996, de 11 de noviembre)”. «En cuanto derecho subjetivo, la libertad religiosa tiene una doble dimensión, interna y externa. Así, según dijimos en la STC 177/1996, de 11 de noviembre, FJ 9, la libertad religiosa “garantiza la existencia de un claustro íntimo de creencias y, por tanto, un espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso, vinculado a la propia personalidad y dignidad individual”, y asimismo, “junto a esta dimensión interna, esta libertad... incluye también una dimensión externa de agere licere que faculta a los ciudadanos para actuar con arreglo a sus propias convicciones y mantenerlas frente a terceros (SSTC 19/1985, de 13 de febrero, FJ 2; 120/1990, de 27 de junio, FJ 10, y 137/1990, de 19 de julio, FJ 8)”. Este reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera de *agere licere* lo es “con plena inmunidad de coacción del Estado o de cualesquiera grupos sociales” (STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 4, y, en el mismo sentido, las SSTC 24/1982, de 13 de mayo, y 166/1996, de 28 de octubre) y se complementa, en su dimensión negativa, por la prescripción del art. 16.2 CE de que “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”. «La dimensión externa de la libertad religiosa se traduce, además, ‘en la posibilidad de ejercicio, inmune a toda coacción de los poderes públicos, de aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso’ (STC 46/2001, de 15 de febrero), tales como las que se relacionan en el art. 2.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de libertad religiosa (LOLR), relativas, entre otros particulares, a los actos de culto, enseñanza religiosa, reunión o manifestación pública con fines religiosos, y asociación para el desarrollo comunitario de este tipo de actividades» (STC 101/2004, FJ 3).

<sup>48</sup> «Delimitando el contenido del derecho fundamental a la libertad religiosa en su vertiente colectiva este Tribunal ha formado un cuerpo de doctrina, recientemente condensado en la STC 46/2001, de 15 de febrero, según la cual: “El art. 16.1 CE garantiza la libertad religiosa y de culto ‘de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley’. Este reconocimiento de “un ámbito de libertad y una esfera de agere licere... con plena inmunidad de coacción del Estado o de cualesquiera grupos sociales” (SSTC 24/1982, de 13 de mayo, y 166/1996, de 28 de octubre) se complementa, en su dimensión negativa, por la determinación constitucional de que “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias” (art. 16.2 CE). Ahora bien, el contenido del derecho a la libertad religiosa no se agota en la protección frente a injerencias externas de una esfera de libertad individual o colectiva que permite a los ciudadanos actuar con arreglo al credo que profesen (SSTC 19/1985, de 13 de febrero, 120/1990, de 27 de junio, y 63/1994, de 28 de febrero, entre otras), pues cabe apreciar una dimensión externa de la libertad religiosa que se traduce en la posibilidad de ejercicio, inmune a toda coacción de los poderes públicos, de aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso, asumido en este caso por el sujeto colectivo o comunidades, tales como las que enuncia el art. 2 LOLR y respecto de las que se exige a los poderes públicos una actitud positiva, desde una perspectiva que pudiéramos llamar asistencial o prestacional, conforme a lo que dispone el apartado 3 del mencionado art. 2 LOLR, según el cual: “Para la aplicación real y efectiva de estos derechos [los que se enumeran en los dos anteriores apartados del precepto legal], los poderes públicos adoptarán las medidas necesarias para facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros, bajo su dependencia,

tencias anteriores<sup>49</sup>. El Alto Tribunal, pues, reconoce en toda su plenitud la dimensión pública de la fe religiosa como constitutivo esencial no sólo de la propia creencia, sino como exigencia sustancial de y para el propio Estado de derecho.

Esta actitud positiva que los poderes públicos han de mantener respecto a las manifestaciones colectivas o comunitarias de este derecho, es calificada por el TCE como *asistencial o prestacional*, en conformidad con lo que dispone el apartado 3 del artículo 2 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa<sup>50</sup>. Y, por si quedaba alguna duda respecto a esta *obligación prestacional* por parte de los poderes públicos, la sentencia insiste y concluye en que «como especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa, en sus plurales manifestaciones o conductas, el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener “las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”, introduciendo

---

así como la formación religiosa en centros docentes públicos”. Y como especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa, en sus plurales manifestaciones o conductas, el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener “las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”, introduciendo de este modo una idea de confesionalidad o laicidad positiva que “veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales” (STC 177/1996) [STC 128/2001, FJ 2].

<sup>49</sup> «Es asimismo cierto que hay dos principios básicos en nuestro sistema político que determinan la actitud del Estado hacia los fenómenos religiosos y el conjunto de relaciones entre el Estado y las iglesias y confesiones: el primero de ellos es la libertad religiosa, entendida como un derecho subjetivo de carácter fundamental que se concreta en el reconocimiento de un ámbito de libertad y de una esfera de «agere licere» del individuo; el segundo es el de igualdad, proclamado por los artículos 9 y 14, del que se deduce que no es posible establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o sus creencias y que debe existir un igual disfrute de la libertad religiosa por todos los ciudadanos» (STC 24/1982, FJ 1).

<sup>50</sup> Cf. FJ 4. «Artículo 2.

1. La libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución comprende, con la consiguiente inmunidad de coacción, el derecho de toda persona a:

a) Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía, manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.

b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades; celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.

c) Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

d) Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica.

2. Asimismo comprende el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos, a designar y formar a sus ministros, a divulgar y propagar su propio credo, y a mantener relaciones con sus propias organizaciones o con otras confesiones religiosas, sea en territorio nacional o en el extranjero.

3. Para la aplicación real y efectiva de estos derechos, los poderes públicos adoptarán las medidas necesarias para facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros bajo su dependencia, así como la formación religiosa en centros docentes públicos».

de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que “veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales” (STC 177/1996)<sup>51</sup>.

Así pues, tal y como lo describe el TCE, no puede en sana lógica mantenerse que el derecho de libertad religiosa haya de valorarse como un simple derecho-libertad, sino que al menos se ha de reconocer que su constitución jurídica resulta algo más compleja<sup>52</sup>, caso de que se negara su reconocimiento como un auténtico derecho prestacional. A tenor, pues, de lo establecido por el Tribunal sería jurídicamente más preciso considerar, en todo caso, la libertad religiosa, *originariamente*, como un *derecho-libertad* y, *derivadamente*, como un *derecho asistencial* o *prestacional*, dado que los poderes públicos quedan obligados y vinculados a mantener una actitud positiva frente al hecho religioso, obligación que deriva del artículo 16.3 CE<sup>53</sup>.

Si algo queda claro en todos y cada uno de los textos aducidos por la sentencia es la *primacía* del principio *libertad* y, en necesaria consecuencia por lo que afecta a esta reflexión, el de *libertad religiosa* sobre cualquier otro. Para matizar todavía más su específica naturaleza jurídica, *el Tribunal precisa con rotundidad que el derecho de libertad religiosa se distingue y diferencia radicalmente del derecho de asociación, por lo que, de ningún modo, aquel podrá ser reducido a éste*, ni mucho menos ser considerado como una subespecie del mismo<sup>54</sup>. Por el contrario, para el TCE, el *derecho de libertad* es lugar necesario de referencia y *analogatum princeps*, sin dependencia de ninguna otra realidad o valor, en relación con su propio ejercicio

<sup>51</sup> FJ 4. Cf. también FJ 7.

<sup>52</sup> Como ya se percibía en el texto del FJ 3 del Auto 616/1984, de 31 de octubre, del propio TCE: «El recurrente basa su pretensión en el carácter aconfesional del Estado proclamado en el art. 16.3 de la Constitución, según el cual “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Para el recurrente, esta norma habría sido vulnerada en perjuicio suyo porque el Estado compró un edificio integrado por una iglesia, algunas dependencias también dedicadas a servir o facilitar el culto y dos dependencias que el recurrente tenía arrendadas para almacén de alimentos de los que el recurrente es comerciante al por mayor. El edificio fue afectado por el Ministerio de Defensa a parroquia católica de las Fuerzas Armadas, y siendo necesarios a ese fin los locales arrendados se procedió al desahucio del recurrente. Entiende éste que es esa afectación a un culto religioso lo que vulnera el art. 16.3. Pero este artículo también dice que “los Poderes Públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las correspondientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”, de donde se infiere, sin necesidad de entrar aquí en mayores precisiones sobre el particular, que **la aconfesionalidad del Estado Español no supone una total incomunicación entre él y las diversas confesiones religiosas**, especialmente la Católica, **y que en las relaciones de cooperación antes citadas puede encontrarse la prestación de asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas, asistencia que “no sólo no determina lesión constitucional, sino que ofrece por el contrario la posibilidad de hacer efectivo el derecho al culto de los individuos y comunidades”** (STC 24/1982, de 13 de mayo fundamento jurídico 4)».

<sup>53</sup> «El hecho de que el Estado preste asistencia religiosa católica a los individuos de las Fuerzas Armadas no sólo no determina lesión constitucional, sino que ofrece, por el contrario, la posibilidad de hacer efectivo el derecho al culto de los individuos y comunidades. No padece el derecho a la libertad religiosa o de culto, toda vez que los ciudadanos miembros de las susodichas Fuerzas son libres para aceptar o rechazar la prestación que se les ofrece; y hay que entender que asimismo tampoco se lesiona el derecho a la igualdad, pues por el mero hecho de la prestación en favor de los católicos no queda excluida la asistencia religiosa a los miembros de otras confesiones, en la medida y proporción adecuadas, que éstos puedan reclamar fundamentalmente, de suerte que el Estado que desoyera los requerimientos en tal sentido hechos incidiría en la eventual violación analizada» (STC 24/1982, FJ 4).

<sup>54</sup> «...es de apreciar que la propia formulación constitucional de este derecho permite afirmar que las comunidades con finalidad religiosa, en su estricta consideración constitucional, no se identifican necesariamente con las asociaciones a que se refiere el art. 22 de la Constitución. Una comunidad de creyentes, iglesia o con-

y con la efectividad y operatividad de sus límites. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Constitucional define el ordenamiento español como aquel «*en el que cobran especial vigor los derechos y libertades públicas, y de modo singular, la libertad más íntima y personal, como la libertad religiosa y de culto, cuya garantía proclama el art. 16.1 de la Constitución*»<sup>55</sup>.

Ello exige al Estado y a los poderes públicos, por encima de cualquier utilización hipertrofiada del recurso a la laicidad como coartada limitadora del ejercicio de libertad religiosa, una actitud de abstención o neutralidad respecto a las creencias religiosas y a su práctica personal y social; obligación que se adviera, según el Tribunal, en el mandato constitucional dirigido, sobre todo, a los mismos poderes públicos de que *ninguna confesión tendrá carácter estatal*; es decir, respecto al hecho religioso, el texto constitucional exige al Estado una *neutralidad pasiva*, de abstención, de suspensión de juicio, no una actitud *militante* a favor o en contra de una determinada o determinadas confesión o confesiones religiosas. El Estado, pues, o la Administración Pública, han de ser consecuentes y extremadamente delicados con su incapacidad, constitucionalmente establecida, para emitir juicio de valor alguno sobre el fenómeno religioso<sup>56</sup>. Ahora bien, la actitud del Estado y los poderes públicos ha de ser completamente distinta y totalmente positiva cuando se trata de las personas, de sus ciudadanos, pues, en este supuesto, el artículo 9.2 CE «*impone a los poderes públicos una directriz de actuación favorecedora de la libertad del individuo y de los grupos en que se integra, y creadora de las adecuadas condiciones para que tales libertades sean reales y efectivas, y no meros enunciados carentes de real contenido*». Neutralidad frente al hecho y positiva promoción del ejercicio y práctica de sus creencias por lo que respecta a los individuos.

Reiterando la doctrina sentada por la STC 177/1996, el Tribunal vuelve a calificar nuestro ordenamiento como *aconfesional* o de *laicidad positiva*, en razón de que configura un sistema de relación entre el Estado y las Confesiones religiosas que impide, en nuestra sociedad, cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales<sup>57</sup>. Así pues, el TC

---

fesión no precisa formalizar su existencia como asociación para que se le reconozca la titularidad de su derecho fundamental a profesar un determinado credo, pues ha de tenerse en cuenta que la Constitución garantiza la libertad religiosa “sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley” (art. 16.1 C.E.). Por ello mismo, como derecho de libertad, la libertad religiosa no está sometida a más restricciones que las que puedan derivarse de la citada cláusula de orden público prevista en el propio art. 16.1 de la Constitución» (FJ 5).

<sup>55</sup> FJ 7.

<sup>56</sup> Por ningún concepto y desde fundamento jurídico alguno puede el Estado sentirse competente «para realizar una actividad de control de la legitimidad de las creencias religiosas de las entidades o comunidades religiosas, o sobre las distintas modalidades de expresión de las mismas, sino tan solo la de comprobar, emanando a tal efecto un acto de mera constatación que no de calificación, que la entidad solicitante no es alguna de las excluidas por el art. 3.2 L.O.L.R., y que las actividades o conductas que se desarrollan para su práctica no atentan al derecho de los demás al ejercicio de sus libertades y derechos fundamentales, ni son contrarias a la seguridad, salud o moralidad públicas, como elementos en que se concreta el orden público protegido por la ley en una sociedad democrática, al que se refiere el art. 16.1 C.E. (...) hemos de concluir que, mediante dicha actividad de constatación, la Administración responsable de dicho instrumento no se mueve en un ámbito de discrecionalidad» (FJ 8). Puede verse también el FJ 10.

<sup>57</sup> Con gran sencillez y claridad expone el Profesor Llamazares, comentando la calificación de *positiva* que el TC atribuye a la laicidad que puede derivarse del artículo 16.3 CE, lo que este calificativo significa en relación con la laicidad tal como es asumida por el ordenamiento francés: «En el art. 2 de la ley de Separación de 1905 se

entiende la laicidad en cuanto equivalente a *aconfesionalidad* o *neutralidad* y quizás por ello la matiza y califica como *positiva* en orden, sobre todo, a evitar cualquier sentido anti o contra-religioso dentro de la rica historia y problemática polisemia de este término<sup>58</sup>. Y es lógico que así sea, puesto que en el texto de las distintas sentencias y autos del TCE lo que prima, por encima de cualquier otra cuestión, es, sin duda alguna, *el valor de la libertad*.

Esta laicidad *positiva*, o *aconfesionalidad*, o *neutralidad*, en palabras del propio TCE, del Estado tiene su razón de ser y justificación constitucional en cuanto que se constituye en garantía institucional protectora y promotora de la libertad religiosa, con todas las exigencias y connotaciones que el ejercicio de tal derecho implica en una sociedad *pluralista*, en cuanto que el *pluralismo* se erige no sólo en principio constitucional, sino que es asumido como *principio informador* del propio ordenamiento. El principio *libertad*, concretado por lo que respecta a esta sede en *libertad religiosa*, es un principio o valor más en consonancia con el pluralismo que la propia idea de laicidad, a no ser que se la adjetive como *positiva*. Situación que, como ha señalado el propio TCE, nos sitúa más en el ámbito de la *neutralidad* o *aconfesionalidad* que en el de la laicidad propiamente dicha. El pluralismo se compadece, sobre todo y de manera especial, con las *sociedades abiertas*, dinámicas, progresivas.

Libertad, pluralismo, igualdad y neutralidad no son, pues, valores o principios que hayan de ser interpretados o aplicados de forma instrumental o relativa respecto a la

---

dicen dos cosas, aparte de formular el principio de separación: Se establece como *norma general* la prohibición de la cooperación: La República no financia ni mantiene a ningún culto. Regla general que se flanquea con una excepción. Esa financiación es posible o admisible en los casos de asistencia religiosa en hospitales, prisiones, establecimientos públicos en régimen de internado, etc. «Aquí están las diferencias con el modelo español. En él, por silencio, no se establece prohibición alguna para la cooperación, salvo, claro está, que entre en contradicción con alguno de los elementos de la laicidad: la separación sin confusión y la neutralidad. Eso por un lado. Por otro, los supuestos de cooperación que en el modelo francés aparecen como meramente *permitidos*, en el modelo español se muestran como casos en los que la cooperación es constitucionalmente *obligada*. «No me parece sea necesario insistir en el significado de la calificación de la laicidad de la Constitución española como *positiva*. Donde la laicidad francesa dice no, la española dice sí; donde aquella admite la mera posibilidad, la española impone la obligatoriedad. «La laicidad francesa responde, en buena medida, al Estado liberal, la laicidad española al Estado social» (D. Llamazares Fernández, «Libertad de conciencia y laicidad en la Constitución Española de 1978», en J. Ferreiro Galguera (coord.), *Jornadas Jurídicas sobre Libertad Religiosa en España*, Ministerio de Justicia, Madrid 2008, 141).

<sup>58</sup> **Con cierta frecuencia, en el discurso jurídico y político, se pierde de vista que la palabra laico/laicidad ha tenido en nuestra cultura**, nótese que hemos especificado en nuestra cultura tal como nos ha llegado y conforme a la experiencia que de ella tenemos, un origen religioso o más precisamente cristiano, no estando muy lejos éste del dualismo inaugurado y urgido por el cristianismo en la novedad de su comprensión de la relación entre la fe evangélica y las realidades temporales. No es sencillo determinar con precisión el origen literario y cultural de este término. Ya en los poemas homéricos, *Laós* significa prevalentemente la porción más numerosa del pueblo, es decir, la de los súbditos o subordinados. Aplicado a la milicia, suele utilizarse para designar a los soldados y guerreros por oposición a sus jefes; y, en relación a la sociedad civil, se utiliza para designar al vulgo, los ciudadanos o miembros del pueblo llano, por oposición a las autoridades o gobernantes. En algunos documentos griegos no cristianos, el adjetivo *laikós* se utiliza para designar lo público en su sentido más amplio, en cuanto se halla al alcance de cualquiera y, por ello, no reservado a los gobernantes, ni a los funcionarios, ni a los mandos militares. Significación parecida reflejan ciertos papiros que atribuyen este adjetivo a cosas que por ser laicas significa que están a disposición de cualquier persona perteneciente al vulgo popular, aun cuando se trate de tierras o inmuebles cuya nuda propiedad sea del faraón. En un Decreto de Ptolomeo II Filadelfo, de mediados del s. III a. C., sobre la situación jurídica de los esclavos en Siria y Fenicia, *laikós* es sinónimo de indígena, nativo de un país vencido administrado por un vencedor. También se utiliza, en otros contextos, para designar un tipo de impuesto, la *laiké syntaxis*. De nuevo, la significación de fonde prevalente de esta palabra

laicidad como si ésta fuese el principio superior al que han de tender aquellos o una especie de analogatum princeps desde el que determinar y precisar hasta donde han de llegar o extenderse los primeros. Bien al contrario, la laicidad no se plantea ni en el texto ni en la jurisprudencia constitucionales como característica, principio o valor de la comunidad política o social, sino como límite de la actuación del Estado respecto a la proyección social y pública del ejercicio de la libertad esencial que acompaña al y, a su vez, deriva del acto de fe. La laicidad, pues, no puede ser considerada como instrumento en manos del Estado utilizable como medio o coartada para limitar la libertad religiosa o para dar cobertura de legalidad democrática a posibles situaciones de disimulada mera tolerancia de lo religioso, puesto que la laicidad, entendida desde los parámetros de las sociedades democráticas, no es otra cosa sino límite y garantía que protege a la persona, en el ejercicio de su libertad religiosa, ideológica y de conciencia, frente al posible intervencionismo de un Estado ético o ideológico. El Estado laico, pues, es aquel que se reconoce incompetente en todo lo que afecta y se refiere a la religión y a sus manifestaciones e implicaciones personales o sociales, públicas o privadas; y, en su consecuencia, asume una actitud de positiva neutralidad respecto al fenómeno religioso en orden a garantizar, proteger y promocionar la libertad de aquellos de sus ciudadanos que profesan una determinada fe religiosa<sup>59</sup>.

es la de público, que afecta a todos o que está al alcance de cualquiera. En otro contexto, Aristéneto, mediocre comediógrafo del s. V d. C., utiliza el substantivizado *laikai* -las públicas- para designar a las prostitutas. Las escasas veces que este término aparece en la literatura judía en lengua griega conserva su significación de vulgar, popular, público. En la literatura cristiana, se encuentra por primera vez, indubitadamente testimoniado, en la carta que a finales del s. I escribió S. Clemente Romano a los Corintios y no vuelve a ser utilizado hasta Clemente de Alejandría (n. 150) y Tertuliano (n. 155), apareciendo ya en dos idiomas: griego (*laikós*) y latín (*laicus*). Así como en Clemente tiene el término *laikós* siempre un valor adjetival, en Tertuliano, por el contrario, es siempre asumido como sustantivo y en un preciso sentido técnico. La irrupción y generalización de este término en el ámbito del cristianismo y, como lógica consecuencia, en la cultura occidental ocurre en las últimas décadas del siglo II, conservando desde entonces el significado con que fué acuñado, sobre todo, por Tertuliano y Orígenes. Es obligado recordar que la palabra *laico* deriva del griego *laós* que significa pueblo y que, por tanto, laico no significaría otra cosa que *perteneciente al pueblo o ciudadano*. Así pues, *laico* entra a nuestra cultura como sinónimo de creyente que perteneciendo al Pueblo de Dios que es la Iglesia, sin embargo no forma parte de su jerarquía. Paradójicamente, a partir del revolucionario separatismo Iglesia-Estado nacido de la Ilustración, laico comienza a significar lo opuesto; es decir, laico es equivalente a no perteneciente a la Iglesia, apartándose también de su significado original no cristiano de popular o público. De este modo, se entiende por laico a quien plantea su vida y su acción al margen o contra la dimensión o aspectos religiosos de la vida. A partir de este momento, presentarse como laico significa haber sobrepasado la línea que separa y divide a los que desarrollan lo personal y lo social como una prolongación vital de sus concepciones religiosas de quienes, aun sin negar la existencia de lo religioso, reducen de tal modo lo religioso al ámbito de lo privado que no le reconocen ningún tipo de incidencia o influencia en el ámbito de la sociedad, sea desde el punto de vista político, jurídico o cultural. Donde laico puede equipararse a público, pero con exclusión de lo religioso de cualquier protagonismo público. Para un acercamiento histórico a la complejidad significativa de este término, puede verse M. GUERRA GÓMEZ, *El laicado masculino y femenino*, EUNSA, Pamplona 1987, 21-104, así como la interesante bibliografía que ofrece en las páginas 20 y 21.

<sup>59</sup> «La neutralidad exige que el Estado, las instituciones públicas y sus titulares, con independencia de sus propias creencias y convicciones, actúen en el cumplimiento de su función evitando cualquier atisbo de discriminación, positiva o negativa, entre los ciudadanos como consecuencia de que sus creencias o convicciones sean unas u otras... Una cosa es que el Estado no se identifique con las diversas creencias y convicciones de sus ciudadanos y otra muy distinta que ignore que existe esa diversidad *ante la que no puede ser indiferente*. No debe olvidarse que el pluralismo es proclamado en el art. 1.1 de nuestra Constitución como uno de los valores superiores del ordenamiento que, por tanto, el Estado debe respetar, defender y promover, *fomentando las condiciones de libertad que hacen posible ese pluralismo*» (D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Libertad de conciencia y laicidad...*, cit., 132 y 133-134). La cursiva es nuestra.

## 6. Laicidad en sociedades abiertas: ¿hacia un futuro de y en libertad?

Ante el temor o prevención de que el término *laicidad* pudiera ser interpretado como equivalente a anti o contra-religioso, se ha venido, sobre todo en los últimos años, adjetivándolo con distintos calificativos a fin de hacerlo más creíble o asumible por quienes sospechan que las posturas que encubre ese sustantivo buscan en realidad la desaparición de cualquier vestigio religioso en la esfera pública. Por ello, desde los ambientes más diversos y desde las más variadas instancias se ha presentado la laicidad como *positiva, neutra o sana*, buscando, de este modo, describir y perfilar el marco en que ha de advenirse la actitud y *actividad* de los poderes públicos en relación al hecho religioso; pero, sobre todo, cara a las personas que profesan una determinada fe o creencia religiosa. Del mismo modo, en los mencionados o parecidos términos, se han expresado y manifestado peritos y jurisprudentes e incluso significativos y relevantes eclesiásticos. Sin embargo, y aunque en esta sede, dadas las premisas metodológicas exigidas por el propio título que encabeza estas páginas, haya de limitarme a esbozar un breve apunte, me atrevo a insistir en un nuevo calificativo o conceptualización del polisémico *laicidad* que, en mi opinión, se aviene mejor con el modelo de Estado definido y delimitado por el ordenamiento español, en el que el valor *libertad* ha de primar absolutamente sobre la laicidad. Estimo más adecuado con nuestro entorno constitucional, caso de que se insistiese en el uso del término laicidad, hablar de *laicidad abierta* como característica y propiedad del Estado que se conforma en y a partir de una comunidad política referente de una sociedad abierta, según los parámetros de Popper y Bergson, marco en el que, estimamos, ha de encuadrarse la Constitución Española.

Se trata, por tanto, de una laicidad que no se identifica y define por la simple y radical, aunque disimulada, oposición a tal o cual doctrina o institución religiosa, o bien a todas ellas, sino que se presenta como manifestación de solidaridad, de igualdad, de valores democráticos y de cualesquiera otros propios y específicos del ser humano, en diálogo permanente con todas las demás opciones y concepciones filosóficas o ideológicas<sup>60</sup>.

Las coordenadas fundamentales en que se desenvuelven las sociedades abiertas son la *libertad* y el *pluralismo* que, a su vez, fomentan y provocan la continua relación e intercambio de personas y grupos. La sociedad abierta, pues, se presenta como lo más opuesto a los grupos cerrados, de la clase o características que sean, a las castas, a los ghetos, a las diferencias accidentales elevadas a esenciales, al predominio de las ideo-

<sup>60</sup> «... si sono sviluppate due diverse concezioni di neutralità statale: da un lato quella distanziante, realizzata esemplarmente dalla laicità francese –non invece nella laicità turca, che non è altro che un islam amministrato statualmente–. Dall'altra parte la concezione della neutralità aperta, comprensiva, che troviamo in Germania... La differenza tra i due concetti non è semplicemente formale e si manifesta soprattutto quando elementi spirituali-religiosi e politico-mondani si trovano a convivere. Essi sono presenti laddove una religione non si limita alla venerazione di Dio in forma di liturgia o di culto, ma comprende anche la vita nel mondo e una serie di comandamenti, com'è il caso della religione cristiana, ma pure dell'islam e dell'ebraismo. La neutralità distanziante configura dunque l'ordinamento giuridico in modo puramente secolare e respinge gli aspetti religiosi come irrilevanti e privati; la neutralità aperta, invece, cerca una mediazione, nel momento in cui, fin dove ciò è compatibile con gli scopi secolari dell'ordine statale, viene assunta nell'ordinamento giuridico la possibilità di condurre una vita conforme alla religione anche negli ambiti pubblici» (W. BÖCKENFÖRDE, "Lo stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI, en G. E. RUSCONI (ed.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bolonia 2008, 34). La cursiva es nuestra.

logías sobre las personas... El Estado, pues, en una sociedad abierta no va más allá de ser, siempre que su misma estructura, conformación y funcionamiento sean asimismo abiertos y plurales, no burocratizados, *árbitro y garante de libertad y pluralismo*<sup>61</sup>.

A su vez, en las sociedades abiertas, la *igualdad*, es una realidad o *valor transversal necesario* que garantiza la justicia en el ejercicio de la libertad y asegura el pluralismo en el respeto y protección de individuos y grupos. Sólo en las sociedades cerradas se absolutiza la igualdad hasta el extremo de utilizarla como coartada del poder para, en aras de la no discriminación, reducir o constreñir la libertad y minimizar el pluralismo, solapando y sofisticando bajo apariencia de igualdad la preeminencia de una determinada ideología que, sin duda, abocaría a una laicidad *cerrada* a cuyos intereses acabarían sometiéndose pluralismo, libertad y, por supuesto, la propia igualdad.

La conceptualización jurídica del derecho de libertad religiosa, en sentido moderno, se formó y cuajó como respuesta de los ciudadanos libres ante la asfixia de la libertad de las confesiones protestantes en aquellas naciones donde, por su prevalencia como confesiones mayoritarias, el Estado asumía competencias íntegras y exclusivas en la ordenación jurídica de todo lo relacionado con la expresión o manifestación social de la fe. Competencias que jamás fueron reconocidas al Estado por parte de las comunidades católicas. Sólo el Cristianismo, desde sus propios orígenes, insistió, frente a lo que puede considerarse una constante en la fundamentación religiosa de las primitivas formas políticas y culturales, en la diferencia y autonomía de la Iglesia frente al Estado, debido precisamente al origen histórico-divino de aquella. De este modo nació el dualismo cristiano o, lo que es lo mismo, una concepción paralela de dos ámbitos, profano y espiritual, supremos e independientes en sus respectivas esferas. Sin embargo, no siempre a lo largo de la historia se ha mantenido esta deseada independencia, no excluyente de una positiva colaboración, entre Estado e Iglesia. Situación que, en muchos momentos,

---

<sup>61</sup> Neutralidad y fomento y respeto del pluralismo en la sociedad española son, según reciente sentencia del Tribunal Supremo, son principios que no sólo no deben ser sobrepasados en ningún momento por los poderes públicos, sino que deben ser principios informadores y determinantes de la actuación del Estado. La neutralidad ideológica a que viene obligado el Estado le proscribire, por ejemplo, todo intento de adoctrinamiento ideológico sobre los ciudadanos o de imposición de determinados valores. Por el contrario, el Estado, cuando así sea necesario, deberá mantener ante los valores sociales, religiosos o personales una actitud rigurosamente objetiva, orientada exclusivamente a instruir o informar sobre el pluralismo realmente existente en la sociedad acerca de determinadas cuestiones que puedan ser objeto de polémica. En cuanto al derecho de libertad ideológica y religiosa, el Tribunal recuerda que está constituido básicamente *por la posibilidad reconocida a toda persona de elegir libremente sus concepciones morales o ideológicas y de exteriorizarlas, con la garantía de no poder ser perseguido o sancionado por ellas*. Precisamente y como consecuencia del pluralismo, consagrado como valor superior de nuestro ordenamiento jurídico, y del deber de neutralidad ideológica del Estado, queda absolutamente prohibido a las Autoridades públicas incurrir en cualquier forma de proselitismo. Así, por ejemplo, en lo que a la responsabilidad del Estado en la ordenación de la enseñanza obligatoria, las materias que éste califica como obligatorias no deben ser pretexto para tratar de persuadir a los alumnos sobre ideas y doctrinas que –independientemente de que estén mejor o peor argumentadas– reflejan tomas de posición sobre problemas en torno a los que no existe un generalizado consenso moral en la sociedad española. Pues, «en una sociedad democrática, no debe ser la Administración educativa –ni tampoco los centros docentes, ni los concretos profesores– quien se erija en árbitro de las cuestiones morales controvertidas. Estas pertenecen al ámbito del libre debate en la sociedad civil, donde no se da la relación vertical profesor-alumno, y por supuesto al de las conciencias individuales» (STS, 11 de febrero de 2009, FJ 10). Resulta interesante la lectura de toda la sentencia, especialmente los FJ 6 y el 10, ya citado.

provocó el sometimiento de la Iglesia a la soberanía del Estado dando origen, sobre todo después de la Reforma protestante, a la formación de Iglesias nacionales.

Fue precisamente la oposición, en sociedades religiosamente divididas, a esta concepción de Iglesia nacional, la que propició la formulación moderna del derecho de libertad religiosa que, primariamente, exige y garantiza la libertad del individuo para pertenecer, en plenitud de ejercicio de sus derechos, a confesión religiosa distinta de la oficial o bien a no pertenecer a ninguna (*dimensión positiva* del derecho), impidiendo, además, toda compulsión estatal en materia religiosa (*dimensión negativa* del derecho). A su vez, dada la estrecha vinculación existente entre el Estado y una determinada Confesión, el derecho de libertad religiosa impedía cualquier tipo de discriminación legal por el hecho de profesar una determinada fe religiosa o no profesar ninguna; es decir, el derecho de libertad religiosa establecía, en pasadas coyunturas históricas, y establece, en la actual, relación necesaria a la igualdad civil de todos los ciudadanos, al margen de su credo religioso. Debido a su concepción teológica de la dimensión jurídica de la Iglesia y a su inserción, al menos por lo que se refiere a Europa, en Iglesias nacionales o Iglesias de Estado, las Comunidades protestantes, sobre todo después de su experiencia en el Estado nazi, iniciaron una profunda renovación de su conciencia eclesial, urgiendo la necesidad de consolidar, en sus relaciones con el Estado, no sólo el respeto de la libertad religiosa sino también, y sobre todo, la *libertad de Iglesia*, o lo que es lo mismo, la aceptación por parte del Estado de la autonomía jurídica y estructural de las Confesiones religiosas en todo lo que respecta a su organización socio-comunitaria y a la manifestación pública, en cuanto comunidad, de su fe<sup>62</sup>.

El valor *libertad* ha de ser, pues, el determinante primario de la relación entre el Estado y sus ciudadanos creyentes junto con sus comunidades religiosas<sup>63</sup>. Desde la perspectiva de un Estado que respete y promueva verdaderamente este valor, la laicidad nunca puede ser presentada o asumida como valor o principio, sino que, en todo caso, sólo podrá ser invocada en razón de medio o instrumento para garantizar la *libertad*, la *igualdad* y el *pluralismo*: éstos sí, valores y principios supremos y señeros del ordenamiento. En caso contrario, la laicidad, apellídese como se la apellide, acabará asfixiando la *libertad*.

---

<sup>62</sup> Cf. A. CALVO ESPIGA, "El derecho en la Iglesia...", cit., p. 61-64; IDEM, "De nuevo sobre la naturaleza y lugar...", cit., p. 35-43.

<sup>63</sup> «È però anche vero che lo Stato democratico, proprio perchè democratico, non può dichiararsi indifferente alle convinzioni o fedi o credenze dei suoi cittadini, singoli o associati, non può vivere cioè in un limbo distaccato dai movimenti, dalle competizioni e dai conflitti che si manifestano nella sua base sociale o culturale; sotto questo profilo, tra lo Stato e la società civile si realizza una continua osmosi, tanto più efficace quanto più sono aperti i canali di comunicazione tra società e Stato, cioè, in definitiva, *quanto più lo Stato è democratico...* La laicità dello Stato democratico non poteva più essere edificata nè sul principio de una "religione laica", diversa o addirittura opposta alla religione o alle religioni professate dai cittadini» (F. TRANIELLO, "Peregrinazioni storiche della laicità", *Filosofia e Teologia*, 2, 2007, 247). La cursiva es nuestra.



**VENANCIO HONORIO CLEMENCIANO FORTUNATO**  
**EXPLICACIÓN DEL SÍMBOLO**  
(INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS)

*Carmelo Granado Bellido, sj*

*Sumario:* Venancio Fortunato, obispo de Poitiers, a finales del siglo VI y principios del VII, nos es conocido fundamentalmente por sus poemas, entre los que descuellan Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis y Vexilla regis prodeunt, como también los escritos en honor de la Virgen In laudem sanctae Mariae. En esta sede ofrecemos la traducción comentada de El Símbolo Apostólico, inspirado ampliamente en el importante comentario al Credo realizado por Rufino de Aquileya.

*Summary:* Venantius Fortunatus, Bishop of Poitiers, at the end of the Sixth century and the beginnings of the Seventh, is fundamentally known to us for his poems, among which excel Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis and Vexilla regis prodeunt, and likewise his writings in honour of the Virgin Mary, In laudem sanctae Mariae. In this paper we offer the translation and commentary of the Apostles's Symbol, inspired in the important commentary of the Creed carried out by Rufinus from Aquileya..

*Palabras clave:* Venancio Fortunato, Símbolo de los Apóstoles, Rufino de Aquileya.

*Key words:* Venantius Fortunatus, Apostles' Symbol, Rufinus of Aquileya.

Fecha de recepción: 4 julio de 2011

Fecha de aceptación y versión final: 8 agosto de 2011

## **1. Introducción**

La figura de Venancio Fortunato<sup>1</sup> es conocida fundamentalmente por sus poemas. Pocos son los datos que nos ha dejado acerca de sí mismo, aunque sí ofrece muchos datos acerca de los acontecimientos que ocurrían en sus días. La fecha de su nacimiento se suele colocar entre el 530 y el 540. Se ignoran las fechas de su ordenación sacerdotal y su consagración episcopal para la sede de Poitiers. Muere el 14 de diciembre del 603 ó 604. Nació

---

<sup>1</sup> La edición de referencia es la siguiente: VENANTII HONORI CLEMENTIANI FORTUNATI PRESBYTERI ITALICI *Opera poetica*, ed. Fridericus LEO, Monumenta Germanica Historica IV 1, Berolini 1881 [1961<sup>2</sup>]. Los textos que citaremos están tomados de la edición citada y son fácilmente localizables en ella. Cf. A. EBERT, *Geschichte der christlichen - lateinischen Literatur*, I, Leipzig 1874, 493ss.

en Duplavis (hoy Valdobbiadene, cerca de Treviso en el Véneto)<sup>2</sup>. Tenía un hermano<sup>3</sup> y una hermana de nombre Ticiania (¿Tatiana?)<sup>4</sup>. Su familia gozaba probablemente de una buena situación económica, si es que no pertenecía a la aristocracia, ya que recibe toda su formación en Rávena (del 553 a finales del 565). Allí, una vez concluidos los estudios propios de gramática y retórica, estudia jurisprudencia<sup>5</sup>, seguramente con la mira puesta en ocupar un puesto en la sede de la corte del rey goda Teodorico. En Rávena existía la mejor escuela de derecho después de la de Roma. Durante sus estudios en Rávena padeció una enfermedad ocular de la que le curó<sup>6</sup> san Martín y en agradecimiento al santo prometió ir a venerar su tumba en Tours. Dejada Rávena<sup>7</sup>, emprende un largo viaje<sup>8</sup> de más de dos años de duración hasta llegar hacia el 567-568 a Tours, en donde estuvo por muy corto espacio de tiempo. Resulta extraño tan largo viaje, si lo que pretendía era agradecer a san Martín de Tours el beneficio de su curación, que se entretuviera tanto en el camino y que, llegado a Tours, casi pasara de largo. Ya estaba en las Galias cuando el rey de Austrasia, Sigeberto, se casó con Brunegilda (566). Sigeberto le ayudó dándole un acompañante hasta Poitiers. En Poitiers fijó Fortunato su domicilio y permaneció allí hasta el resto de sus días<sup>9</sup>, vinculado al monasterio fundado por la reina Radegonda (518-587), huérfana del rey Bertario y esposa del rey Clotario, del que pronto enviudó. Radegonda rogó a V. Fortunato que no abandonara Poitiers. Radegonda había pedido a Justino II, emperador de Oriente, una reliquia de la cruz de Cristo que estaba custodiada en Constantinopla. Obtenida ésta, el monasterio se llamó a partir de entonces de la Santa Cruz. Para esta ocasión, Venancio Fortunato compuso los dos célebres himnos: *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis*<sup>10</sup>, y *Vexilla regis prodeunt*<sup>11</sup>.

Sin conocer con toda certeza la fecha de su ordenación sacerdotal, ésta tuvo lugar en torno al 576, pues Fortunato pierde la libertad de movimiento que hasta enton-

<sup>2</sup> *Vita Martini* IV 668-671: quizá en el año 535 (VENANZIO FORTUNATO, *Vita di san Martino di Tours*, Traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Palermo, Collana di Testi Patristici 52, Città Nuova Editrice, Roma 1985, 5). PABLO DIÁCONO, *Historia Langobardorum* II 13 (PL 95, 489s.): “se dice que nació en Duplavile...”.

<sup>3</sup> Cf. *Vita Martini* IV 670.

<sup>4</sup> Cf. *Carmina* XI 6,8.

<sup>5</sup> Cf. *Vita Martini* I 31-32. Hay autores que interpretan la *cotes iuridica* mencionada en este pasaje como juicio y capacidad crítica en materia de literatura.

<sup>6</sup> Se untó los párpados con el aceite de la lámpara que ardía sobre el altar de san Martín y recuperó la salud y de aquí su voto (*Vita Martini* I 44; IV, 686-701; *Carmina* VIII 1,21), aunque también podría tratarse no de una peregrinación, sino de una especie de vocación de juglar (*Carmina* Prefacio 4). Venancio nos recuerda a su amigo Félix, después obispo de Treviso, que fue curado también milagrosamente de la misma enfermedad ocular.

<sup>7</sup> La fecha de su marcha a las Galias hay que datarla antes de la invasión de Italia por los Longobardos (cf. PABLO DIÁCONO, *Historia Langobardorum* II 13).

<sup>8</sup> El largo viaje está descrito en la *Vita Martini* IV 630-685 y en el prefacio a los primeros siete libros de los *Carmina* §4: desde Ravenna a Aquileya, a Lienz, Innsbruck, Augsburg, Mainz, Metz, Köln, Trier, Verdun, Reims, Soissons, Paris, Tours, Aquitania, España, Braga, Poitiers.

<sup>9</sup> Cf. *Carmina* VIII 1,12-14.

<sup>10</sup> *Carmina* II 2. No confundir con el *Pange lingua* de santo Tomás que se canta en la Exposición del Santísimo.

<sup>11</sup> *Carmina* II 2. Cf. F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Wilhelm Fink Verlag, München 1975, 124.

ces poseía. Quien comienza a controlarle y a impedirle los desplazamientos de los que hasta entonces había gozado no era otro sino Maroveo, obispo de Poitiers, bajo cuya obediencia estaba como presbítero. Sabemos que el obispo Maroveo de Poitiers murió el 591 y que le sucedió Platón, archidiacono de la sede de Tours, pero que debió morir uno o dos años después. Venancio Fortunato fue su sucesor en Poitiers. Si como parece lo más probable recibió la consagración episcopal de manos de su amigo<sup>12</sup> Gregorio de Tours, y este murió el 17 de diciembre del 594, su consagración tuvo lugar en fecha muy próxima a la cercana muerte de su amigo.

Entre sus obras se encuentran los *XI libros de Poemas, Epístolas y Exposiciones*<sup>13</sup>. Se suele citar como *Carmina*, pues la mayor parte de la obra son composiciones poéticas, sin que falten algunos escritos en prosa, como algunas epístolas y las “homilías” sobre *El Símbolo Apostólico* y sobre *El Padre Nuestro*<sup>14</sup>, datables del período de su ministerio episcopal. De este período son también los poemas en honor de Santa María (*In laudem sanctae Mariae*), *Quem terra pontus aethera*<sup>15</sup> y otros que se le atribuyen. Para la composición del *Símbolo Apostólico* se inspiró en el comentario ilustre de Rufino de Aquileya sobre el Credo<sup>16</sup>, según iremos dejando constancia en las notas de nuestra traducción. Tanto las obras poéticas como las vidas de santos que se le atribuyen<sup>17</sup> están escritas “pedestri sermone”, es decir, con estilo vulgar<sup>18</sup>.

## 2. Texto del Símbolo<sup>19</sup>

1.- Meditando el compendio de toda la fe católica, en la que se muestra la totalidad de la fe y se declaran la igualdad del único Dios todopoderoso, a saber de la Trinidad Santa, y el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios: el cual, bajando del cielo de junto al Padre, por la salvación del género humano se dignó nacer de una virgen; en qué circunstancias y tiempo padeció, cómo el que había sido sepultado resucitó

<sup>12</sup> Le había dedicado muchos de sus escritos y Gregorio lo estimula para que publique.

<sup>13</sup> Una amplia y detallada presentación del contenido puede consultarse en YITZHAK HEN, *Venancio Fortunato*, en A. DI BERADINO (ed.) *Patrología IV del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*, BAC 605, Madrid 2002, 394-420, espec. 399-405.

<sup>14</sup> Cf. S. COSTANZA, *La quarta petizione in Venanzio Fortunato*, ‘Convivium Dominicum’, *Centro di Studi sull’Antico Cristianesimo*, Catania 1959, 87-97.

<sup>15</sup> *Carmina* VIII, 4.

<sup>16</sup> Cf. para las citas mi edición «Rufino de Aquileya. Explicación del Símbolo de la Fe (Introducción, traducción y notas)», *Communio* (Sevilla) 35/2, julio diciembre 2002, 265-358. Cf. F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, vol. I *Die Grundgestalt des Taufsymbols*, J.C. Hinrichs’che Buchhandlung, Leipzig 1894, 130-132: Kattenbusch indica que Venancio depende totalmente de Rufino y que no tiene ni un solo pensamiento propio (pág. 131). “Der Text des Venantius darf aus der Symbolgeschichte vielmehr verschwinden” (pág. 132)

<sup>17</sup> Vidas de San Martín de Tours, de san Hilario, san Germán, san Albino, san Paterno, san Marcelo, san Severino, santa Radegonda.

<sup>18</sup> Cf. F. LEO, *Venantii Honori Clementiani Fortunati presbyteri italici Opera Poetica*, Berolini 1881, págs. V y XXIV.

<sup>19</sup> El texto del Símbolo se encuentra en la edición citada (nota 1), 253-258.

y con su misma carne subió a los cielos, está sentado a la derecha del Padre y ha de venir como juez; de qué manera dio el perdón de los pecados a los renacidos mediante el santo bautismo, y cómo ha de acontecer finalmente la resurrección del género humano en la misma carne<sup>20</sup> para la vida eterna. Dado que en el Símbolo se contienen muchas cosas en pocas palabras, hemos de moderar bastante nuestra exposición, de modo que la concisión del lenguaje no impida comprender su sentido ni que por ser prolijos se genere hastío.

2.- Así pues, con la resurrección de Cristo y su ascensión al cielo, y una vez enviado el Espíritu Santo, se le concedió a los apóstoles el don de lenguas y estando ellos todavía en un mismo lugar compusieron entre todos este símbolo, diciendo cada uno lo que sentía, de modo que al separarse unos de otros predicaran en todas las naciones de igual manera esta regla [de fe]<sup>21</sup>.

3.- Así pues, símbolo en griego significa colación, porque ellos entre todos lo compusieron con finalidad salvífica con ayuda del Espíritu Santo. También se llama señal, porque mediante ella se indica quién cree rectamente<sup>22</sup>. Por tanto, a todos los que creen lo que está contenido en el Símbolo les está preparada mediante las buenas obras la salvación del alma y la vida eterna.

<sup>20</sup> La resurrección tiene lugar “en la misma carne” *in carne ipsa*, cf. § 39: *caro ipsa*.

<sup>21</sup> “Nuestros mayores nos transmiten que, después de la ascensión del Señor, cuando por la venida del Espíritu Santo se posaron sobre cada uno de los apóstoles lenguas de fuego para que hablasen múltiples idiomas distintos, de modo que ninguna nación extranjera ni ninguna lengua bárbara les pareciera inaccesible y excluida, el Señor les dio la orden de ir a cada una de las naciones para predicar la palabra de Dios. Y así habiéndose de separar unos de otros establecen antes en común la norma de predicación que tendrían, no fuera que separados unos de otros expusieran cosas distintas a los que invitaban a creer en Cristo. Reunidos, pues, todos en un lugar y llenos del Espíritu Santo, poniendo en común lo que cada uno sentía, componen este breve sumario de su predicación futura, como hemos dicho, y establecen que se habría de dar esta regla a los creyentes” (RUFINO DE AQUILEYA, *Explicación del Símbolo de la Fe* 2: 289-290). La leyenda de esta composición en común del Símbolo de los Apóstoles comienza en el siglo IV. Decir que el modo de composición en común no corresponde a lo ocurrido históricamente, no significa privar al Símbolo de su valor histórico que, al confesarlo, nos remite y vincula con la fe cristiana, que tiene su origen en Cristo, y con su transmisión apostólica. Sobre este tema cf. H. DE LUBAC, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris 1970 <sup>2</sup>, 23-59: «Histoire d’une légende» (existe trad. castellana).

<sup>22</sup> “*Símbolo* en griego puede significar *señal* y *colación* es decir, lo que varios ponen en común. Justo lo que hicieron los apóstoles en estas palabras, al poner en común lo que cada uno de ellos sentía. Se llama indicio o señal precisamente porque en aquel tiempo, como también el apóstol Pablo dice y se narra en los Hechos de los Apóstoles, muchos de los judíos circuncisos fingían ser apóstoles de Cristo y salían a predicar por deseo de algún lucro o por llenarse el estómago, cierto que mencionando a Cristo, pero sin anunciarlo conforme a las líneas íntegras de la tradición. Precisamente por eso pusieron esta señal, por la que se pudiese reconocer quién predicaba a Cristo verdaderamente según las reglas apostólicas. Por último, dicen también que en las guerras civiles se observa esto, porque como la forma de las armas es la misma y el sonido de la palabra es el mismo, las mismas las costumbres y las normas de hacer la guerra, para que no se produzca subrepticamente fraude alguno, cada general da a sus soldados *symbola* secretos que en latín reciben el nombre de señales o contraseña, de modo que si por casualidad ocurre que se duda de alguno, al preguntarle por el símbolo, se descubre si es enemigo o compañero” (Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Explicación del Símbolo de la Fe* 2: 291-292).

#### 4.- Creo en Dios Padre todopoderoso

Al principio se pone el espléndido fundamento del testimonio de la fe, porque podrá salvarse quien crea rectamente acerca de la salvación, según predica el Apóstol: *Es necesario que quien se acerca a Dios crea*<sup>23</sup>, y también: *Con el corazón se cree para (conseguir) la justicia*<sup>24</sup>; también: *He creído, por eso he hablado*<sup>25</sup>, o aquello: *El justo vive de la fe*<sup>26</sup>, y: *Si no creéis, no comprenderéis*<sup>27</sup>.

5.- Incluso en las cosas humanas no se empieza obra alguna, si no se cree que cada trabajo se llevará a buen término<sup>28</sup>. Por la misma razón, hay que creer en Dios, que es quien concede tanto la vida presente como la futura.

6.- Ahora bien, Dios es el nombre de la sustancia eterna o del temor divino<sup>29</sup>. Pues Dios existe sin principio ni fin, es simple, incorpóreo, inabarcable.

7.- Cuando oyes que se le llama Padre, debes reconocer que tiene un Hijo verdaderamente engendrado<sup>30</sup>, al igual que se llama poseedor el que posee algo y señor el que domina sobre alguien. Por tanto, Dios Padre es la expresión de un misterio escondido, y el Verbo es verdaderamente su Hijo, espejo, impronta<sup>31</sup>, imagen viviente del Padre

<sup>23</sup> Hebr 11,6.

<sup>24</sup> Rom 10,10.

<sup>25</sup> 2 Co 4,13; Sal 115,1.

<sup>26</sup> Rom 1,17; Hab 2,4; Gal 3,11; Hb 18,38.

<sup>27</sup> Is 7,9.

<sup>28</sup> “Así pues, se pone en primer lugar la palabra *creo*, como dice también el apóstol Pablo escribiendo a los Hebreos: *En efecto, ante todo es necesario que el que se acerca a Dios crea que existe y que es remunerador de los que creen en él*. Es más, también el profeta dice: *Si no creéis, no entenderéis*. Por tanto, para que se te abra la puerta de la inteligencia, rectamente profesas en primer lugar que crees, pues nadie se embarca en una nave y encomienda su vida a las profundas aguas del mar, si antes no cree poder salvarse; ni el agricultor entierra las semillas en los surcos ni las siembra a voleo sobre la tierra, si no cree que vendrán las lluvias y que también habrá el calor tibio del sol con lo que la tierra caldeada produzca y alimente con vientos favorables una mies de abundante grano. En fin, no hay nada que pueda llevarse a cabo en la vida, si antes no le precede la fe. Por tanto, ¿de qué admirarse si al acercarnos a Dios antes que nada profesamos creer, cuando sin esto no se puede pasar ni la vida misma de cada día? Hemos expuesto estas ideas al principio, porque los paganos suelen objetarnos que nuestra religión, en cuanto escapa a explicaciones puramente racionales, se funda en la sola persuasión de creer; y por eso hemos mostrado que nada puede llevarse a cabo ni mantenerse en pie, si no precede la fuerza de la fe. Finalmente, también se contrae matrimonio, porque se cree en la posteridad venidera; y los jóvenes se entregan al aprendizaje de las artes, porque se cree que la ciencia de los maestros ha de pasar a los discípulos; y uno solo asume las insignias del imperio en tanto que cree que las naciones y los pueblos y que incluso el ejército armado le obedecerá. Y si nadie emprende ninguna de estas cosas, sin antes creer que acontecerán, ¿cómo no se va a llegar mucho más al conocimiento de Dios mediante la fe?” (RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 295-296).

<sup>29</sup> En RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 4 no se hace mención del temor divino.

<sup>30</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 4: 297: “Cuando oyes la palabra *Padre*, entenderás que se trata del Padre del Hijo. Este Hijo es la imagen de la sustancia antes mencionada. En efecto, como nadie se dice señor, si no tiene posesiones o un siervo sobre el que dominar, y como nadie se dice maestro, si no tiene un discípulo, así tampoco puede uno en absoluto llamarse padre, sino teniendo un hijo”.

<sup>31</sup> Heb 1,3.

viviente, en todo semejante al Padre, engendrado también con la divinidad de su misma naturaleza, igual en todos los aspectos al que lo engendró<sup>32</sup>.

8.- Que no se investigue cómo engendró al Hijo. Eso no lo saben ni los ángeles y se le oculta a los profetas. Por eso se dijo: *¿Quién pudo contar su generación?*<sup>33</sup>. Este origen secreto sólo lo conoce juntamente con su propio Hijo el que lo engendró.

9.- No hemos de discutir sobre Dios, sino creer en Él<sup>34</sup>, ya que en nosotros mismos desconocemos lo que sentimos, a saber, cómo la sabiduría engendra el talento, el entendimiento el consejo o nuestra mente la palabra<sup>35</sup>.

10.- En resumen, nos basta con saber que la luz engendró el resplandor<sup>36</sup>, como testimonia el profeta: En el esplendor de los santos, de mis entrañas antes del amanecer te engendré<sup>37</sup>. Y aquel otro pasaje: *Éste es nuestro Dios y no pensarás en otro junto a él*<sup>38</sup>, y a continuación: *Apareció en la tierra y moró entre los hombres*<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> La semejanza del Hijo en relación al Padre no es simplemente una semejanza moral, pues esta no sería diversa de la que tenemos nosotros y que podemos perder. La semejanza del Hijo es total en todos los aspectos y, por lo mismo, también en la única divinidad de la misma naturaleza paterna proporcionada al ser (eternamente) engendrado por el Padre. De aquí que se trate de una igualdad absoluta con todas las características propias de la divinidad.

<sup>33</sup> Is 53,8. La historia de la interpretación de este pasaje es interesante. Ya Ireneo de Lyon (*Adv Haer* II 28, 4-6), frente a las peregrinas y exacerbadas elucubraciones de los gnósticos sobre el interior de Dios, mantiene una actitud más bien negativa sobre el conocimiento de las procesiones divinas y aduce precisamente el pasaje de Is 53,8 (en la versión de los LXX). ¿Pero puede el hombre conocer la vida de Dios, a Dios por dentro? Sabemos de Dios lo que Dios nos ha revelado, pero no podemos conocer el modo como se lleva a cabo el misterio íntimo de Dios, su pluralidad intradivina. Diversa es la interpretación que da Tertuliano de ese mismo pasaje, pues lo aplica a la encarnación virginal del Verbo con lo que se abre al teólogo un camino para abordar el tema de las procesiones en Dios, posibilitado por ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y estar animado en su mismo ser del mismo Dios, de modo que conociendo como actúan las facultades espirituales del hombre se puede hacer una aplicación a las personas divinas (*Adversus Praxean* 5,2-6). Tertuliano, al aplicar Is 53,8 a la generación humana del Verbo encarnado (*Adv. Jud.* 13,22; *Adv. Marc.* III 7,6), queda libre para investigar la generación divina del Verbo. Interpretación muy distinta es la llevada a cabo por el Sínodo de Sirmio del 357, calificado de blasfemia por Hilario de Poitiers (*De Synodis* 10: *PL* 10,486), que basándose en dicho pasaje pretende hacer valer un *agnosticismo* respecto a la generación del Hijo, para separarlo lo más posible del Padre y convertirlo en una criatura creada de la nada.

<sup>34</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 4: 299: “Y si puedes investigar cada una de estas cosas, ten aún presente que el misterio de la generación divina es tanto más diferente y más eminente, cuanto el creador es más poderoso que las criaturas, cuanto el artífice más excelente que su obra, cuanto aquél que existe siempre es más noble que aquél que empezó a existir de la nada. En una palabra, se trata de creer, y no de discutir, que Dios es Padre de su único Hijo, nuestro Señor. En efecto, no es lícito al esclavo discutir sobre el nacimiento del amo”.

<sup>35</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 4: 300: “En efecto, Dios es verdadero Padre, como que es Padre de la Verdad, no creando algo desde fuera, sino engendrando al Hijo de aquello que él mismo es, a saber, en cuanto sabio engendrando la sabiduría, en cuanto justo la justicia, en cuanto eterno al eterno, en cuanto inmortal al inmortal, en cuanto invisible al invisible, en cuanto luz al resplandor, en cuanto mente a la palabra”.

<sup>36</sup> El tema de la luz es muy pronto usado en la historia del pensamiento cristiano para expresar la generación eterna del Hijo de Dios. No hay luz sin resplandor. Si Dios es la luz, su Hijo es su resplandor. Si la luz es eterna, también lo es su resplandor. Con esta formulación se encuentra ya en Orígenes, *De Principiis* I 2,4; *Fragm. in Hebr.*: PG 14,1307 BC.

<sup>37</sup> Sal 109,3.

<sup>38</sup> Baruc 3,36.

<sup>39</sup> Baruc 3,38.

11.- Se le llama omnipotente porque lo puede todo y detenta el poder sobre todas las cosas<sup>40</sup>, ya que el Padre lo creó todo por medio del Hijo.

12.- Y en Jesucristo

Jesús, en hebreo, significa Salvador. Este nombre merecidamente conviene al príncipe que puede proporcionar la salvación al pueblo que le sigue. Es sabido que Jesús, el hijo de Navé, prefigurándolo, del desierto sacó al pueblo y lo introdujo en la tierra prometida<sup>41</sup>. Pero éste, a los que le siguen, los lleva de las tinieblas y de la tierra de la ignorancia al cielo<sup>42</sup>.

13.- Se le llama Cristo por la unción con el crisma, y este nombre tiene sentido sacerdotal o real, porque los reyes eran ungidos<sup>43</sup> con óleo corruptible, por el contrario, éste ha sido ungido divinamente con óleo de alegría<sup>44</sup> por el Espíritu Santo, como dice el profeta: *El Espíritu Santo está sobre mí, porque me ha ungido*<sup>45</sup>.

14.- Así pues, se llama Jesús por cuanto salva al pueblo; y se llama Cristo, porque ha sido ungido como Pontífice para siempre.

15.- Hijo único

Se llama Hijo único, para que comprendas que en él no hay nada terreno o corporal, donde del único procede el único, de la luz el resplandor, del corazón la palabra, de la mente la inteligencia, del fuerte la fortaleza, de la sabiduría el sabio, del eterno ha nacido el eterno, en todo lo mismo que es el Padre, lo es el Hijo<sup>46</sup>.

---

<sup>40</sup> Aunque *omnipotens* es la traducción del griego παντοδύναμος y no de παντοκράτωρ que habría que traducir por *omnitenens*, Rufino había traducido παντοκράτωρ por *omnipotens*, mas no en el sentido de 'a quien nada le es imposible', sino en el 'de quien posee el poder sobre todas las cosas' dándole el sentido relacional del término griego (cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Universidad Gregoriana, Roma 1958, 169). Venancio Fortunato indica los dos significados en el término *omnipotente*. Venancio debía conocer el griego (lo niega P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, E. de Boccard, Paris 1948<sup>2</sup>, 250-251) por su estancia de varios años en Rávena donde la lengua oficial era el griego.

<sup>41</sup> Cf. Jos 1-12.

<sup>42</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 6: 304: "Y éste es llamado Jesús porque al pueblo liberado de las tinieblas de la ignorancia y hecho salir de los extravíos del mundo, lo introduce en el reino de los cielos".

<sup>43</sup> Cf. 1 Sam 10,1; 16,13; 1 Reg 1,39.

<sup>44</sup> Hb 1,9; Sal 44,8.

<sup>45</sup> Is 61,1.

<sup>46</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 6: 305: "Es único, como la inteligencia para la mente, como la palabra para el corazón, como la fuerza para el fuerte, como la sabiduría para el sabio. Porque como el Padre es llamado por el apóstol el solo sabio, así también sólo el Hijo recibe el nombre de sabiduría. Por tanto, el Hijo es único y siendo por gloria, eternidad, virtud, reino, poder lo que el Padre es, sin embargo tiene todas estas cosas no sin origen, como las tiene el Padre, sino que las recibe del Padre, como Hijo que es".

16.- Y se dice único, porque no admite comparación ni semejanza con las demás criaturas<sup>47</sup>, porque él es el creador sumo de todas las cosas. Pero los hombres se llaman hijos de Dios por gracia. Él es el único que ha sido engendrado por naturaleza. Hasta aquí hemos seguido el orden del texto sobre la divinidad del Padre y del Hijo.

#### 17.- Que nació de María Virgen por obra del Espíritu Santo

Hay que entender que el templo de aquel que nació del Padre antes de los siglos, fue fabricado después en el seno de la Virgen por obra del Espíritu Santo. Pues como en la santificación del Espíritu no hubo ninguna imperfección, así tampoco en el parto de la Virgen apareció causa alguna de corrupción. El que en el cielo es uno solo y en la tierra es único, se dignó entrar en el mundo por la puerta de la Virgen<sup>48</sup>.

18.- De aquí que los profetas hayan hablado muchas cosas acerca de la concepción de la Virgen y de su parto. Sin embargo, por razón de la brevedad aduciremos un solo ejemplo, el de Ezequiel que dice: *La puerta que mira al Oriente estará cerrada y no se abrirá, y nadie pasará por ella, porque el mismo Señor Dios de Israel pasará por ella y quedará cerrada*<sup>49</sup>.

19.- Se ha de subrayar esto, que al ser el Espíritu Santo el creador de la carne<sup>50</sup> del Señor, se manifiesta en ello la majestad del Espíritu Santo. Y que el Dios de majestad nació en la carne tomada de María, no se mancilló al nacer de la Virgen el que no se manchó al crear al hombre a partir del polvo (de la tierra).

20.- Lo mismo que el sol o el fuego cuando alumbran el barro, lo purifican al tocarlo, pero sin mancharse a sí mismos, tampoco le ha dañado a Dios la causa de su misericordia, ni es increíble el hecho de que haya nacido de la Virgen el mismo que pudo formar del barro<sup>51</sup> a Adán y a la primera mujer de una costilla<sup>52</sup>.

#### 21.- Crucificado bajo Poncio Pilato

---

<sup>47</sup> La formulación no es acertada, pues no admitir comparación ni semejanza con las otras criaturas, supone que el Verbo, Hijo de Dios, es también una criatura, por más perfecta y especial que se pueda considerar. Es evidente que Venancio Fortunato considera al Verbo de Dios tan Dios como lo es el Padre.

<sup>48</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 8: 307: “En efecto, para éste, del que hace poco has aprendido que nació del Padre en modo inefable, ahora entiende que el Espíritu Santo le ha fabricado un templo en lo secreto del vientre virginal. Y como en la santificación del Espíritu Santo no hay que pensar en imperfección alguna, así tampoco hay que entender que haya corrupción alguna en el parto de la Virgen. En realidad, aquí se le ha dado al mundo un parto inaudito, y no sin razón. Pues el que en los cielos es Hijo único, en la tierra es, en consecuencia, también único y nace de modo único”.

<sup>49</sup> Ez 44,2. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 8: 307-308.

<sup>50</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo* II 41, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 129: “No podemos dudar que sea creador el Espíritu al que reconocemos como autor de la encarnación del Señor. En efecto, ¿quién dudar, cuando en el comienzo del evangelio lees que la generación de Cristo fue así: *Estando desposada María con José, antes de que estuvieran juntos, resultó que estaba en cinta por obra del Espíritu Santo?*”.

<sup>51</sup> Cf. Gen 2,7.

<sup>52</sup> Cf. Gen 2, 22-23.

Sobre esto, como podrá encontrar el atento lector, los profetas anunciaron muchos misterios: cómo fue clavado en la cruz<sup>53</sup>, agujereados los pies, cómo se le dio a beber vinagre, hiel o vino mezclado con mirra<sup>54</sup>, coronado de espinas<sup>55</sup>, atravesado por la lanza<sup>56</sup>, echada suerte sobre su túnica<sup>57</sup> y cómo estuvo colgado durante el día con las manos extendidas delante de un pueblo malvado<sup>58</sup>.

22.- Ahora bien, para expresarlo de un modo conciso, estuvo colgado de la cruz para salvarnos de la condenación del árbol prohibido<sup>59</sup>. Y se le dio a beber hiel, para hacer desaparecer la amargura del fruto prohibido y demasiado desagradable. Es coronado de espinas, para arrancarle a la tierra maldita<sup>60</sup> su antiguo crimen. Es herido por la lanza, para mediante el agua y la sangre que fluyen de la herida de su costado<sup>61</sup> promulgar el bautismo y el misterio del martirio. Y expresando algo más profundo: Cristo es atravesado en su costado, para suprimir la herida que se nos infligió mediante Eva<sup>62</sup>, que había sido formada de la costilla del varón<sup>63</sup>.

23.- Y para comprender esto, explayémonos un poco más, como dice la Escritura, que *los ojos del corazón están abiertos para entender cuál es la altura, la anchura y la*

<sup>53</sup> Cf. Mt 20,19; 26, 2; 27,26.31.38; 28,5; Mc 15,13.24.27; 16,6; Lc 24,7; Jn 19,6.10.23; Hech 2,36.

<sup>54</sup> Cf. Sal 69,22; Mt 27,34; Mc 15,23.

<sup>55</sup> Cf. Mt 27,29; Mc 15,17; Jn 19,2.5.

<sup>56</sup> Cf. Jn 19,34.

<sup>57</sup> Cf. Sal 22,19; Mt 27,35; Lc 23,34; Jn 19,24.

<sup>58</sup> Cf. Is 65,2.

<sup>59</sup> Cf. Gen 2, 16-17.

<sup>60</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 20: 326: "Está escrito que le fue puesta una corona de espinas. Refiriéndose a esto, escucha lo que dice el Padre en el Cantar de los Cantares sobre la maldad de Jerusalén, admirándose de la injuria infligida al Hijo: *Salid y ved, hijas de Jerusalén, la corona con que le coronó su madre*. Mas también sobre las espinas otro profeta lo recuerda así: *Y esperé que diera uva, pero dio espinas, y no justicia sino clamor*. Mas para que conozcas también los secretos del misterio, convenía que aquél que vino a quitar los pecados del mundo, purificara también a la tierra de sus maldiciones, que por causa del pecado del protoplasto había recibido la sentencia correspondiente a la prevaricación, cuando le dijo el Señor: *Maldita la tierra por tus acciones: te producirá espinas y abrojos*. Por eso Jesús es coronado de espinas, para que quedase abolida aquella primera sentencia de condenación".

<sup>61</sup> Cf. Jn 19,34.

<sup>62</sup> Cf. Gen 3,4. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 21: 327: "Está escrito que Jesús herido en el costado derramó juntamente agua y sangre. Ciertamente esto es un misterio. En efecto, él mismo había dicho: *Ríos de agua viva manarán de sus entrañas*. Pero brotó también sangre, la que los judíos habían pedido que cayera sobre ellos y sobre sus hijos. Brotó, pues, el agua que purifica a los creyentes. Brotó también la sangre que condena a los incrédulos. Sin embargo puede también entenderse que ha sido figura de la doble gracia del bautismo: una que se da mediante el bautismo de agua y otra que se adquiere mediante el martirio con el derramamiento de sangre. En efecto, ambas cosas se llaman bautismo. Y si preguntas porqué se dice que el agua y la sangre manaron no de otra parte del cuerpo, sino del costado, me parece que en el costado está indicada, mediante la costilla, la mujer. Y porque la fuente del pecado y la muerte brotó de la primera mujer, que fue la costilla del primer Adán, por eso también la fuente de la redención y de la vida se produce de la costilla del segundo Adán".

<sup>63</sup> Cf. Gen 2,22-23.

*profundidad*<sup>64</sup>, en lo que se cifra el sentido de la cruz. Y la cuestión es por qué el Señor eligió padecer en el patíbulo<sup>65</sup>. Se da como razón la siguiente: la cruz es una clase de trofeo que, una vez vencidos los enemigos, suele proporcionarse al que triunfa. Y dado que el Señor consiguió someterse tres reinos, suspendido en el aire ha alcanzado la victoria sobre los poderes malvados celestiales y espirituales; y teniendo las manos abiertas hacia el pueblo ha obtenido el triunfo sobre las cosas terrenas. Con el hecho de que la cruz está clavada en la tierra, muestra que también triunfa sobre el Tártaro<sup>66</sup>.

24.- Y porque, por abreviar, omitiremos otras muchas cosas para no generar cansancio, si para honra de la santa cruz prolongamos nuestro discurso, lo hacemos para que os sirva de edificación y que se acreciente su predicación.

25.- Y puesto que ni los mismos astros eran puros en la presencia de Dios<sup>67</sup> a causa de los pecados de los hombres, y que toda la tierra estaba manchada, por eso Cristo fue suspendido en los aires para purificar al mismo tiempo la tierra y los astros. O bien, porque él mismo había dicho: *Como Moisés izó la serpiente*<sup>68</sup>, por esto está suspendido en la cruz, para cumplir las palabras que había dicho de antemano el Creador<sup>69</sup>. O bien porque era grande la discordia entre el cielo y la tierra, para que el reconciliador, por su mediación, quitase la piedra de tropiezo. Es suspendido en el aire, para que, colocado en medio entre el cielo y la tierra, pudiese volver la paz después del odio entre el hombre y Dios.

26.- O precisamente porque antes se solía clavar en la cruz al ladrón peligroso, por eso Cristo escogió el principal de los suplicios, para liberar al hombre del pecado original, que era el tormento principal. O también es suspendido el Señor en la cruz, para como mercader pesar en la balanza<sup>70</sup> el precio de su cuerpo que había de pagar por nuestra cautividad.

27.- O es crucificado, porque estábamos muertos a causa de un fruto y de un árbol, para que de nuevo la cruz y Cristo, es decir, el árbol y el fruto, por su misma similitud, nos liberara de la muerte. ¡Qué dulzura, la de la fruta y el árbol<sup>71</sup>!

<sup>64</sup> Ef 3,18.

<sup>65</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 12: 314-315: “El apóstol Pablo enseña que los ojos de nuestro corazón deben estar iluminados para comprender cuál es la altura, la anchura y la profundidad. Ahora bien, altura, anchura y profundidad son descripción de la cruz: llamó profundidad a la parte de la cruz que está clavada en tierra, altura a la que tiende a los aires y se levanta sublime, anchura a la que desplegada se extiende también a derecha e izquierda. Dado que hay tantos tipos de muerte, con los que suelen salir los hombres de esta vida, quiere el apóstol que sepamos, con corazón iluminado, la razón de por qué de todos estos tipos se ha escogido para la muerte del Salvador precisamente el de la cruz”.

<sup>66</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 12: 315: “Y con la parte que está hundida bajo tierra sometiese a sí los reinos del infierno”.

<sup>67</sup> Cf. Job 25,5.

<sup>68</sup> Jn 3,14.

<sup>69</sup> Cf. Num 21,8-9.

<sup>70</sup> Cf. *Carmina* II 6,23; *In laudem Mariae* 169.

<sup>71</sup> Cf. *Carmina* II 1,9s; II 2,24; II 4,27s.

## 28.- Bajo Poncio Pilato

Con razón se ha añadido esto, de modo que señalado el juez y el tiempo no se considerara esto como algo falso: Durante el reinado de Herodes, que en aquel tiempo era tetrarca, a quien Pilato envió atado al Señor<sup>72</sup> y, gracias a este hecho, después del odio se hizo entre los jueces la paz<sup>73</sup>. El Señor como legado o más bien como legatario, fue causa de la paz entre las partes y liberó de la envidia a los jueces<sup>74</sup>.

## 29.- Descendió a los infiernos

Sobre este punto los profetas dijeron muchas cosas, como en estas palabras [349D]: *Mi vida se ha acercado al infierno y he sido hecho libre entre los muertos*<sup>75</sup>; y aquella otra [350A]: *¿Eres tú el que ha de venir?*<sup>76</sup>, que el lector atento podrá encontrar. Pero descendiendo al infierno<sup>77</sup> no sufrió injuria alguna, pues lo hizo por razón de su clemencia, como cuando un rey entra en la cárcel, no para ser él detenido, sino para liberar a los delincuentes<sup>78</sup>.

## 30.- Resucitó al tercer día

Acerca de su resurrección los mismos profetas dijeron muchas cosas, y de eso mismo fue también expresión el mismo Jonás, al permanecer tres días en el vientre del cetáceo<sup>79</sup>.

## 31.- Subió a los cielos

Lo mencionan el Salmista, los Profetas y el Apóstol. De ahí este texto: *Subiendo a lo alto, llevó cautiva a la cautividad*<sup>80</sup>. Por tanto, después de su pasión el Señor subió a los cielos, no a donde no estuviera el Dios Verbo, que siempre está en los cielos, sino a donde todavía no se había sentado el Verbo, hecho carne<sup>81</sup>. Por eso viendo los ánge-

<sup>72</sup> Cf. Lc 23,7.

<sup>73</sup> Cf. Lc 23,12.

<sup>74</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 16: 319-320.

<sup>75</sup> Sal 87,4.6.

<sup>76</sup> Mt 11,3. Cf. GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus* 14,10-12.

<sup>77</sup> “En el símbolo de la Iglesia de Roma no existe el añadido *descendió a los infiernos*, y tampoco se encuentra esta frase en las Iglesias de Oriente, ahora bien, la fuerza de esta expresión parece ser la misma que cuando se dice que fue sepultado” (RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 16: 320).

<sup>78</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 15: pág. 319: “Es como si un rey visita la cárcel y al entrar abre las puertas, suelta cadenas y cepos, rompe rejas y cerrojos y da la libertad a los encadenados, y a los que están sentados en las tinieblas y en la sombra de la muerte los restituye a la luz y a la vida. Se puede, pues, decir que el rey estuvo en la cárcel, pero no en aquella condición con que estuvieron los que estaban presos en la cárcel: aquellos ciertamente para cumplir un castigo, pero éste para perdonar las penas”.

<sup>79</sup> Cf. Jonás 2,1.

<sup>80</sup> Ef 4,8; Sal 67,19.

<sup>81</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 29: 335: “Subió, pues, al cielo, no donde el Verbo Dios no hubiera estado antes, -puesto que estaba siempre en el cielo y permanecía en el Padre-, sino donde el Verbo hecho carne no había estado sentado antes”.

les que la naturaleza humana entraba en los cielos se quedaron estupefactos y dijeron: *¿Quién es este rey de la gloria?*<sup>82</sup>.

32.- (Está sentado a la derecha del Padre)

En efecto, que él esté sentado es un misterio que atañe a la carne asumida, y que suba al trono no lo requiere la naturaleza divina sino la humana<sup>83</sup>, por lo que se dice: *Tu trono, Señor, está preparado*<sup>84</sup>, y: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha*<sup>85</sup>. Y aquello otro: *Desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentándose a la derecha de la Potencia*<sup>86</sup>.

33.- Para juzgar a los vivos y a los muertos<sup>87</sup>

Unos llaman *vivos* a los justos, y *muertos* a los pecadores. O bien entendemos por *vivos* a los que la venida del Señor encuentre con sus cuerpos, y por *muertos* a los ya sepultados. Por nuestra parte, entendemos por vivos y muertos, las almas y los cuerpos que han de ser igualmente juzgados<sup>88</sup>.

34.- Sobre la venida del Señor dice Malaquías: He aquí que viene el Señor todopoderoso<sup>89</sup>. Y Daniel: He aquí en las nubes del cielo como un hijo de hombre<sup>90</sup>. Y también aquello: Como el rayo que viene del oriente, así será también la venida del Hijo del Hombre<sup>91</sup>.

35.- Creo en el Espíritu Santo

<sup>82</sup> Sal 23, 8.

<sup>83</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 30: 336: "También estar sentado a la derecha del Padre es misterio de la carne asumida. En efecto, sin la asunción de la carne estos misterios no se adaptan convenientemente a aquella naturaleza incorporeal. Ni es la naturaleza divina, sino la humana la que conquista la introducción en la sede del cielo".

<sup>84</sup> Sal 93,2 (92,2).

<sup>85</sup> Sal 110,1 (109,1).

<sup>86</sup> Mt 26,64.

<sup>87</sup> 2 Tim 4,1.

<sup>88</sup> Cf. Mt 16,27; 2 Tim 4,1; RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 31: 337: "Y lo que se dice de juzgar a los vivos y a los muertos no es que unos vengan vivos al juicio y otros muertos, sino que juzgará simultáneamente las almas y los cuerpos, llamando vivos a las almas y muertos a los cuerpos". ISIDORO PELUSIOTA, *Epistolae* 222 (PG 78, 321): «Lo de juzgar a los vivos y a los muertos significa que alma y cuerpo vendrán a juicio y no uno separado del otro, sino que como tuvieron aquí una común unión, así también conjuntamente darán allí cuenta en el juicio». VENANCIO FORTUNATO, *Expositio catholicae fidei* (PL 88 592AB): «De allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Llama vivos a los que entonces la venida del Señor encontrará viviendo en el cuerpo, y muertos a los que ya antes hayan sido sepultados. O de otra manera, llama vivos a los justos y muertos a los pecadores».

<sup>89</sup> Mal 3,1. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 32: 338.

<sup>90</sup> Dan 7,13. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 32: 338.

<sup>91</sup> Mt 24,27. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 32: 340.

Con esta mención culmina<sup>92</sup> el misterio de la Trinidad: un único Padre, un único Hijo, un único Espíritu Santo. Se distinguen los nombres para hacer la distinción de las personas: el Padre, del cual viene todo<sup>93</sup> y que carece de padre; el Hijo nacido del Padre; el Espíritu Santo procediendo de la boca de Dios<sup>94</sup> y santificándolo todo<sup>95</sup>.

36.- Por tanto, hay una sola divinidad en la Trinidad, porque dijo el Símbolo: *Creo en Dios Padre y en Jesucristo y en el Espíritu Santo*. Por tanto, donde se pone la preposición *en*, allí se prueba la divinidad, como en lo siguiente: *Creo en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo*<sup>96</sup>. Pero no se dice *en* la santa Iglesia; ni se dice *en* el perdón de los pecados, sino que crees que se da *el perdón de los pecados*<sup>97</sup>.

### 37.- La santa Iglesia

Santa, porque es la única Iglesia sin arruga<sup>98</sup>. Como hay una sola fe y un solo bautismo<sup>99</sup>, en ella se confiesa que hay un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu santo. De ella se lee en el Cantar: *Única es mi paloma*<sup>100</sup>. En efecto, los herejes reúnen una iglesia en la que está comprobado que hay arruga y mancha de perfidia<sup>101</sup>.

<sup>92</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 33: pág. 340: "Por eso con la mención del Espíritu Santo se completa el misterio de la Trinidad".

<sup>93</sup> 1 Co 8,6

<sup>94</sup> Cf. Sal 32,6.

<sup>95</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 33: 341.

<sup>96</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 33: 341: "Y para expresar la única y misma divinidad en la Trinidad, como se ha dicho que se cree en Dios Padre añadiendo la preposición *en*, así también se dice *en* Cristo su Hijo y también *en* el Espíritu Santo".

<sup>97</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 33-34: 341-342: "Así pues, continúa después de esa frase: La santa Iglesia, el perdón de los pecados, la resurrección de esta carne. No dijo en la santa Iglesia, ni en la remisión de los pecados, ni en la resurrección de la carne. En efecto, si hubiese añadido la preposición *en*, hubiera tenido una sola y misma fuerza con lo anterior. Ahora bien en aquellos vocablos en que se ordena la fe en torno a la divinidad, se dice en Dios Padre, y en Jesucristo su Hijo, y en el Espíritu Santo. En lo demás, donde el texto trata no de la divinidad sino de las criaturas y de los misterios, no se añade la preposición *en*, de manera que se diga en la santa Iglesia, sino que hay que creer que existe la santa Iglesia, no como Dios, sino como Iglesia congregada para Dios. Y hay que creer que existe la remisión de los pecados, no en la remisión de los pecados; y que hay la resurrección de la carne, no en la resurrección de la carne. Así con esta sílaba de la preposición se distingue el creador de las criaturas y se separa lo divino de lo humano".

<sup>98</sup> Ef 5,27.

<sup>99</sup> Ef 4,5.

<sup>100</sup> Cant 6,8.

<sup>101</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 37: 344-345: "Después la tradición de la fe afirma: *la santa Iglesia*. Ya hemos dicho antes la razón de porqué no dice aquí *en la santa Iglesia*, sino *santa Iglesia*. Así pues, a los que se les ha enseñado antes a creer en un solo Dios bajo el misterio de la Trinidad, deben también creer esto: que la Iglesia santa es una sola y en ella hay una sola fe y un solo bautismo, y en ella se cree en un solo Dios Padre y en un solo Señor Jesucristo, su Hijo, y en un solo Espíritu Santo. Esta es, por tanto, la Iglesia santa que no tiene mancha ni arruga. En efecto, muchos otros congregaron iglesias, como Marción, Valentín, Ebión, Manes y todos los otros herejes. Pero aquellas iglesias no carecen de mancha, de arruga y de perfidia, y por eso de ellas decía el profeta: *He odiado la asamblea de los malhechores y no me sentaré con los impíos*".

## 38.- El perdón de los pecados

En este artículo nos basta la sola fe y no se exigen pruebas, donde se reconoce la indulgencia del Príncipe<sup>102</sup>. Nadie pone en entredicho a un rey de la tierra, porque reparta dones<sup>103</sup>. Pues aquel que pudo hacer al hombre del barro de la tierra<sup>104</sup>, es poderoso para purificar lo que está manchado de lodo y puede devolver la inocencia perdida el que llama a la salvación a los sepultados y sus miembros perdidos.

## 39.- La resurrección de la carne

Se concluye con la suma perfección, que también la misma<sup>105</sup> carne que cae a tierra ha de resucitar para permanecer inmortal. Aunque los paganos y algunos herejes no crean en la resurrección<sup>106</sup>, sin embargo Isaías dice: *Se levantarán los muertos y resucitarán*<sup>107</sup>. Y Daniel dice: *Resucitarán entonces los que están en el polvo de la tierra*<sup>108</sup>.

40.- Cristo dice: ¿No habéis leído que los muertos resucitarán? Y: No es un Dios de muertos, sino de los que están vivos<sup>109</sup>. También el Apóstol dice: Lo que tú siembras no recobra la vida, si antes no muere<sup>110</sup>. Y la Escritura dice: Después de la resurrección serán como los ángeles de Dios<sup>111</sup>.

41.- Por tanto, que los que no creen esto no lo consideren imposible, porque el que pudo crear al hombre a partir de la tierra<sup>112</sup>, podrá transformarlo de hombre en ángel y concederle después de esta vida temporal la vida eterna<sup>113</sup>.

---

<sup>102</sup> *Principalis indulgentia*: el perdón que da el Príncipe. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 38: 348: “Por lo que se refiere a la remisión de los pecados no hace falta otra explicación más que la fe. En efecto, ¿quién buscará causas y motivos, cuando se trata del perdón que da el príncipe?”.

<sup>103</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 38: 349.

<sup>104</sup> Cf. Gen 2,7.

<sup>105</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 43: 355.

<sup>106</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 39: 349-350: “Esta última frase, que trata de la resurrección de la carne, cierra con sucinta brevedad la suma de toda perfección, aunque también sobre esto la fe de la iglesia es impugnada no sólo por los paganos sino también por los herejes. De hecho, Valentín niega absolutamente la resurrección de la carne, y Manes, según indicamos anteriormente”.

<sup>107</sup> Is 26,29. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 39: 350.

<sup>108</sup> Dan 12,2. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 39: 350 que atribuye el texto a David.

<sup>109</sup> Mt 22,31.32. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 39: 350.

<sup>110</sup> 1 Cor 15,42. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 39: 351.

<sup>111</sup> Mt 22,30.

<sup>112</sup> Cf. Gen 2,7.

<sup>113</sup> Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Ibid.*, 45: 357: “No creas que lo que ha sido prometido es contra la estructura natural del cuerpo. Pues si creemos, según lo que ha sido escrito, que Dios, tomando el barro de la tierra, plasmó al hombre; y que esta es la naturaleza de nuestro cuerpo, que por voluntad de Dios la tierra se convierte en carne, ¿por qué te parece absurdo o contradictorio, si por las mismas razones por las que se dice que la tierra se ha convertido en un cuerpo animal, se cree que de nuevo el cuerpo animal se convierte en un cuerpo espiritual?”.

42.- Por tanto, muere el hombre como el grano en el surco<sup>114</sup>, para resurgir con la espiga y ser multiplicado con el fruto y ser asimilado a los ángeles. Que se digne concedérselo el mismo autor de la salvación, que, después de triunfar del Tártaro, iniciando su glorioso imperio reina victorioso en el cielo junto con el Padre y con el Espíritu Santo. Amén.

---

<sup>114</sup> Cf. Jn 12,24; 1 Cor 15,37.



# *PABLO Y TESALÓNICA*

*Ignacio Rojas Gálvez, osst*

*Sumario:* La primera carta a los tesalonicenses es el escrito más antiguo del canon del Nuevo Testamento. Los datos que ofrecen Lucas en Hch 16 y Pablo en 1Tes revelan la situación conflictiva que acompañó la predicación paulina. El presente estudio nos sumerge en el ambiente vital en que nace el 1Tes para acercarnos a la ocasión y finalidad que dieron origen a la carta. Para ello, afronta detalladamente la historia de la ciudad y su religiosidad, la configuración social de la asamblea cristiana y las razones que dieron lugar a la huida de Pablo, confrontando críticamente los datos lucanos y paulinos y las hipótesis que han sugerido los estudiosos más recientes de la carta.

*Summary:* The first letter to the Thessalonians is the earliest document of the New Testament canon. The data provided by Luke in Acts 16 and Paul in 1Thess reveal the situation of conflict that accompanied the Pauline preaching. This study takes us into the living environment in which to approach 1Thess, born to the occasion and purpose that gave rise to the letter. To this end, faces a detailed history of the city and its religiosity, the social setting of the Christian assembly and the reasons that led to the flight of Paul, confronting critically Lukan and Pauline data and assumptions that the most recent scholars of the chart have suggested.

*Palabras clave:* Pablo, predicación en Tesalónica, asociaciones voluntarias, Hechos de los Apóstoles.

*Key words:* Paul, preaching in Thessalonica, voluntary associations, Acts of the Apostles.

Fecha de recepción: 22 julio de 2011

Fecha de aceptación y versión final: 28 agosto de 2011

Con el presente trabajo nos proponemos estudiar la relación de Pablo con la ciudad de Tesalónica y con la comunidad cristiana del lugar. Comenzaremos centrándonos en la ciudad que Pablo conoció, su historia, su cultura, sus prácticas religiosas y sus habitantes; seguidamente, ayudados por los datos que nos ofrecen Hechos y 1Tes, trataremos de recomponer el nacimiento de la nueva comunidad y su relación con el Apóstol de Tarso, para pasar, después, a adentrarnos en el texto de la carta, tratando de extraer los elementos fundamentales que nos hablen de las motivaciones que dieron origen al escrito.

## **1. La ciudad que Pablo encontró**

De muchas cartas antiguas no poseemos otra información que la que nos aporta el autor en el propio escrito; sin embargo, del escrito conservado más antiguo del Nuevo

Testamento poseemos algunas informaciones que nos ayudan a iluminar el texto, informaciones que nos introducen en el periodo del nacimiento de la comunidad y en la génesis de la redacción de la carta.

### 1.1. *Historia de la ciudad*<sup>1</sup>

Situada dentro del Golfo Termaico (hoy Golfo de Tesalónica), donde la cadena montañosa del Kisos alcanza la costa limitando Macedonia, se levanta Tesalónica (hoy Salónica). La ciudad fue fundada en el 316-315 a.C. por el general Casandro, rey de Macedonia, que unificó y sustituyó la antigua localidad denominada Terme y otros asentamientos (en total unos treinta y cinco) y le dio el nombre de su esposa Thessalonikeia, hermanastra de Alejandro Magno, a quien su padre, Filipo II de Macedonia, le había dado ese nombre porque supo de su nacimiento el día de la victoria de sus ejércitos sobre los Tesalios.

Tras la batalla de Pidna en el 168 a.C., Tesalónica fue conquistada por los romanos, que dividieron el reino en cuatro distritos y la hicieron capital de uno de ellos. Posteriormente, en el 146 a.C., pasó de ser la capital de distrito a ser la capital de la reunificada provincia de Macedonia, convirtiéndose así en el centro de la administración romana de la zona<sup>2</sup>; fue entonces cuando comenzó la época de esplendor de la ciudad y Tesalónica fue considerada «la ciudad más grande de Macedonia»<sup>3</sup>.

Como dato significativo podemos señalar que entre las páginas de la historia de la ciudad figura el periodo de exilio de Cicerón en mayo-noviembre del 58 a.C. Pero quizá la fecha más señalada de la historia de la ciudad es el año 42 a. C., cuando, después de la batalla de Filipos, en la que Antonio y Octavio derrotaron a Bruto, como premio a su apoyo a los vencedores, Tesalónica se convirtió en ciudad libre (*civitas libera*), y comenzó a gozar de ciertos privilegios, entre los cuales figura el de tener asamblea popular propia (ἐκκλησία τοῦ δήμου<sup>4</sup>), un consejo y un colegio de magistrados elegidos por el pueblo (πολιταρχαι), cuyo número variaba de dos a seis miembros. Sobre esta asamblea encontramos referencias en Hch 17,6.8 que serán útiles a la hora de interpretar cuanto sucedió a la naciente comunidad cristiana de la ciudad.

Durante el siglo I d.C. Tesalónica era un importante nudo político-comercial, su condición de capital de distrito la convirtió en el centro neurálgico de la actividad de la zona por tierra y por mar; destacaba entre las capitales de segundo orden de la cuenca mediterránea, inmediatamente detrás de Alejandría, Antioquía, Éfeso, Cartago y León. La

<sup>1</sup> Cf. S. BRODEUR, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo*, Roma 2010, 116-118.

<sup>2</sup> «This central administrative function, combined with the improvement of the Via Egnatia, give Thessalonica a significant political, economical and military status». Cf. M. TELBE, «The Thessalonian Setting» en *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*, Stockholm 2001, 82.

<sup>3</sup> LUCIANO, *El asno de oro*, 46.

<sup>4</sup> M. TELBE, «The Thessalonian Setting», 82.

ciudad adquirió cada vez mayor importancia gracias a su privilegiado enclave geográfico: su cercanía al puerto de Neápolis, uno de los más grandes del Egeo, y el paso de la vía Egnatia<sup>5</sup> por la ciudad, vía que unía Asia Menor con el Adriático, facilitaba los intercambios comerciales y atraía a la ciudad a gentes provenientes de todas partes del Imperio. Seguramente, fueron todos estos factores los que movieron a Pablo a fundar allí una comunidad.

### 1.2. Religiosidad de los tesalonicenses

Desde el punto de vista religioso<sup>6</sup>, como prueban los numerosos hallazgos arqueológicos, Tesalónica, de población cosmopolita, se caracterizaba por el sincretismo; en la ciudad se practicaban los cultos orientales, egipcios y griegos, cultos místéricos como el de los Cabiros, «jefe de los dioses de Tesalónica»<sup>7</sup>, el culto cívico imperial de Roma<sup>8</sup> e, incluso, algunos cultos fálicos de fertilidad.

Específicamente, sobre el culto a Cabiro en la ciudad de Tesalónica podemos señalar:

«El Cabiro de Tesalónica, en Macedonia, que recibía culto como divinidad única, representada bajo el tipo de un joven vestido con la túnica corta del operario, conforme en los monumentos se figura habitualmente a Hefestos (Vulcano), llevando en una mano el martillo del herrero y en la otra un ryton ó Ceras... Este Cabiro único recuerda al que fue asesinado por sus hermanos Alcon y Eurymedon»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> La Vía Egnatia (griego: Εγνατία Οδός) era una vía construida por los romanos alrededor del 146 a.C. Fue llamada así por Cayo Egnatius, procónsul de Macedonia, quien ordenó su construcción. La vía se extiende desde la antigua Iliria, Macedonia y Tracia, atravesando la moderna Albania, la República de Macedonia, Grecia, y Turquía. Fue trazada para unir las diferentes colonias romanas desde el mar Adriático hasta Bizancio. Cf. Diversos artículos científicos en línea <http://www.viaegnatia.net/> Extraído el 15/03/2008.

<sup>6</sup> Sobre el tema de la religiosidad en Tesalónica un estudio interesante es el de K.P. DONFRIED, «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence» en *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*, London-New York 2002, 21-48. El autor describe los cultos existentes y ofrece una visión panorámica de la religión que Pablo encuentra en la ciudad. La interrelación que K. P. Donfried establece entre los datos que encontramos en 1 Tes con estos cultos será objeto de nuestro estudio más adelante.

<sup>7</sup> M. TELBE, «The Thessalonian Setting», 85.

<sup>8</sup> «An official decree mentions that during the (early?) reign of Augustus the city established a provincial temple of Cesar directed by an imperial 'priest an agonothete' (ιερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης Αυτοκράταρος Καίσαρος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ), a priest of Roma and Roman benefactors (ιερεὺς Ῥώμης δὲ καὶ Ῥωμαίων εὐεργετῶν)». M. TELBE, Ídem, 83.

<sup>9</sup> *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe*, 10, 142. Una de las referencias más antigua a este culto la encontramos en *El Protréptico* de Clemente de Alejandría: «Καβείρους δὲ τοὺς Κορύβαντας καλοῦντες καὶ τελετὴν Καβειρικὴν καταγγέλλουσιν» αὐτὰ γὰρ δὴ τοῦτῳ τῷ ἀδελφοκτόνῳ τὴν κίστην ἀνελωμένῳ ἐν ἧ τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο, εἰς Τυρρηνίαν κατήγαγον, εὐκλεοῦς ἔμποροι φορτίου: κἀνταῦθα διετριβέτην φυγάδε ἦντε, τὴν πολυτίμητον εὐδεβείας διδασκαλίαν αἰδοῖα καὶ κίστην θρησκευεῖν παραθεμένῳ Τυρρηνοῖς. Δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἀπεικότως τὸν Διονύσον τινες ἸΑττιν προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἔστερημένον». CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, 2, 19 en *Sources Chrétiennes*, Paris 1949, 2.

En medio de todas estas prácticas, también existía una numerosa comunidad judía con su sinagoga, donde Lucas situó la predicación de Pablo en Hch 17,1. Este dato, si bien pudiera parecer un elemento narrativo de Lucas, nos ofrece la posibilidad de conocer a la comunidad judía de Tesalónica, pues se afirma de ella una agresividad contra el anuncio evangélico que no encontramos en otras narraciones.

Todos estos elementos religiosos configuraban el contexto sociocultural de la ciudad y de sus habitantes. Por esta razón, es importante que al leer la carta tengamos en cuenta dos ideas. Por un lado, que la audiencia de Pablo era consciente de lo que ofrecían todas estas doctrinas y religiones; tanto es así, que es lógico pensar que algunos de los neoconvertos provenientes del paganismo hubieran participado en estas prácticas. Por otro lado, que la predicación del apóstol debía ofrecer alternativas a estos cultos, marcados por la transigencia de sus iniciados.

De cuanto hemos indicado podemos deducir que el nivel moral de la población era bajo, pululaban todos los vicios propios de un gran centro comercial portuario y las prácticas propias de los cultos que potenciaban la sexualidad. Aunque correspondía a los filósofos y los retóricos defender y propagar los valores morales, éstos, en su mayoría, solo lo hacían previo pago<sup>10</sup>; por esta razón, no es de extrañar que Pablo, tratando de diferenciarse de los filósofos, haga mención en la carta del trabajo con sus propias manos (1Tes 4,11) y se «enorgullezca» de no haber sido gravoso a la comunidad (1Tes 2,1-12).

## 2. El relato de Hch sobre la visita

En su segundo viaje, Pablo se acompañó de Silas y Timoteo. Como relata Hch 15, Silas provenía de la comunidad de Jerusalén (v.22), había sido elegido para acompañar a Pablo en la tarea evangelizadora y poseía el don de la profecía (v.32). Timoteo, en cambio, era un convertido, de madre judía y padre griego, que abrazó la fe en el primer viaje del apóstol y, según Lucas, fue circuncidado por el mismo Pablo (Hch 16,1-3).

### 2.1. Antecedentes

Continuando la lectura de la narración lucana<sup>11</sup>, la evangelización de Tesalónica tuvo lugar durante el segundo viaje misionero de Pablo<sup>12</sup> (Hch 15,36-18,22). Movido

<sup>10</sup> «It is possible that the Thessalonians converts feared Paul had ignoble motives behind his mission; itinerant philosophers teaching for personal monetary gain». Z.A. CROOK, «Paul's Riposte and Praise of the Thessalonians», *Bib Theol Bull* 27 (1997), 154-156.

<sup>11</sup> A la hora de estudiar los textos lucanos sobre la evangelización paulina hemos de tener presente el esquema común que recogen algunos autores para describir la estrategia que usa Lucas en los relatos misioneros de Hch:

A) Entrada en la ciudad y presentación en la sinagoga judía; B) Pablo explica las Escrituras y anuncia a Jesús como el Cristo; C) Conversión de algunos judíos y griegos (allegados al judaísmo); D) Hospedaje de Pablo en casa de conversos; E) Judíos descontentos reaccionan al mensaje (en algunos casos son paganos movidos por la pérdida de lucro); F) Alboroto en la ciudad; G) Intervención de las autoridades; Acusación a Pablo; H) Acusación no respondida; El juicio queda en suspenso; I) Pablo debe partir. Cf. N.O. MÍGUEZ, «Lectura socio-política de Hch 17,1-10», *RevisBib* 50 (1988), 187.

<sup>12</sup> Es cierto que muchos autores no conceden fiabilidad al desarrollo histórico de los viajes paulinos, no obstante, en esta cuestión seguimos la opinión común más aceptada.

por una visión en que un macedonio le rogaba insistentemente que viniera en su auxilio, Pablo, junto con Silas y Timoteo, se embarcó rumbo a Macedonia; allí fundaron la comunidad de Filipos. Tras no pocas dificultades, fueron obligados a abandonar la ciudad (Hch 16,11-40; cf. 1Tes 2,2); cuando Pablo y Silas llegaron a Tesalónica era probablemente la primavera del año 50.

Llama poderosamente la atención de la mayoría de los estudiosos el hecho de que en su relato Lucas omita la figura de Timoteo; éste desaparece de la narración y no vuelve a aparecer hasta la evangelización de Berea (Hch 17,14). Para algunos estudiosos, la omisión da por supuesta la presencia de Timoteo<sup>13</sup>. Aunque el argumento del silencio no es decisivo, si seguimos literalmente cuanto nos narra Lucas, Timoteo no habría participado en la evangelización de Tesalónica. De todas formas, es bueno recordar que la intención del autor del libro de los Hechos no es narrarnos detalladamente las actividades de cada uno de los misioneros, sino presentar cómo el anuncio de la Palabra se iba extendiendo a lo largo y ancho del mundo conocido.

No obstante, nos parece que el hecho de que Lucas omita la presencia de Timoteo no es una información menor para conocer el trasfondo del escrito, pues el cometido de Timoteo en la redacción no es secundario, ya que serán sus informes los que den pie a la segunda parte de la carta. Parece que la omisión de Lucas refleja cuanto sucedió. Timoteo prosiguió la tarea evangelizadora en otros lugares, uniéndose posteriormente a Pablo y Silas en Berea (Hch 17,14).

Sobre esta cuestión puede objetarse que resulta paradójico que Pablo deseara expresamente que Timoteo le acompañara, como refiere Hch 16,3 (τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελεῖν), y después le dejara solo en la predicación; no obstante, creemos que esta hipótesis explica mejor cuanto sucedió posteriormente. Pablo, teniendo presente la radical oposición al anuncio apostólico de algunos ciudadanos de Tesalónica, capaces incluso de ir a Berea en su busca (Hch 17,13), preocupado por la situación de la comunidad, envió a Timoteo a Tesalónica y no a Silas, cuando lo normal hubiera sido que enviara a éste último que le había acompañado en la predicación; en cambio, fue Timoteo, pues no era conocido por las autoridades ni por la comunidad judía y, de este modo, podía llevar a cabo su servicio a la comunidad y transmitirle los deseos de Pablo con mayor libertad de movimiento.

## 2.2. La predicación en Tesalónica y sus incidentes

Como hemos delineado, la evangelización de Tesalónica tuvo que ser relativamente rápida. Lucas en Hch 17,1-10, únicamente afirma que tuvo lugar tres sábados consecutivos en la sinagoga. El número tres, referido a los días que Pablo predicó en

<sup>13</sup> J.W. SIMPSON, JR, «Letters to the Thessalonians» en G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. RIED (Eds), *Dictionary of Paul and His Letters*, 933; R. RIESNER, *Paul's Early Period, Chronology, Mission Strategy, Theology*, trans. D. Stott, (Cambridge 1998), 344; Cf. R. TREVIANO ECHEVERRÍA, «Los viajes de Timoteo», *Est. Bib.* 57 (1999), 690.

la sinagoga de Tesalónica, según la interpretación simbólica de R. Reisner<sup>14</sup>, señala el cumplimiento de la misión a los judíos.

Por tanto, este dato no indica forzosamente que Pablo permaneciera sólo este breve espacio de tiempo en Tesalónica, ni tampoco que el único lugar de evangelización fuera la sinagoga. Lo que sí parece dejar claro es que el periodo fue corto<sup>15</sup> para la predicación, o al menos que ésta fue interrumpida bruscamente debido a la fuerte oposición al mensaje que mostraron las autoridades<sup>16</sup>.

Durante el periodo que el apóstol estuvo en Tesalónica salieron a relucir sus dotes y conocimientos. Su habilidad para la interpretación de la Escritura y su capacidad de confrontación dialéctica le valieron la conversión de algunos judíos del lugar y la envidia de los habitantes de la ciudad. Los estudiosos han insistido mucho en este tema acentuando los motivos de persecución en Tesalónica, mientras que, en muchas ocasiones, apenas han mencionado el modo de evangelización del apóstol y las claves de su éxito.

El resultado fue ambivalente. La predicación tuvo un cierto sabor agrídulce; por un lado, el éxito era evidente, pues se convirtieron no sólo algunos judíos, sino también «gran número de prosélitos y algunas mujeres influyentes de la ciudad» (Hch 17,4); por otra parte, fue el inicio de un periodo de persecución que duró algún tiempo.

Sobre la oposición judía que encontró Pablo en Tesalónica, tal y como refieren los Hch conviene notar que, en cierta manera, se contradice con cuanto encontramos en la carta. Siendo la mayoría de los neófitos de origen gentil es más probable, como veremos adelante, que la persecución viniera de parte de las autoridades de la ciudad. La expresión de 1Tes 2,14: καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίῳν συμφυλετῶν, indica que Pablo se refiere a los habitantes de Tesalónica y no exclusivamente a los judíos. Un cúmulo de circunstancias, tejidas entre envidia y celo religioso, forzó la repentina escapada de los predicadores e impidieron a la joven iglesia profundizar en algunos temas que quedaron pendientes y que Pablo trató en su carta.

En la gran ciudad portuaria, Pablo residió en casa de Jasón. M. Telbe sugiere la idea, asumida por otros estudiosos, de que Jasón era un judío helenista<sup>17</sup> y que, precisamente, la adhesión de estos judíos es la que suscitó la persecución. No obstante, sobre la identidad del neoconverso Jasón se han barajado diferentes hipótesis pero no hay

<sup>14</sup> Acerca de la señalada simbología del número tres y sobre la presencia de la comunidad judía en Tesalónica Cf. R. RIESNER, *Paul's Early Period*, 344-348; 363.

<sup>15</sup> J. Sánchez Bosch piensa que la estancia de Pablo en Tesalónica duró un periodo más largo, pues la mención al trabajo indica que «si su estancia fuese de pocas semanas, no habría buscado, ni encontrado trabajo», J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 115. Del mismo parecer: R.S. ASCOUGH, «The Thessalonian Christian Community as a Professional Voluntary Association», *JBL* 119 (2000), 314, n.16; J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul*, 102; H.-J., KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, Texas 2006, 356.

<sup>16</sup> Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Ídem*, 104.

<sup>17</sup> M. TELBE, «The Thessalonian Setting», 89.

datos que nos confirmen algo relevante sobre él. Algunos autores le han relacionado con el colaborador de Pablo mencionado en Rm 16,21, pero la escasez de indicios no nos permite sacar conclusiones; por ello, solo sabemos que fue el anfitrión de Pablo en Tesalónica.

Precisamente, por el hecho de hospedar a los predicadores, Jasón y otros hermanos de la comunidad fueron conducidos por sus paisanos (1Tes 2,14: τῶν ἰδίῳν συμφυλετῶν) ante la asamblea de la ciudad («politarcas»<sup>18</sup>), acusados de no cumplir los edictos imperiales y de proclamar la realeza de Jesús (Hch 17,7). Aunque el pago de una caución procuró la libertad a los neófitos (Hch 17,9), Pablo y Silas se vieron obligados a salir de la ciudad en dirección a Berea (Hch 17,10) ante esta difícil situación. Por qué fue conducido Jasón a los tribunales, y no Pablo y Silas, es una interrogante planteada por no pocos estudiosos, que trataremos de responder a continuación.

Contrastando con los datos históricos que tenemos, cuanto Lucas relata sobre la acusación formulada contra Jasón y otros hermanos parece verosímil. Anteriormente, hemos mencionado que la ciudad tenía una asamblea desde el año 42 a.C.; conducidos ante ella, los neoconvertos fueron denunciados porque su mensaje, que proclamaba la realeza de Cristo (κύριος<sup>19</sup>), ponía en cuestión la realeza exclusiva del emperador; esta razón es alegada por algunos estudiosos para afirmar que los neófitos no fueron acusados de violar las leyes ciudadanas, sino los decretos imperiales.

Hemos de tener presente que en Tesalónica dichos decretos tenían mucho que ver con los cultos cívicos; la ciudad había sido favorecida por el Imperio, que le había concedido el estatus de *cives libera*, de ahí que pronto el César fuera considerado un dios y fuera reconocido como tal en un templo propio, tal y como presentan los hallazgos arqueológicos<sup>20</sup>:

«Las evidencias numismáticas refuerzan la idea que el culto imperial floreció en Tesalónica [...] El anverso de una serie de monedas tesalonicenses muestra la cabeza laureada del César con la leyenda ΘΕΟΣ»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «One cannot help but be favourably impressed with the reliability of certain details in Acts when, for example, such a unique term as ‘city authorities’ (τοὺς πολιτάρχας), used in Acts only with regard to Thessalonian authorities (17,8), has been archeologically verified». K.P. DONFRIED, «The Cults of Thessalonica», 32; R. RIESNER, *Paul’s Early Period*, 355-356.

<sup>19</sup> «From the time of Augustus onwards, κύριος was transferred as an honorific from the eastern ruler cult to the imperial cult. So thoroughly had the Julian-Claudians eclipsed their political rival that of ‘another Lord’, without any difference to or incorporation into their power base, was inconceivable». J.R. HARRISON, «Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki», *JSNT* 25 (2002), 78.

<sup>20</sup> Especial importancia a estos hallazgos ha concedido H.L. Hendrix en su estudio «Thessalonian Honor Romans».

<sup>21</sup> J.R. HARRISON, «Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki», 81; Cf. también P. OAKES «Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians», *JSNT* 27 (2005), 307-308; D.A. DE SILVA, «‘Worthy of his kingdom’: Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians», *JSNT* 64 (1996), 60.

Por este motivo, la malentendida predicación paulina sobre el reinado de Cristo ponía en tela de juicio la única autoridad imperial.

«La existencia de un grupo que anuncia que el reinado del princeps y subsecuentemente el de ‘Roma eterna’ es perecedero, porque se ha de instaurar otro Reino, que tiene a Jesús por Señor, y que se producirá cuando este Rey retorne divinizado en una parousía victoriosa, no puede ser sino una stasis. Y si se agrega que los dioses romanos que ahora incluyen a la propia thea Rome y al genius Caesaris serán despojados por el reinado exclusivo del Dios y Padre de Jesús el Cristo no cabe duda que esto destruye la Pax deorum, esencia ideo-política del Imperio»<sup>22</sup>.

Sin duda, el nacimiento de este nuevo grupo religioso alteraba la paz cívica y cuestionaba los pilares de la religión de estado y de la religión natural:

«Los cristianos desertaron de prácticas ancestrales, transmitidas desde tiempos inmemoriales, por una religión nueva (si tal se puede llamar) de fabricación reciente. La exclusividad de la religión de los cristianos –su arrogante negativa a participar en, o a considerar válida la adoración a un Dios cualquiera, que no fuera el propio– habría herido profundamente la sensibilidad pública»<sup>23</sup>.

Llegados a este punto de nuestro análisis sobre los cargos acusatorios contra la comunidad naciente, podemos añadir la reciente aportación de J. K. Hardin quien analizando Hch 17,7 distingue netamente dos cargos en contra de los neoconvertos:

a) v.17,7a: Un cargo explícito contra Jasón por albergar instigadores de alborotos cívicos.

b) v.17,7b: Un cargo general contra el grupo, por actos contrarios a los decretos del César<sup>24</sup>.

El autor, tratando de explicar las acusaciones contra Jasón y otros compañeros, propone como motivo de la acusación el asociacionismo ilegal, prohibido por el Imperio<sup>25</sup>. El motivo fundamental de esta prohibición era que las autoridades entendían que estas reuniones promovían la inestabilidad política. Un dato significativo al que alude

<sup>22</sup> N.O. MÍGUEZ, «Lectura socio-política de Hechos 17,1-10», 200.

<sup>23</sup> J.M.G. BARCLAY, «Conflict in Thessalonica», *CBQ* 55 (1993), 514-ss.

<sup>24</sup> J.K. HARDIN, «Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17, 1-10)», *NTS* 52 (2006), 38-ss.

<sup>25</sup> Para ver más detalles de este tema: Cf. ÍDEM, 40-ss.

J. K. Hardin es que, en tres ocasiones durante el periodo de diez años (en los años 64, 56 y 55 a.C.) el Senado romano reguló en contra de las asociaciones voluntarias<sup>26</sup>. A la luz de estos datos, J.K. Hardin afirma que la raíz del conflicto judicial en Tesalónica es fundamentalmente dicho asociacionismo<sup>27</sup>.

El conflicto se resuelve con el pago que Jasón –anfitrión de los alteradores del orden– debe hacer de la fianza, en la forma *satis accipere*<sup>28</sup>. Además de pagar, Jasón tuvo que garantizar la buena conducta de sus invitados y, seguramente, aceptar una especie de acuerdo sobre la marcha de los evangelizadores, causa del alboroto y, presumiblemente, el compromiso de la disolución del grupo. De este modo encuentra respuesta la cuestión sobre la razón por la cual Pablo y Silas no fueron llevados ante los politarcas, pues fue a su anfitrión Jasón a quien se le exigió dar cuentas de las reuniones que se hacían en su casa y poner fin a ellas. Acertadamente sugiere J. K. Hardin que quizá esta garantía que comprometía a Jasón fue la que obligó a los apóstoles a abandonar la ciudad, más que el deseo de los tesalonicenses de preservar la vida de los evangelizadores.

La comunidad había sido fundada en medio de este doble conflicto social; su visión apocalíptica del mundo chocaba fuertemente con las expectativas de sus paisanos, pues proponía alternativas y cuestionaba el señorío de los dioses y, en concreto, el del emperador; por otro lado, el supuesto «asociacionismo» que unía a los artesanos provocó ciertos recelos entre las autoridades que veían en este grupo una amenaza para la paz social.

### 2.3. ¿Una comunidad de artesanos?

Los datos que poseemos sobre la condición social de los miembros de la comunidad de Tesalónica son diversos. Lucas detalla la proveniencia y la cantidad de los neófitos en Hch 17,4: «algunos judíos, gran número de griegos temerosos de Dios y no pocas mujeres influyentes». Estos tres grupos configuran la iglesia de Tesalónica a la que Pablo dirigirá su carta, si bien, proporcionalmente, el anuncio de Pablo es acogido en su mayoría por griegos y éstos, especialmente, conformarán la audiencia de la carta. La forma con que Pablo se dirige a la comunidad en 1,9 puede ser un testimonio de que la comunidad en su mayoría estaba compuesta por gentiles, como señala la expresión: «cómo, dejando los ídolos, os convertisteis a Dios para servir al Dios vivo y verdadero» (1Tes 1,9: καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ). Si bien, no hemos de excluir que algunos elementos de la carta revelan una audiencia conocedora del Judaísmo y de sus tradiciones.

Por lo que respecta a las condiciones de vida de la audiencia de Pablo conocemos poco. Sabemos que uno de los miembros de la comunidad se llamaba Jasón y que debía ser una persona de cierta importancia, pues acogió a los misioneros en su casa y disponía de

<sup>26</sup> ÍDEM, 40.

<sup>27</sup> ÍDEM, 43.

<sup>28</sup> La expresión latina indica que el acreedor satisface con una garantía al deudor.

medios para pagar por su libertad la fianza requerida por las autoridades de la ciudad. Algunos autores han querido ver un paralelo entre la figura de Jasón en Tesalónica y la figura de Lidia en la comunidad de Filipos, pero los pocos datos de los que disponemos no nos permiten ser más explícitos en este tema. De otros miembros de la iglesia de Tesalónica tenemos breves noticias por Hechos; así, Aristarco y Segundo (probablemente un ciudadano romano<sup>29</sup>), procedentes de Tesalónica, pertenecían al grupo de los compañeros de viaje de Pablo hasta Asia (Hch 20,4) e Italia (Hch 27,2). Tampoco podemos olvidar a las mujeres principales que, probablemente, provenían del paganismo.

De las cartas de Pablo, en cambio, podemos deducir que los cristianos de Tesalónica provenían del proletariado y eran en su mayoría trabajadores, esclavos, artesanos o empleados en el puerto<sup>30</sup>. La exhortación de Pablo al trabajo con las propias manos en 1 Tes 4,11 presupone que, de entre los hermanos, algunos fueran una carga para la comunidad, encontrándose sin un trabajo fijo; quizá su comportamiento estaba motivado por la idea de la inminente parusía, pero ciertamente reflejaba una tendencia parasitaria de ciertos estratos sociales.

La presencia trabajadora de Pablo en medio de ellos (1 Tes 2,9)<sup>31</sup> revela que el apóstol pasó en Tesalónica apuros económicos: la mención al trabajo continuo «día y noche»<sup>32</sup>, el agradecimiento a la comunidad de Filipos por su valiosa ayuda en los momentos de penuria que pasó en Tesalónica (Flp 4,16: «Estando yo en Tesalónica, una y dos veces me enviasteis para mis necesidades») y la mención de Macedonia en 2Cor 8,1-2 muestra la pobreza de los miembros de la comunidad:

«Quiero informaros, hermanos, de la gracia que Dios concedió a las Iglesias de Macedonia. <sup>2</sup> En medio de una prueba grave desbordaban de alegría; en su extrema pobreza derrocharon generosidad» (2Cor 8,1-2).

Estos testimonios indican que fue el mismo apóstol quien cubrió sus propias necesidades y, al mismo tiempo, catalogan a la comunidad como una asamblea compuesta en su mayoría por gente de condición sencilla que no pudo ocuparse de la manutención del apóstol.

<sup>29</sup> Riesner sugiere que Segundo los testimonio acerca del nombre Segundo, encontrados en las inscripciones de tesalónica, en el 80% de los casos se refieren al *cognomen* de un ciudadano romano. R. RIESNER, *Paul's Early Period*, 350-351.

<sup>30</sup> ÍDEM, 350-ss.

<sup>31</sup> «En este contexto describe su trabajo con las palabras *kopos*, *mójtios*, y la forma verbal *ergazómenos*. La primera de estas palabras incluye en su recorrido semántico las ideas de golpe, sufrimiento, dolor, cansancio. De allí también el trabajo en lo que tiene de fatigante, extenuante. Algo similar ocurre con la palabra *mójtios* que se refiere a la labor en lo que tiene de problemático: se diferencia de *pónos* en que *mójtios* siempre implica aflicción, dificultad... Ese trabajo con el cual se mantenía durante su estancia en Tesalónica era pesado y fatigante y le llevaba las mejores horas». N.O. MÍGUEZ, «La composición social de la iglesia en Tesalónica», *RevistBib* 51 (1989), 76-77. Cf. también R.S. ASCOUGH, *Idem*, 314.

<sup>32</sup> «The average artisan had to work twelve hours a day seven days a week in order to barely make ends meet», J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul*, 117-118.

Algunos autores señalan que fue precisamente la necesidad de trabajar, la que obligó a Pablo a convertir el lugar de trabajo en lugar de evangelización:

«Daría la idea, sustentada por Hock, de que el taller artesanal era el lugar privilegiado de la evangelización paulina y que el público inmediato para el mensaje cristiano serían los artesanos y esclavos que estaban en el taller, clientes y mercederes que se acercaban o simples circunstantes desocupados que hacían del taller un centro de encuentro para matar horas perdidas»<sup>33</sup>.

Otros autores indican, en cambio, que el estilo de vida de Pablo en Tesalónica era más parecido al de los filósofos cínicos<sup>34</sup>. Lo que parece claro es que Pablo indica en su carta que forma parte del mismo nivel social que sus interlocutores.

Sobre la profesión de Pablo durante este periodo podemos decir, apoyados en Hch 18,3, que era tejedor de tiendas<sup>35</sup> (σκηνοποιός); éstas eran de cuero, aunque puede ser que la expresión venga a indicar que Pablo se dedicaba más bien a curtir el cuero, y, en consecuencia, no es de extrañar que sus trabajos tuvieran cierta demanda en una ciudad tan poblada<sup>36</sup>.

En la carta también se percibe cierta alusión a un liderazgo dentro de la comunidad. Los consejos expresados en 1Tes 5,12-13 invitando a mantener la paz «con los que trabajan y os gobiernan» dejan intuir que existía un grupo que, además de trabajar, tenía un ministerio especial dentro de la comunidad. Como hemos indicado, estudiosos actuales como R. S. Ascough<sup>37</sup> y J. K. Hardin<sup>38</sup> entre otros, sostienen la teoría de que la comunidad de Tesalónica estaba integrada por una asociación de trabajadores y, en consecuencia, afirman que Pablo se dirige a sus interlocutores pidiéndoles que tengan un especial esmero en cuidar las relaciones con sus líderes, que tenían una doble función, pues como señala R. S. Ascough, los que dirigían el trabajo eran los mismos dirigentes de la comunidad. La razón por la que Pablo no se dirige a ellos en la carta, llamándolos por su nombre como en otros escritos, es porque el

<sup>33</sup> N.O. MÍGUEZ, Ídem, 78. Estudiando esta cuestión, Ascough sugiere que Pablo trabajaba en el mismo comercio o, al menos, en la misma área que sus convertidos, en una especie de asociación voluntaria. Ésta sería la estrategia evangélica. Además, insinúa la misma idea que Míguez recoge de Hock sobre el taller como lugar privilegiado de evangelización. Cf. R.S. ASCOUGH, «The Thessalonian Christian Community», 315. En cambio, según M. Telbe, más que una asociación profesional, se trataría de un *collegia domestica*, es decir, un grupo de personas que se reúne entorno a un núcleo familiar. M. TELBE, «The Thessalonian Setting», 93.

<sup>34</sup> E. KRENTZ, «Roman Hellenism and Paul's Gospel», *BibToday* 26 (1988), 334. Sobre los elementos comunes entre Pablo y los filósofos cínicos, cf. A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible 32b*, New York 2000, 143-ss.

<sup>35</sup> Sobre el tema consultar: P. W. BARNETT, «Tentmaking» en *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester England 1993, 925-927.

<sup>36</sup> J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul*, 117.

<sup>37</sup> R.S. ASCOUGH, «The Thessalonian Christian Community», 318-319.

<sup>38</sup> J.K. HARDIN, Ídem, 38-ss.

liderazgo de la comunidad dependía del liderazgo de la asociación de trabajadores, y éste variaba mensual o anualmente.

No obstante, de lo que no hay duda es que en el seno de la comunidad había conflictos y éstos tenían relación con el trabajo.

Finalmente, surge espontánea la pregunta de por qué el mensaje de Pablo tuvo tanta acogida en este contexto laboral, en una ciudad que le desconocía. Según nuestro parecer, J. Murphy-O'Connor, valiéndose de los estudios de K. P. Donfried y R. Jewett, lo explica de una manera convincente: en pocas palabras, Pablo, con la predicación del evangelio, llenó un vacío espiritual de sus interlocutores<sup>39</sup>. Como señalamos precedentemente, K. P. Donfried<sup>40</sup> sostiene en sus estudios que el culto local a los cabiros, difundido entre las clases más bajas de la sociedad, estaba orientado en forma de redención escatológica y presentaba algunas semejanzas superficiales con el evangelio cristiano. Algunos adeptos a este culto, habiendo perdido su fe por la institucionalización de dicha deidad, encontraron en el evangelio un digno sustituto<sup>41</sup>.

### 3. A modo de conclusión: el después de la predicación y el motivo de la carta

Si queremos hacer una reconstrucción de los hechos posteriores a la evangelización de Tesalónica, hemos de armonizar los datos que Lucas nos ofrece con cuanto Pablo escribe en 1 Tes 3,1-6. Siendo Hch un texto posterior a 1 Tes, algunos autores han propuesto como texto base la carta<sup>42</sup>. Los datos de la carta permiten una recomposición limitada de lo sucedido, pues está dirigida a una audiencia que conoce los acontecimientos, tal y como se desarrollaron; por ello, consideramos importante combinar los datos que nos ofrecen ambos escritos.

El siguiente cuadro reproduce, esquemáticamente, en siete momentos, lo que aconteció desde la salida de los evangelizadores de Tesalónica hasta la redacción de la carta.

<sup>39</sup> J. MURPHY-O'CONNOR, Ídem, 118.

<sup>40</sup> K.P. DONFRIED, «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», 22-ss.

<sup>41</sup> R. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia 1996, 126-132.

<sup>42</sup> Algunos autores desconfían de los datos que ofrece Lucas para hacer una reconstrucción del escenario en el que nació la iglesia de tesalónica; no obstante, la mayoría lo consideran como una fuente creíble. M. TELBE, «The Thessalonian Setting», 80.

## CUADRO: COMPARACIÓN HCH Y 1TES

Hechos	1 Tesalonicenses
1. Pablo y Silas llegan a Berea y predicán en la sinagoga (Hch 17,10-15)	
2. Los de Tesalónica van en su busca (Hch 17,13)	
3. Timoteo y Silas quedan en Berea (Hch 17,14)	
4. Pablo se va a Atenas y espera allí a Silas y Timoteo (Hch 17,16-34)	
6. Pablo de Atenas va a Corinto (Hch 18,1)	5. Desde Atenas Pablo envía a Timoteo a Tesalónica (1Tes 3,1-5)
	6. Timoteo en Tesalónica (1Tes 3,5)
	7. Regresa Timoteo e informa a Pablo (1Tes 3,6) y éste escribe la carta

(1) Huyendo de Tesalónica, Pablo y Silas llegaron a Berea (distante unos 75 kilómetros) y allí predicaron en la sinagoga. (2) Pero los de Tesalónica, al saberlo, fueron en su busca. (3) Entonces, Pablo fue llevado por algunos miembros de la comunidad a Atenas, (4) mientras Silas y Timoteo quedaron atrás (Hch 17,10-15), posiblemente en Berea.

M. D. Goulder, tratando de iluminar la ocasión de la carta, sitúa en este momento una visita de Silas a Tesalónica:

«Silas era compañero de Pablo en la misión, y estuvo allí, en Tesalónica, no sólo durante el tiempo en que Pablo estuvo presente, sino parece probable que también estuvo durante las semanas siguientes, cuando Pablo fue por su cuenta en Acaya (1Tes 3,5, ἐπεμψα). Pablo llevó a Timoteo consigo y lo envió de vuelta a Macedonia (3, 1-5); su silencio sobre Silas sugiere que Lucas tiene razón cuando dice que Silas permaneció en Macedonia (Hch 17,14-15; 18,5). Por tanto, Silas no sólo habría tenido la oportunidad de predicar su versión del evangelio mientras que Pablo estaba allí, sino también aprovechando su ausencia»<sup>43</sup>.

Durante el periodo en que Silas y Timoteo «quedaron atrás», el compañero de Pablo, volviendo a Tesalónica, habría predicado un evangelio diverso del predicado por el apóstol, conduciendo así a los tesalonicenses al error en algunas materias, como por ejemplo el trabajo. La tesis de M. D. Goulder resulta bastante imaginativa, pero se fundamenta únicamente en el silencio lucano sobre Silas y en las discrepancias de Pablo con la iglesia de Jerusalén de donde procedía Silas; dando la impresión de que no se sostiene sobre datos sino sobre suposiciones.

<sup>43</sup> M.D. GOULDER, «Silas in Thessalonica», *JSNT* 48 (1992), 101.

La predicación paulina en Atenas tuvo una acogida moderada (Hch 17,16-34). Para nuestro estudio, la estancia de Pablo en Atenas será importante, pues fue allí donde se reencontró con Timoteo (5).

En Atenas<sup>44</sup>, Pablo expuso a Timoteo sus preocupaciones. Habían dejado a la joven iglesia de Tesalónica en un clima difícil y tenso; los neófitos eran objeto de persecución por parte de sus paisanos (1Tes 2,14). La adhesión entusiasmada de la primera hora, sometida a dura prueba por las dificultades exteriores, ¿lograría resistir los asaltos y tribulaciones?; por su parte, Pablo había intentado en vano ir a verles (1Tes 2,18). La necesidad improrrogable de una visita y la imposibilidad de realizarla personalmente le sugirieron el envío de Timoteo desde Atenas (1Tes 3,1-2); la finalidad del viaje de Timoteo nos la dice el mismo Pablo: «para que os fortaleciera apelando a vuestra fe, exhortándoos a no flaquear en estas tribulaciones» (1Tes 3,2b-3a); si bien, algunos estudiosos argumentan que la presencia del colaborador ayudaría a calmar los ánimos de los miembros de la comunidad, que se interrogaban por la súbita partida del apóstol<sup>45</sup>.

Sorprende que Lucas omita el dato de que Pablo encontró a Timoteo en Atenas, pero ciertamente la finalidad de Lucas no es la de describir detalle a detalle los acontecimientos de Tesalónica y su relación con Pablo; no podemos olvidar que en la mentalidad del escritor de Hechos nos encontramos ante una etapa más de la predicación apostólica.

(6) Mientras que Timoteo fue a Tesalónica y transmitió a los neoconvertos las inquietudes del apóstol, Silas fue enviado a Filipos a pedir ayuda económica. Por su parte, Pablo, fue a Corinto (capital romana de Acaya) donde, hospedado en casa de Aquila y Priscila, esperó el regreso de los misioneros predicando en la sinagoga. Los misioneros se reencontraron con Pablo en Corinto<sup>46</sup>, y fue allí donde le dieron cuenta de sus actividades (Hch 18,5; cf. 1Tes 3,6)

(7) Timoteo trajo noticias tranquilizadoras. Algunos autores afirman que los informes de Timoteo no fueron solamente orales, sino que el mismo misionero llevó a Pablo una carta de los responsables de la comunidad<sup>47</sup>.

Los neófitos macedonios se mostraban sólidos en la fe, conservaban un buen recuerdo de los misioneros y deseaban su regreso (1Tes 3,6), pero tenían algunas defi-

<sup>44</sup> En contra: «The syntactical location of the phrase ‘in Athens’ is important for the understanding of Paul’s argument in 1 Thess 3:1ff. The reference to Athens is hardly meant to indicate either the place where 1 Thessalonians was written not the place where the decision was made about sending Timothy to Thessalonica. The older view that Paul was writing in a city other than Athens is essentially correct». K.P. DONFRIED, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 8; R. TREVIANO ECHEVERRÍA, «Los viajes de Timoteo», *Est. Bib* 57 (1999), 690.

<sup>45</sup> «The dispatch of Timothy, however, also quite obviously served to allay any misunderstanding or accusations arising from the apostle’s unanticipated departure». R. RIESNER, *Paul’s Early Period*, 361.

<sup>46</sup> J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul*, 107. Por sus deseos de tener noticias de los tesalonicenses, Pablo habría esperado a Timoteo en Atenas. Al autor resulta ilógico que Pablo se hubiera ido a una ciudad desconocida para encontrarse con Timoteo. Contrariamente, R. RIESNER, *Paul’s Early Period*, 362.

<sup>47</sup> A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 75-77; C.E. FAW, «On the Writing of First Thessalonians», *JBL* 71 (1952), 217-225.

ciencias en materia moral y teológica: en el campo de la sexualidad, del amor fraterno, del trabajo; y en el campo doctrinal estaban preocupados por la suerte de los difuntos cuando llegase la parusía del Señor.

Ante las informaciones de su colaborador, Pablo escribe una carta en la que manifiesta su satisfacción por el fervor de la comunidad y, al mismo tiempo, responde a las cuestiones que le plantean los tesalonicenses a través de Timoteo. Es entonces cuando Pablo, en el 50/52<sup>48</sup>, escribe desde Corinto<sup>49</sup> la primera carta a los tesalonicenses.

---

<sup>48</sup> Sobre la datación del escrito hay muchas hipótesis; nos apoyamos en la cronología tradicional, que lo sitúa entre los años 50-52. Para un estudio sintético sobre la cronología de la carta, véase: J. SÁNCHEZ BOSCH, «La chronologie de la première aux thessaloniens et les relations de Paul avec d'autres églises», *NTS* 37 (1991), 336-347; R.F. COLLINS, «The State of the Discipline» en *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, BETL 66, Leuven 1984, 11-12. H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, 356.

<sup>49</sup> «That Paul wrote 1 Thessalonians from Corinth within a matter of months after his initial visit to Thessalonica remains the most plausible hypothesis», J.M.G. BARCLAY, «Conflict in Thessalonica», 515, n.15; IDEM, «Thessalonica and Corinth: Social contrast in Pauline Christianity», *JSNT* 47 (1992), 49; H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament*, 356; F.F. BRUCE, «St. Paul in Macedonia: The Thessalonian Correspondence», *BJRL* 62 (1980), 328; A. RODRIGUEZ CARMONA, «Nacimiento de una comunidad cristiana entre paganos», *Proyección* 25 (1974), 13; J.J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso*, 158. En cambio, J. Murphy- O'Connor afirma que Pablo escribe a los tesalonicenses desde Atenas en la primavera del 50: Cf. J. MURPHY- O'CONNOR, *Paul*, 114. Por el contrario, K. DONFRIED fecha la carta en la primera visita de Pablo a Corinto entre los años 41-44, K. DONFRIED, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, 12.



## “... Y SUS DISCÍPULOS LE SIGUEN” (Mc 6,1)

*Mariela Martínez Higuera, op*

*Sumario:* En la vida de los discípulos, seguir a Jesús, no es una dimensión más entre otras, ya que la misma relación del discípulo con el Maestro aparece mediante una serie de vocablos que pertenecen al campo conceptual del seguimiento. Este artículo ha pretendido estudiar los textos del Evangelio de Marcos en que aparece el verbo “seguir”, a fin de poder descubrir, a través de los distintos trazos presentados por el evangelista en esos pasajes, la imagen del discípulo, sus características y su identidad.

*Palabras clave:* identidad del discípulo, campo conceptual del seguimiento, Evangelio de Marcos, seguir.

*Summary:* In the life of the disciples, to follow Jesus, it is not one more dimension among others, given that the very relation of the disciple with the Teacher it is expressed by means of terms that belong to the conceptual field of the following up. This article has intended to study the texts of Marc's Gospel in the places in which the verb “to follow” comes up, in order to be able to discover, through the diverse sketches presented in those passages by the evangelist, the image of the disciple, his characteristics and his identity.

*Key words:* Disciples' identity, conceptual field of following up, Marc's Gospel, to follow up.

Fecha de recepción: 27 junio de 2011

Fecha de aceptación y versión final: 20 julio de 2011

### **1. Introducción**

Los estudios bíblicos han abordado el tema del discipulado en el Nuevo Testamento desde diversos ángulos (dimensión histórica, sociológica, teológica) y diversas perspectivas (relación entre los doce y los discípulos, vínculo entre la fe y el discipulado, correlación entre la cruz y los discípulos, entre otros). El objetivo de este trabajo es abordarlo desde una dimensión que siempre estuvo ligada a los discípulos del Nazareno: el seguimiento de Jesús.

Junto al maestro de Galilea hay un grupo de personas que caminan con Él y que podríamos llamar sus “seguidores” (ἀκολουθοῦς). Aunque este vocablo como tal, no lo encontramos en el Nuevo Testamento, sí se dice que esos hombres y mujeres seguían a Jesús, e incluso podemos afirmar que la relación de este grupo con Jesús viene determinada por

la acción de este verbo: “seguir” (ἀκολουθέω<sup>1</sup>). Sin embargo, la expresión “aquellos que siguen” es utilizada en los evangelios tanto para denominar a la masa que se agolpa en torno a Jesús, como a aquellos que se han comprometido con él<sup>2</sup>. Por ello, tengamos en cuenta la clasificación de Meier que enmarca las personas que se encontraron con Jesús en su vida terrena, a modo de tres círculos concéntricos, según el tipo del seguimiento de Jesús<sup>3</sup>:

- la muchedumbre, constituye el círculo más externo. Las multitudes siguen a Jesús en sentido físico; van tras Él por curiosidad o buscando acciones milagrosas de Jesús que resuelvan sus necesidades.
- los discípulos, forman un círculo intermedio. Siguen a Jesús porque han sido llamados por él y no sólo van tras Él físicamente; su adhesión al maestro es adhesión existencial a su persona y a su palabra, lo que les implica y complica a compartir su vida.
- los doce que configuran el círculo interior de los elegidos por Jesús para simbolizar la reunión de las doce tribus de Israel y a participar en su misión a todo Israel.

Sin embargo, el autor, aunque es consciente de la validez del modelo, también lo es de la complejidad de la realidad que en más de una ocasión se sale del esquema. Así abordará el límite poco claro del discipulado aludiendo, a aquellos discípulos que no dejaban casa y familia para seguir físicamente a Jesús pero aceptaban su mensaje y apoyaban su movimiento, sobre todo brindándole hospitalidad, y se interrogará sobre el auténtico discipulado de las mujeres<sup>4</sup>.

Algunos autores como Best y Hurtado<sup>5</sup>, sostienen que el discipulado en el evangelio de Marcos se identifica con el seguimiento de Jesús, por lo que nuestra reflexión va a ir encaminada a analizar los textos en los que encontramos el verbo “seguir” (ἀκολουθέω), a fin de poder descubrir a través de los distintos trazos presentados por el evangelista en esos pasajes, la imagen del discípulo, sus características y su identidad.

Para comprender en su plenitud la teología evangélica del seguimiento, vamos a acercarnos previamente a la etimología del verbo y a algunos antecedentes históricos del seguimiento jesuano.

<sup>1</sup> Se utiliza como sinónimo del verbo, el adverbio ὁπίσω. Cf. CH. BLENDINGER, “Seguimiento” en L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1999, 616. (En adelante *DTNT*).

<sup>2</sup> Cf. R. N. LONGENECKER, *Patterns of discipleship in the New Testament*, Eerdmans, Michigan/Cambridge 1996, 2.

<sup>3</sup> Cf. J.P. MEIER, *Jesús, un judío marginal. Nueva Visión del Jesús histórico. Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 44-45. 63-64.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 98-108; Cf. L.E. VAAGE, “En otra casa: el discipulado en Marcos como ascetismo doméstico”: *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 21-42.

<sup>5</sup> Cf. E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press, Sheffield 1981, 246-250; L. W. HURTADO, “Following Jesus in the Gospel of Marc and Beyond” en R.N. LONGENECKER, *Patterns of discipleship in the New Testament*, Eerdmans, Michigan/Cambridge 1996, 9, 25.

## 2. Etimología y antecedentes

### 2.1 Etimología y compuestos de ἀκολουθέω<sup>6</sup>

El vocablo ἀκολουθέω se encuentra en el griego profano ya en Tucídides y procede de ἀ- y -κελευθος (*camino*), teniendo tres matices en su significación: hacer camino con alguien, acompañar; seguir, ir detrás de, ir en pos de; y seguir en sentido hostil, es decir, perseguir. Junto al sentido literal, algunos autores lo utilizan también en sentido figurado, como en Platón en el sentido de seguir la conversación, comprender; seguir la opinión, coincidir, o en el mismo Tucídides con el significado de acomodarse.

Junto al verbo simple ἀκολουθέω encontramos formas compuestas con preposiciones que matizan el verbo simple, lo que habrá que tenerlo en cuenta a la hora de analizar los textos de nuestro estudio. Así significa:

ἐξακολουθέω (ἐξ᾽ἀκολουθέω): seguir de cerca, acechar, rastrear, imitar, obedecer;

ἐπακολουθέω (ἐπα᾽ἀκολουθέω): detrás, ir en pos de, perseguir, dejarse llevar a, regirse por, atenerse a, ceder, seguir con la inteligencia, entender, comprender;

κατακολουθέω (κατα᾽ἀκολουθέω): seguir;

παρακολουθέω (παρα᾽ἀκολουθέω): acompañar, alcanzar, seguir con atención, seguir de cerca, arrimarse a uno, entender, sobrevenir, acontecer

συνάκολουθέω (συν᾽ἀκολουθέω): acompañar, seguir con, asentir, convenir con alguien.

### 2.2 El concepto "seguir" en el Antiguo Testamento

La expresión hebrea que designa el seguimiento en el AT es **הָלַךְ אַחֲרָיָהוּ** (*hālak 'ahārê*) o simplemente **אַחֲרָיָהוּ** (*'ahārê*), la cual se corresponde en los LXX con el adverbio ὀπίσω más que con el verbo ἀκολουθέω, aunque ambos se utilizarán de forma sinónima en el Nuevo Testamento para designar la relación de Jesús con sus seguidores. Literalmente se podría traducir por "ir en pos de", "correr en pos", "seguir" "buscar", aunque los distintos campos semánticos que tiene, los llena de matices. Así la expresión **הָלַךְ אַחֲרָיָהוּ** (*hālak 'ahārê*) puede significar<sup>7</sup>:

<sup>6</sup> Cf. G. KITTEL, "ἀκολουθέω" en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol I, Paideia, Brescia 1965, 567. (En adelante *GLNT*); CH. BLENDINGER, "Seguimiento, ἀκολουθέω" en *DTNT*, vol II, 616-617.

<sup>7</sup> Cf. G. KITTEL, *o.c.*, 570-571; Cf. W. BAUDER, "Seguimiento, ὀπίσω" en *DTNT*, vol II, 627; M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad en la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981, 31-42. (En adelante *Seguimiento y Carisma*).

- ir en las procesiones detrás de la imagen de los dioses o ídolos, (cf. Jos 3,3; 6,9).
- seguir al jefe en la guerra (1 Sam 11,7).
- tomar partido a favor de (Jue 9,3s; 2 Sam 2,10; Ez 29,26).
- ponerse al servicio de un profeta (1 Re 19,20s).
- ir tras pretendientes (Rut 3,10; Jer 2,5; Os 2,7.15), cosas (1 Sam 8,3; Ez 33,31; Eclo 31,8), el pecado o la maldad ( 2 Re 13,2; Is 65,2; Jer 3, 17).
- entregarse hasta la unión corporal más estrecha (Os 1,2; Ex 34,15s).
- orientación de toda la persona humana a una causa que aparece expresada como movimiento del corazón (1 Re 11,1 ss; Sal 63,9; Jr 16,12).

En este último sentido encontramos el uso religioso del sintagma hebreo para aludir a la entrega a un dios y a su obediencia (1 Re 18,21). En el Antiguo Testamento se utiliza tanto en sentido positivo, para expresar la fidelidad de Israel obedeciendo los mandatos de Yahvé (Dt 13,4; Eclo 46,10;), como en sentido negativo, para significar la acción de caminar tras otros dioses, es decir, la idolatría de los israelitas (Juec 2,12; Dt 4,3; Os 2,7; Jer 2,5; Jer 2,23; 7,6.9; Ez 20,16), hasta tal punto, que en más de una ocasión el pueblo se verá en la disyuntiva de elegir a Yahvé o otros dioses: “¿Hasta cuándo vais a seguir con muletas? *Si el Señor es el verdadero Dios seguidlo, si es Baal, seguid a Baal*” (1Re 18,21).

El antecedente veterotestamentario de la expresión *hālak 'abārê* en clave de discípulo la encontramos en la vocación de Eliseo realizada por mediación de Elías, en 1 Re 19, 19-21. Este texto ha tenido gran influencia en los pasajes de seguimiento en Marcos y Q:

“(Elías) partió de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, que estaba arando con doce yuntas de bueyes en fila y él estaba con la duodécima. Elías pasó a su lado y le echó su manto encima. Entonces (Eliseo) abandonó los bueyes y echó a correr tras Elías, diciendo: «Déjame ir a besar a mi padre y a mi madre y te seguiré.» Le respondió: «Anda y vuélvete, pues ¿qué te he hecho?» Volvió atrás (Eliseo), tomó la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio. Con el yugo de los bueyes asó la carne y la entregó al pueblo para que comieran. Luego se levantó, siguió a Elías y le servía”.

La relación de Eliseo con Elías se dibuja en la línea del seguimiento. Elías llama a Eliseo echándole el manto encima para que le siga y le sirva como discípulo. Eso implica el abandono de su familia, de sus bienes o posesiones y de su trabajo, simbolizados

en los bueyes; en definitiva, conlleva dejar la vida que había llevado hasta ahora e iniciar una nueva. En la versión del texto que hace Flavio Josefo, presenta la llamada también como una vocación al profetismo; Eliseo recibe el don profético en el momento de su vocación, mientras que según el texto bíblico no se le concede hasta el rapto de Elías (2Re 2,9-15):

“Y Elías, al oír esto, volvió al territorio de los hebreos, y como hubiera encontrado arando a Eliseo, hijo de Safat, y con él a algunos otros, guiando doce yuntas, se acercó y arrojó sobre él su manto. Y Eliseo empezó inmediatamente a profetizar y, dejando su yunta de bueyes, siguió a Elías. Y Eliseo, como hubiera pedido a Elías que le concediera despedirse de sus progenitores y éste lo hubiera animado a hacerlo, desligándose de ellos siguió a Elías, de quien se convirtió durante todo el tiempo de su vida en discípulo y servidor”<sup>8</sup>.

En todo caso, está muy claro que el pasaje destaca la unidad entre llamada al seguimiento y la respuesta dada con esa doble dimensión, el abandono de la vida que se lleva hasta ahora y el inicio de una nueva existencia. Todo ello con una actitud clave: la inmediatez, que se verá reflejada también en los sinópticos y en concreto en los textos que vamos a analizar en el evangelio de Marcos.

### 2.3 El seguimiento en el helenismo

El verbo ἀκολουθέω es raro en el lenguaje religioso de los griegos, ya que para hablar de la relación del hombre con Dios, se utiliza el término ἑπεσθαι (*épeszai*) que no aparece en el Nuevo Testamento, y que significa “hacerse semejante a un dios, actuando como él”. La idea, por tanto, no es la del seguimiento, sino la de la imitación<sup>9</sup>. Sin embargo, encontramos el vocablo objeto de nuestro estudio para denominar la relación entre los maestros griegos y sus seguidores<sup>10</sup> e incluso, en algunos casos, como Pitágoras, Epicuro o Apolonio de Tiana esta relación tendrá un matiz religioso.

El verbo “seguir” aparece en las palabras de Sócrates a Jenofonte en su primer encuentro que recuerdan a un relato vocacional: *Sócrates le cierra el paso en un estrecho callejón, le envuelve en un diálogo y al final le pregunta: ¿Dónde se hacen los hombres? Ante el confuso silencio del interpelado sigue esta exhortación: “Sigue(me) ahora y aprende.*

<sup>8</sup> F. JOSEFO, *Antigüedades Judías* VIII, 354 (ed. J. VARA DONADO), Akal, Tres Cantos (Madrid) 2007, 491

<sup>9</sup> Cf. G. KITTEL, “ἀκολουθέω” en *GLNT*, 567-568.

<sup>10</sup> Sócrates, Platón y Aristóteles, a pesar de crear escuela con sus enseñanzas no llamarán “discípulos” a sus seguidores, sino “compañeros” (γυῖοι) o “amigos” (ἑταῖρος) ya que, por un lado, lo considerarán humillante para sus “pupilos”, y por otro, pretenden alejarse lo más posible de los sofistas en esta relación maestro-discípulo que estaba mediatizada por la compensación económica. Cf. K.H., RENGSTROF, “μαθητής” en *GLNT*, vol. VI, Brescia 1970, 1129-1131.

*Y desde entonces fue oyente de Sócrates*<sup>11</sup>; Sin embargo no se puede considerar llamada explícita al seguimiento. Podemos destacar también como Damis, discípulo favorito del carismático Apolonio de Tiana, exhorta a su maestro en Nínive: “*Vamos Apolonio, tú siguiendo al Dios, y yo a ti, pues podrías ver que puedo ser te muy útil*”<sup>12</sup>; o como lo siguen sus discípulos allá donde vaya: *Lo seguían todos sus pupilos, que aprobaban tanto el viaje, cuanto a su persona*<sup>13</sup>.

Además del seguimiento de algunos maestros itinerantes, hallamos otras características propias de los seguidores de los filósofos helenistas que van a iluminar la vida de los seguidores de Jesús. La “conversión a la Filosofía”<sup>14</sup> implicaba también en ocasiones liberación radical de las ataduras de las posesiones<sup>15</sup> y muy unido a ello, ruptura con la propia familia. Apolonio fundamentará la renuncia de los bienes en motivos religiosos<sup>16</sup> y Epicteto describe de manera insuperable al verdadero filósofo cínico, liberado de todas las ataduras de las riquezas, de la familia y de las convenciones y costumbres sociales: “*Cómo es posible que un hombre que no posee nada, desnudo, sin casa ni hogar, desaliñado, sin esclavos ni patria lleve una vida alegre? ¡Miradme, yo estoy sin casa, sin patria, sin posesiones, sin esclavos! Duermo en el suelo, no tengo mujer ni hijos, ningún palacio de gobierno, sólo el cielo y la tierra y un capote raído. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin sufrir? ¿No vivo sin miedos? ¿No soy libre?... El que me ve no creará ver a su rey y señor*”<sup>17</sup>. En la tradición pitagórica se cuenta que, más de 2000 oyentes quedaron tan impresionados por una conferencia de Pitágoras que no volvieron a su casa y se quedaron –con mujer e hijos– con el filósofo-matemático<sup>18</sup>.

Los seguidores de Pitágoras parecen haber constituido desde los inicios una comunidad religioso-moral, en el centro de la cual estaba su persona y su palabra. El discípulo quería decir comunión con el maestro más allá del aprendizaje de su doctrina. En cuanto a su palabra, se convierte en obligatoria para sus seguidores, con la fórmula “él decía”<sup>19</sup>, quedando patente la autoridad del maestro y apareciendo de forma explícita el principio de tradición, de hecho su escuela duró diecinueve generaciones<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> D. LAERCIO, “Jenofonte” en *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más ilustres* II, 1 (trad. J. ORTIZ Y SANZ), Teorema, Madrid 1987.

<sup>12</sup> FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana*, I, 19 (trad. intr. y notas de A. BERNABÉ PAJARES), Gredos, Madrid 1992.

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV, 47.

<sup>14</sup> Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y carisma*, 46.

<sup>15</sup> Antítenes, discípulo de Sócrates se sentirá contento con un bastón, una mochila y un capote de filósofo. Cf. D. LAERCIO, “Antítenes”, en *o.c.*, VI, 8. (Cf. Mc 6, 8-9; Mt 10, 9-10).

<sup>16</sup> FILÓSTRATO, *o.c.*, I, 34; II, 40; VIII, 7. 11.

<sup>17</sup> EPICTETO, *Disertaciones* III, 22 (trad. P. ORTIZ GARCÍA), Gredos, Madrid 1993. Aquí tenemos seguramente la analogía filosófica más próxima a las palabras del seguimiento de Q en Mt 8, 18-22 y Lc 9, 57-62, aunque las motivaciones sean diferentes.

<sup>18</sup> Cf. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 20 (trad. M. PERIAGO LORENTE), Gredos, Madrid 1987.

<sup>19</sup> Cf. D. LAERCIO, “Pitágoras” en *o.c.*, VIII 4; VIII 9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, VIII, 29.

En la figura de Apolonio no faltan datos que lo hacen aparecer más como el fundador de una religión que un filósofo. Él es el prototipo de los θεῖος ἀνήρ<sup>21</sup>. Filóstrato<sup>22</sup> muestra como la personalidad de Apolonio provocaba una impresión excepcional en sus contemporáneos, y veían en él algo más que un hombre, debido a la gran cantidad de milagros (curaciones, resurrecciones) y profecías. Sin embargo, aunque en un primer momento, posesos curados se hacen sus discípulos, y las masas le aclaman jubilosas, dadas sus exigencias muchos se retraen. Sólo unos pocos discípulos de verdad participan de su vida itinerante llena de privaciones y cuando se dirige a Roma o a Etiopía con peligro de muerte, lo abandonan casi todos. Hay que notar que en este personaje encontramos rasgos semejantes a los de Jesús de Nazaret: los milagros realizados, la dimensión itinerante de su vida, las exigencias a sus discípulos, el proceso de abandono de estos ante las condiciones propuestas, y la amenaza de su vida<sup>23</sup>.

Como vemos, en el helenismo hallamos numerosos maestros carismáticos, taumaturgos y “filósofos” cuya relación con el discípulo, además de venir determinada en ocasiones por el verbo ἀκολουθέω, presenta características semejantes a las de los discípulos de Jesús: abandono de los bienes y de la propia familia e incluso persecuciones por el maestro y/o su causa, sostenida por ellos a lo largo del tiempo.

#### 2.4 Comunidad esenia de Qumrám

En la comunidad esenia de Qumrám nacida hacia el año 150 a.C. el concepto de seguimiento, *hālak ʿabārē*, no desempeña papel alguno. Refiriéndose al Maestro de Justicia se habla más bien de “atender a sus palabras”<sup>24</sup>, el verbo hebreo equivale a “obedecer” o de “la fidelidad a él”; y la entrada en la comunidad se glosa con las palabras “entrar en la alianza”. Sin embargo el uso negativo de ἀκολουθέω como adhesión a un seductor lo encontramos con frecuencia sus textos. (Cf. CD 4,18ss y CD 19,31s)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, 45.

<sup>22</sup> Cf. FILÓSTRATO, *o.c.* VIII, 7.

<sup>23</sup> La obtención de un pequeño grupo de discípulos en Antioquia (Cf. FILÓSTRATO, *o.c.* 1,16); su enseñanza “autoritativa” ante el pueblo (*Ibid.*, 1,17); el recibimiento triunfal en Jonia y las decepciones subsiguientes: un poseso viene a ser imitador suyo (*Ibid.*, 4,1ss); la polémica con sus medrosos discípulos sobre el viaje a Roma; arresto e interrogatorio ante Tigelino; la división entre sus discípulos antes de su viaje a Etiopía (*Ibid.*, 4,35-38); la adhesión de Nilus, sofista del gimnasio. La polémica entre Eusebio y Hierocles muestran cómo se intentaría más tarde, parangonar a Apolonio con Jesús (*Ibid.*, 6,12.15). Cf. C. PADILLA, “Hombres divinos y taumaturgos en la antigüedad. Apolonio de Tiana”, en A. PIÑERO, (ed.) *En la frontera de lo imposible, magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en el NT*, El Almendro, Córdoba 2001, 141-162.

<sup>24</sup> Así pues, ahora hijos míos, escuchadme y yo abriré vuestros ojos para que veáis y comprendáis las obras de Dios” (CD 2, 14-15).

<sup>25</sup> Cf. CH. BLENDINGER, “Seguimiento, ἀκολουθέω” en *DTNT*, vol. II, 617; M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, 36; J. BARBAGLIO, *Jesús hebreo de Galilea: investigación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 344ss.

### 2.5 Escritos del Nuevo Testamento anteriores a Marcos: escritos paulinos

El término ἀκολουθέω aparece en el Nuevo Testamento casi exclusivamente en los evangelios. De las 90 veces que se emplea, aparece 56 veces en los sinópticos, 14 veces en Juan; sólo 4 veces en Hch, una vez en Pablo y 6 veces en Apocalipsis. De las 90 veces, en 73, el verbo se refiere al seguimiento de Jesús (o de Cristo)<sup>26</sup>.

En Pablo sólo aparece una vez y, al igual que en Hechos, carece de significación teológica:... *y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía* (ἀκολουθούσης); *y la roca era Cristo* (1Co 10,4). El versículo forma parte de la lección que Pablo enseña sobre la historia de Israel (Cf. Ex 16, 4-35). Al igual que en los demás escritos neotestamentarios, se puede advertir un esfuerzo por encontrar otra terminología que describa la comunión con el Señor Resucitado, ya presente entre ellos de otra forma; en Pablo será el “estar-en Cristo” o, utilizado una terminología ética, “imitar” (μιμέομαι) a Cristo (cf. 1 Cor 11,1; 1 Ts 2, 14; Flp 2,5)<sup>27</sup>.

## 3. El verbo ἀκολουθέω en el Evangelio de Marcos

### 3.1 Generalidades

En Marcos, el verbo ἀκολουθέω, aparece 22 veces en diferentes tiempos y modos, 18 veces en su forma simple<sup>28</sup>: 1,18; 2,14 (2 veces); 2,15; 3,7; 5,24; 6,1; 8,34 (2 veces) 9,38; 10,21; 10,28; 10,32; 10,52; 11,9; 14,13; 14,54; 15,41; y 4 veces en diferentes formas compuestas<sup>29</sup>: συνἀκολουθέω (5,37; 14,51), ἐπακολουθέω (16,20) y παρακολουθέω (16,17). Después de leer los textos, podemos extraer algunas consecuencias claves para nuestro estudio.

El verbo ἀκολουθέω es un vocablo típico del lenguaje marquiano, y en su forma simple, tiene tres significados en el Evangelio, de los cuales sólo el tercero lo podemos considerar propiamente que tiene sentido teológico:

- seguir a una persona distinta de Jesús (1x). En este caso se trata del profano “seguir a un hombre que lleva un cántaro de agua” (14,13).

- seguimiento físico, ir detrás de Jesús (3x). Se refiere a ir en pos de Jesús por algún tiempo en su camino, pero no a un seguimiento constante (Mc 3,7; 5,24; 11,9).

<sup>26</sup> G. SCHNEIDER, “ἀκολουθέω” en H. BALZ,- G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1996, 146 (En adelante *DENT*).

<sup>27</sup> Cf. CH. BLENDINGER, *o.c.*, 618.

<sup>28</sup> Entre todas hemos de destacar que las formas ἠκολουθήκαμεν y ἠκολούθησθε son características de Marcos y no aparecen en ningún otro texto del *NT*.

<sup>29</sup> En Marcos no aparece ninguna forma compuesta de ἐξακολουθέω y κατακολουθέω (cf. formas compuestas del verbo al inicio de este artículo).

Los sujetos de estos verbos en los tres casos, no son una persona concreta sino la muchedumbre anónima: πλῆθος (3,7); ὄχλος (5,24); οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες (11,9); Al leer los textos se percibe que la razón por la que siguen a Jesús es simple curiosidad o interés de ser curados por Él. No se trata de una relación permanente con el profeta de Galilea, un vínculo estable maestro-discípulo, sino una religiosidad interesada y mágica<sup>30</sup>.

- adhesión a la persona de Jesús, entrega personal a sus exigencias y aceptación de su liderazgo (14x). Tanto este sentido como el anterior implican un ir en pos de Jesús, un seguimiento físico, aunque sólo hay implicación personal, compromiso y cambio de vida en éste segundo caso. El seguimiento implicará una unión personal con Jesús, un participar de su vida y su misión. Esto es lo propio del discípulo. El verbo ἀκολουθέω en sentido absoluto, se construye generalmente con dativo. (1,18; 2,14 (2x); 2,15; 6,1; 8,34 (2x); 9,38; 10,21; 10,28; 10,32; 10,52; 14,54; 15,41).

De las formas compuestas del verbo, ἐπακολουθέω (16,20) y παρακολουθέω (16,17) no se refieren al seguimiento de personas, sino de cosas, en concreto, seguir signos. En cuanto al compuesto συνακολουθέω (5,37; 14,51), al analizar los textos corroboramos su significado de acompañar, ir con alguien un trozo del camino. Por lo que podemos afirmar que los compuestos de ἀκολουθέω en Marcos no tienen significado teológico.

### 3.2 El discipulado en Marcos: seguir a Jesús

Teniendo en cuenta el estudio del verbo ἀκολουθέω en Marcos, vamos a analizar los textos en los que el término tiene significado teológico. Dada la relación entre el seguimiento y el discipulado, como indicábamos en la introducción, el análisis de los mismos, nos permitirá acceder a la identidad y las características del discípulo en el evangelio de Marcos.

Agrupamos los textos siguiendo el siguiente esquema:

- a) Vocación de los discípulos.
- b) Condiciones para seguir a Jesús: negarse a sí mismo y tomar la propia cruz.
- c) La recompensa en el seguimiento de Jesús.
- d) También las mujeres seguían a Jesús.
- e) Otras dimensiones de “los que siguen” a Jesús.

<sup>30</sup> Cf. E. STRUTHERS MALBON, “Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers”: *Novum Testamentum* 28 (1986) 104-129.

a) Vocación de los discípulos (Mc 1,16-18.19-20; 2,13-14; 10,21)<sup>31</sup>

Son cuatro los relatos vocacionales que encontramos en el Evangelio de Marcos y en los que aparece el verbo ἀκολουθέω o la expresión adverbial sinónima ὀπίσω: la llamada a Simón y Andrés (1,16-18), a Santiago y Juan (1,19-20), a Leví (2,14), al rico que había guardado los mandamientos desde su juventud (10,17-22).

La primera llamada al seguimiento (1,16-20) aparece tras la predicación de Jesús del Evangelio de Dios: “El Reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el evangelio” (1,15). Esto implica que en el seguimiento de Jesús se realizan la conversión y la fe, necesarias para entrar en el Reino, y que a su vez, conversión y fe, son *a priori* del seguimiento, condiciones sin las cuales éste no es posible. En el discípulo de Jesús, seguimiento y conversión-fe se alimentan mutuamente.

Todos los relatos vocacionales tienen la misma estructura. Con ella se nos habla de un relato de vocación ideal. Marcos no pretende proponernos un momento de la biografía de un discípulo concreto sino la vocación de cualquier discípulo. Veamos la estructura:

1. Situación de la escena: lugar, no hay alusión al tiempo.
2. Primera acción de Jesús, protagonista de la escena.
3. Descripción del personaje: nombre, actividad profesional, familia.
4. Llamada de Jesús (en ocasiones implica promesa).
5. Respuesta del llamado que se manifiesta en:
  - a ruptura con la vida anterior (profesión y/o familia).
  - b comienzo de una vida nueva: seguimiento de Jesús.

---

<sup>31</sup> Cf. F.J. MOLONEY, “The Vocation of the Disciples in the Gospel of Mark”: *Salesianum* 43 (1981) 487-516; F. SCOTT SPENCER, “Follow Me The Imperious Call of Jesus in the Synoptic Gospel”: *Interpretation* 59 (2005) 142-155; R.A. EDERLE, *Discípulos y apóstoles de Jesús. La relación entre los discípulos y los Doce según Marcos*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008, 67-115.

	Mt 1,16-18	Mc 1,19-20	Mc 2,13-14	Mc 10,17-22
1	<i>Y pasando por la ribera del mar de Galilea,</i>	<i>Y siguiendo un poco adelante</i>	<i>Y fue de nuevo por la orilla del mar. Y toda la gente venía a él, y él les enseñaba.</i>	<i>Y cuando salía hacia el camino, corriendo uno hacia él y arrodillándose, le preguntaba: Maestro bueno, ¿qué he de hacer para heredar vida eterna?... Pero él le dijo: Maestro, todo esto lo guardé desde mi juventud.</i>
2	<i>vio</i>	<i>vio</i>	<i>Y pasando, vio</i>	<i>Jesús, fijando en él la mirada, lo amó</i>
3	<i>a Simón y a Andrés hermano de Simón echando la red en el mar; pues eran pescadores.</i>	<i>a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan su hermano, ellos también en la nave recomponiendo sus redes</i>	<i>a Leví, el (hijo) de Alfeo, sentado en el lugar de los tributos públicos,</i>	
4	<i>Jesús les dijo: “<b>Venid en pos de mí</b> (ὁπίσω μου), y os haré pescadores de hombres</i>	<i>Y al punto los llamó.</i>	<i>y le dice: “<b>Sígueme</b>”. (ἀκολουθεῖ μοι)</i>	<i>... y le dijo: Una cosa te falta: Anda, cuanto tienes vende (lo) y da (lo) a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y, ven, <b>sígueme</b> (ἀκολουθεῖ μοι).</i>
5	a <i>y al punto dejando las redes...</i>  b. <i><b>le siguieron</b> (ἠκολούθησαν αὐτῷ).</i>	<i>Y dejando a su padre Zebedeo, en la nave con los jornaleros,</i>  <i><b>se fueron tras él</b> (ὁπίσω αὐτοῦ).</i>	<i>Y levantándose,</i>  <i><b>le siguió</b> (ἠκολούθησεν αὐτῷ).</i>	<i>Él, frunciendo el ceño ante estas palabras, se marchó entristecido, porque tenía grandes propiedades</i>

De la estructura de los textos de vocación podemos sacar algunas conclusiones para el estudio del discipulado en el Evangelio de Marcos, que pasamos a exponer:

El seguimiento de Jesús, en sentido propio, va precedido de la llamada de Jesús (1,18; 1,20<sup>32</sup>; 2,14; 10,21). No hay seguimiento si no se produce ésta. Jesús es el que toma la iniciativa<sup>33</sup>, a diferencia de los rabinos judíos que eran elegidos por sus discípulos<sup>34</sup>. Jesús fija la mirada en una persona concreta, los textos señalan este detalle (εἰδὲν ἐμβλέψας). Se nos ofrece la individualidad del nombre propio y/o del oficio del llamado (excepto del rico), y la invitación a su seguimiento de forma personal y con autoridad.

<sup>32</sup> Aparece con la otra forma de expresar el seguimiento: ὁπίσω+genitivo (αὐτοῦ/μου).

<sup>33</sup> T.A. FRIEDRICHSEN, “Disciples in the new Testament, Background, usage, characteristics and historicity”: *Salesianum* 65 (2003) 733.

<sup>34</sup> Cf. M. PESCE, “Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione”, en H. TEMPORINI-W. HAASE (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 25.1*, Gruyter, Berlin/ Nueva York 1985, 356.

Incluso en las ocasiones en que puede parecer que la iniciativa la toma la persona que es llamada: “¿Qué he de hacer para heredar vida eterna?” (10,17), Jesús, antes de hacerle la llamada al seguimiento, fija en él la mirada y lo ama (ἠγάπησεν). La vocación al discipulado es, por tanto, don de Jesús y mandato al mismo tiempo; no surge de la búsqueda o iniciativa del hombre, sino del amor personal de Jesús, que se hace gesto de elección y llamada<sup>35</sup>. Hegel afirma que este carácter personal era un rasgo que distinguía al discipulado al que Jesús llamaba, de otros movimientos semejantes de la época<sup>36</sup>.

Jesús llama, en primer lugar, a dos parejas de hermanos: Simón y Andrés y Santiago y Juan. Ellos son signos del Reino<sup>37</sup> que comienza: “*El Reino de Dios está cerca*” (1.15). El Reino de Dios implica la creación de una nueva fraternidad en torno a él, comienzo y anuncio del pueblo escatológico. Siendo el Reino una realidad esencialmente comunitaria, no tiene sentido que Jesús lo proclame solo, sin estar rodeado por un grupo de personas que aceptan este mensaje. Por ello a partir de este momento Marcos presentará a Jesús siempre acompañado por sus discípulos. Así su proclamación tendrá un matiz comunitario.

Por otro lado, hemos de caer en la cuenta que la llamada de Jesús al seguimiento no se realiza en tiempos (oración) o espacios sagrados (sinagoga, templo), sino que se realiza en tiempo ordinario y en escenarios cotidianos, como el mar (1,17.19; 2,13-14) o el camino<sup>38</sup> (10,17) y en su trabajo diario (1,17.19; 2,13-14). Jesús llama a su seguimiento a todo tipo de personas: pescadores (1,17.19), publicanos (2,13-14), ricos (10, 21). Así muestra que su nuevo proyecto de familia no es excluyente.

En cuanto a la respuesta del vocacionado hemos de señalar que ésta conlleva dos acciones (cf. también 10,28), y sólo habrá respuesta real, y por tanto sólo será discípulo, si se dan las dos:

- ruptura con la vida anterior, que se realiza al instante (εὐθὺς), ya sea profesión (1,18; 2,14) y/o familia (1,20), posesiones (10,21)<sup>39</sup>;

-y comienzo de una nueva vida, cuyo dinamismo es seguir a Jesús.

<sup>35</sup> Cf. J.D.G., DUNN, *El cristianismo en sus comienzos, vol.1, Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 633 (En adelante, Jesús recordado).

<sup>36</sup> Cf. M. HENGEL, *The Charismatic Leader and his Followers*, Crossroad, Edimburgo 1981, 50-51.

<sup>37</sup> Los signos del Reino son, entre otros, los conocidos como milagros, el perdón de los pecados y las vocaciones. Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, “Evangelio según san Marcos” en R. AGUIRRE MONASTERIO- A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994<sup>2</sup>, 138-139.

<sup>38</sup> Cf., E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSOT Press, Sheffield 1981, 15-16.

<sup>39</sup> Ambas realidades, familia y profesión constituían una única pues la dimensión económica de la familia era tan importante como las relaciones afectivas entre sus miembros. (Cf. S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 127-159; 167-195).

El que no es capaz de llevar a cabo la primera acción haciendo la renuncia, no podrá emprender el seguimiento (10,22). La primera no es condición previa sino consecuencia lógica. Existencialmente no se puede estar comprometido con dos realidades y el Reino exige identidad nueva y dedicación absoluta<sup>40</sup>. Marcos señala el gran obstáculo que son las riquezas para el seguimiento<sup>41</sup>, incluso para quien parecería estar mejor dispuesto para ello, como era el rico, que se había acercado a Jesús en clave de búsqueda, las riquezas le llevan a no aceptar la invitación al seguimiento (10,22). Ya Jesús había aludido previamente a ello en la explicación de la parábola de la semilla: *Y otros son los sembrados entre los abrojos; son los que han oído la palabra, pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden y ahogan la palabra, y queda sin fruto* (Mc 4,18-19).

La renuncia que Jesús impone al seguimiento deriva del carácter totalizante de la vocación. El llamado por la palabra de Jesús, debe renunciar a sus bienes, es decir, debe estar permanentemente libre de toda relación posesiva con las cosas para estar disponible para el seguimiento (10,21). El objeto de la renuncia serán, para cada persona llamada, aquellas cosas concretas que se oponen a su vinculación personal con Jesús y su evangelio. La renuncia es por tanto, *total*, en cuanto que implica la relativización, *afectiva y efectiva*, de todas las relaciones y de todos los bienes en función del seguimiento. Una relativización global que se expresa y visibiliza en la *renuncia efectiva, concreta y material que exige la forma específica de seguimiento* a la que se es llamado<sup>42</sup>.

La vocación está en función de un encargo: "Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres"<sup>43</sup>. El sentido positivo de la metáfora no tiene antecedente en el Antiguo Testamento, ni paralelo en la literatura contemporánea ya que, aunque la expresión era conocida, siempre se utilizó en sentido negativo. En los profetas se nos habla de pescadores y cazadores de hombres, enemigos de Israel que espían al pueblo para aniquilarlos y en los textos de Qumrán se alude a los enemigos de la comunidad que los dispersan de sus objetivos<sup>44</sup>. Aunque hay discrepancias entre los exégetas, Gnllka se inclina a pensar que se trata de un *logion*, inversión del dicho de Jeremías (Jr 16,16), con el que Jesús invita a los discípulos a reunir a los dispersos, para entrar en el Reino de Dios<sup>45</sup>. Lo que está claro es que la designación de los creyentes como peces capturados se convirtió, al parecer, en una expresión perteneciente al lenguaje misionero del cristianismo primitivo (Lc 5,6; Jn 21,6). Seguir a Jesús "es una vocación escatológica",

<sup>40</sup> Cf. J.D. KINGSBURY, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, El Almendro, Córdoba 1991, 124.

<sup>41</sup> Cf. J.D.G., DUNN, *La llamada de Jesús al seguimiento*, Sal Terrae, Santander 2001, 45.

<sup>42</sup> Cf. G. LEAL SALAZAR, *El Seguimiento de Jesús según la Tradición del Rico, Estudio Redaccional y Diacrónico de Mc 10, 17-31*, Verbo Divino, Estella 1996, 141.

<sup>43</sup> Cf. S. GRASSO, *Vangelo de Marco*, Paoline, Milano 2003, 71.

<sup>44</sup> Cf. Jer 16,16; Am 4,2; Hab 1,14-17; Ez 29,4s; 1 QH 3,26; 1 QH 5,7s. Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, 111-114.

<sup>45</sup> Cf. J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1996, 86. (En adelante *Marcos*).

una entrega al servicio al “Reino” que está cerca. Por eso los llamados al seguimiento de Jesús participan de su poder: son enviados a los hombres y mujeres para proclamar la Buena Noticia (cf Mc 1,15 y Mc 6,7-12), y hacer los mismos milagros que hacía Jesús (Mc 3,14s)<sup>46</sup>.

Seguir a Jesús, en sentido propio, significa integrarse en su grupo peripatético y por tanto significa dejar atrás familia y bienes para entregarse a un ministerio itinerante. No se puede seguir a Jesús simplemente permaneciendo en casa<sup>47</sup> dedicado al estudio de sus enseñanzas, ni asistiendo a su escuela para aprender directamente de él como hacía los discípulos rabínicos<sup>48</sup>. Mientras para los talmidîm judíos, el discipulado era una etapa transitoria, un tiempo de formación para llegar a ser rabbí, para los discípulos de Jesús, la convivencia con el maestro no es temporal, sino que el discipulado es meta en sí mismo, es una situación permanente. La identidad de los discípulos de Jesús, será precisamente, ser y continuar siendo discípulos<sup>49</sup>.

b) Condiciones para seguir a Jesús: Negarse a sí mismo y tomar la propia cruz (Mc 8,34)

*Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: “Si alguno quiere venir en pos de mí (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν)<sup>50</sup>, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (ἀκολουθεῖτω μοι).*

Las palabras de Jesús son pronunciadas tanto para sus discípulos como para la gente. Marcos presenta este versículo después del primero de los tres anuncios de la pasión (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33-3.). Los que van siguiendo a Jesús han de renovar su opción de seguimiento desde la revelación progresiva que hace Jesús de su proyecto y misión. Pareciera que tras el anuncio que hace Jesús de su destino inminente, su pasión, replantea a sus discípulos su opción de seguimiento para que la renueven. Por eso les dirá: “*Si alguno quiere...*”. (8,34). Seguir a Jesús teniendo como telón de fondo la pasión, no será fácil para aquellos que iniciaron el camino. Jesús les propone dos condiciones<sup>51</sup> para que esto se lleve a cabo:

- La primera condición es “negarse a sí mismo”, renunciar a la propia voluntad para dejarse llevar existencialmente (no sólo físicamente) a donde Jesús quiera, yendo

<sup>46</sup> Cf. G.P. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17)*, LAS Editrice, Roma 2000, 35-54.

<sup>47</sup> Aunque hemos dicho en la introducción que podemos hablar de discípulos que permanecen en casa.

<sup>48</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico*, Città Nuova, Roma 1991, 101-103.

<sup>49</sup> Cf. J.J. BARTOLOMÉ, “El discipulado de Jesús en Marcos”: *Estudios Bíblicos* 51 (1993) 524-525. Según Santiago Guijarro: “La primera característica del endogrupo que aparece resaltada en las controversias es, precisamente, la condición de *discípulos de Jesús* que comparten todos sus miembros”. [S. GUIJARRO, “Los primeros discípulos de Jesús en Galilea” en S. GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Univ. Pontificia Salamanca, Salamanca 2006, 82].

<sup>50</sup> Ya hemos dicho que en el evangelio la expresión “ir en pos de” se identifica con el verbo “seguir”.

<sup>51</sup> Cf. G.P. PERON *o.c.*, 140-145; C. FISCHER, *Les Disciples dans l'évangile de Marc*, Gabalda, Paris 2007, 111-112.

tras sus huellas. El discípulo, para seguir a Jesús, ha de hacer una ruptura con lo que antes era considerado por él como valor supremo y que no corresponden a *las miras de Dios*, (8, 33). Ha de renunciar a todo aquello que constituye la identidad del individuo: familia, trabajo, posesiones, porque a partir de ahora su única identidad será la de ser discípulo<sup>52</sup>.

- La segunda condición es la disposición a “tomar la cruz”<sup>53</sup>, o lo que es lo mismo, estar dispuesto a sufrir el descrédito, el rechazo, la persecución e incluso la muerte por caminar tras el Maestro. Al tomar la cruz, el cristiano debe asumir hasta el último riesgo. Jesús utiliza esta figura para hacer conscientes a los suyos de la seriedad de su compromiso con él. Jesús camina hacia Jerusalén y allí ha de dirigirse su discípulo. “Hacerse seguidor de Jesús implica necesariamente seguirlo a través de la humillación y el sufrimiento de la cruz; los discípulos deben estar preparados para perder lo que ellos es más valioso e irremplazable, la vida misma”<sup>54</sup>.

Aquel que libremente quiera seguir a Jesús habrá de entregar la propia voluntad, es decir, “negarse a sí mismo” para adherirse a él y estar dispuesto incluso, si es necesario, a dar la vida por él y/o por su causa, a “cargar con su cruz.”

#### c) La recompensa del seguimiento de Jesús (10,28-30)

*Pedro se puso a decirle: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te **hemos seguido**. (ἠκολουθήκαμέν σοι) Jesús dijo: «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna».*

Decíamos en el estudio de los relatos vocacionales que la respuesta del llamado conlleva necesariamente dos acciones: ruptura con la vida anterior y el comienzo de una vida nueva. Esto aparece bien reflejado en boca de Pedro subiendo a Jerusalén y antes del tercer anuncio de la pasión (10, 32-34): “Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Jesús en este texto propone una doble recompensa a los que, “motivados por Él o por el Evangelio, han dejado todo y le han seguido”: una en esta etapa de la historia, y la otra en el mundo futuro.

La recompensa, en ambas etapas, será de un valor incomparablemente mayor que lo que se ha dejado. La desproporción entre lo que se ha dejado y lo que se recibirá, no sólo está indicada en el “ciento por uno” (10,30) sino que basta haber dejado alguna

<sup>52</sup> Cf. J.P. MEIER, *Jesús, un judío marginal. Nueva Visión del Jesús histórico. Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 88-89.

<sup>53</sup> “La idea de tomar la cruz es metafórica pero no mística. La muerte en cruz fue en tiempos de los romanos algo tan familiar a los habitantes de Palestina, que podría ser la base de la sentencia. (cf. Josefo, BJ II, 12.6; II, 14.9; V, 11.1; Ant., XVII, 10.10)” (V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979, 453).

<sup>54</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Jesús recordado*, 639.

de las siete cosas enumeradas por Jesús (casa<sup>55</sup>, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda), pues están coordinados con la conjunción disyuntiva “o” (ἢ), para recibir como recompensa todas las que se mencionan. Dejando una de las realidades, el que sigue a Jesús, las recibirá todas. Además, mientras algunas realidades aparecen en singular en la renuncia, las encontramos en plural en la promesa; así ocurre con casa y madre.

Aunque prácticamente coinciden los objetos de la renuncia, con los de la recompensa, hemos de constatar una diferencia; la alusión al padre que aparecía en la renuncia (πατέρα), no se halla en la promesa. La omisión es probablemente intencionada, ya que el discípulo tiene un único Padre, Dios (cf. Mc 11,25; 14,36)<sup>56</sup>.

El primer momento de la recompensa del seguidor de Jesús se realiza en esta etapa histórica, convertida en ocasión de gracia por la presencia definitiva del reinado de Dios (1,15). Todas las relaciones familiares y posesivas que dejó para seguirle, las encuentra ahora en la comunidad que constituye junto a otros seguidores; ellos son de forma nueva su familia y posesión. Esta promesa de recompensa de Jesús es, al mismo tiempo, invitación a descubrir la experiencia comunitaria que se vive como don y compromiso ya que el discípulo de Jesús tiene que realizar la tarea de fraternidad que le ha sido encomendada (10,30). Sin embargo, según el texto, el seguimiento del Maestro no sólo implica una comunidad de vida y de bienes, sino que también lleva consigo la participación en el destino de Jesús, mediante las persecuciones (10,30). Esto hace que la etapa terrena de la recompensa no sea definitiva y que, por tanto, no alcance su plenitud hasta la vida eterna con la consumación escatológica<sup>57</sup>.

El segundo momento de recompensa para el seguidor de Jesús será la vida eterna y se dará en el tiempo escatológico. El reino de Dios ha iniciado su presencia con la predicación de Jesús (1,14-15) y su consumación llevará consigo la resurrección en los tiempos últimos<sup>58</sup>. El rico ya había preguntado a Jesús “¿que he de hacer para tener en herencia vida eterna?” (10,17). La respuesta la encontramos en este versículo. La vida eterna no es algo conquistado, merecido, es algo que recibe el que ha sido capaz de renunciar a determinadas realidades por Jesús y su evangelio. La vida eterna será un don que el ser humano recibe de Dios en la resurrección, en el mundo venidero (10, 30).

d) También las mujeres siguen a Jesús<sup>59</sup> (15,40-41).

*Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que **le seguían** (ἠκολούθουσαν*

<sup>55</sup> La casa en singular no indica simplemente el edificio, sino la casa con sus connotaciones afectivas. Cf. O. MICHEL, “οἰκία” en *GLNT*, vol. VIII, 364-365.

<sup>56</sup> En Mc 3, 34s, cuando se habla de la nueva familia de Jesús se menciona madre, hermano, hermana, pero no el padre.

<sup>57</sup> Cf. J. GNILKA, *Marcos*, vol. 2, 107.

<sup>58</sup> Cf. G. LEAL SALAZAR, *o.c.*, 161.

<sup>59</sup> Cf. S. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1998.

αὐτῶ) y **le servían** (καὶ διηκόνουν αὐτῶ) cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén.

También las mujeres siguen a Jesús. Ellas identificadas por sus nombres como los llamados por Jesús (1,16.19; 2,14), han acompañado a Jesús desde el inicio de su misión en Galilea (1,14) hasta su muerte en la Cruz (15,40-41). La relación de estas mujeres con Jesús se ha realizado a través del seguimiento<sup>60</sup> y del servicio, actitud propia del discípulo rabínico respecto a su maestro<sup>61</sup>. Han compartido su vida y misión y han sido capaces de subir hasta Jerusalén, por eso ahora se encuentran compartiendo con Jesús su destino: la muerte en cruz. Allí son testigos de la epifanía de la cruz, expresada en la confesión que ha hecho el centurión al ver morir a Jesús: “Verdaderamente era el Hijo de Dios”.

Estas mujeres entendieron perfectamente que el seguimiento de Jesús es seguimiento hasta la cruz. Su actitud es complementaria a la confesión del centurión. A la recta confesión de fe, ha de acompañar la recta praxis de vida: esta comprende el servicio y el seguimiento hasta la cruz. Galilea y Jerusalén son términos que sirven para recordar una vez más la totalidad del camino de Jesús, un camino hacia la cruz. Las mujeres, mediante su seguimiento hasta la cruz, se han convertido en discípulas auténticas<sup>62</sup>. Estas mujeres, que han visto morir a Jesús, serán también testigos de su sepultura (15,47) y de su resurrección (16,1-8), los tres grandes pilares del Kerigma (cf. Hch 2,29-36).

“Jesús, al admitir mujeres al discipulado, hizo algo que era muy provocador para los contemporáneos. Tener discípulas habría sido inconcebible para el rabinato judío (...) No era cosa obvia impartir enseñanza religiosa a las mujeres. Cuando Jesús admite discípulas, quiere aliviar el puesto que ocupaba en la sociedad la mujer oprimida y se propone contribuir a que se restituya a la mujer su dignidad humana.”<sup>63</sup>

e) Otras dimensiones de “los que siguen” a Jesús (2,15; 6,1; 9,38; 10,32; 10,52; 14,54)

Agrupamos aquí una serie de textos en los que encontramos el verbo ἀκολουθεῖω, que no tienen temática común pero que también nos ayudan a iluminar la figura del discípulo en el evangelio de Marcos:

De todos los pasajes, excepto el primero que ocurre en Cafarnaúm al inicio de su misión y el último que ya se desarrolla en Jerusalén, todos los demás se refieren a escenas por el camino, y tres de ellos subiendo a Jerusalén (9,38; 10,32; 10,52).

Al inicio del evangelio, Jesús, para mostrar su nuevo proyecto de familia, llama a su seguimiento a Leví, publicano despreciado por la ley judía y por el pueblo (2,13-

<sup>60</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 198.

<sup>61</sup> Cf. G. STEMBERGER, *o.c.*, 101.

<sup>62</sup> Cf. J. GNILKA, *Marcos*, vol. 2, 382.

<sup>63</sup> Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995, 226.

14). A continuación, en 2,15, se sienta con él a la mesa, junto a sus discípulos y otros publicanos y pecadores: *Y sucede que, estaba a la mesa en casa de Leví, y muchos publicanos y pecadores estaban a la mesa junto a Jesús y sus discípulos. Pues eran muchos y le seguían* (ἠκολούθουν αὐτῷ). Algo nuevo se inicia. Jesús comparte su mesa, y su amistad, con los publicanos y pecadores, lo que supone que ya los ha perdonado<sup>64</sup>. El perdón de los pecados será otro de los signos del Reino<sup>65</sup>. Los publicanos y pecadores aparecen sentados a la mesa junto a Jesús y sus discípulos, formando parte de la nueva fraternidad del Reino/familia de Jesús. El texto nos dice que “eran muchos los que le seguían”. La invitación al banquete, será signo y preludio del gran banquete escatológico (cf Is 55,1-3)<sup>66</sup>.

En 6,1, Marcos afirma que le “siguen sus discípulos”: Y salió de allí y se va a su patria y le siguen (ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ) *sus discípulos*. Lo propio del discípulo según Marcos, será permanecer en el seguimiento. Los discípulos, los pocos que perseveran en su seguimiento, son testigos del fracaso de Jesús en su tierra, tal vez preludio del aparente fracaso de la muerte de Jesús. A continuación Jesús los envía a la misión (6,7-13). Sólo el que sigue a Jesús, y lo acompaña por el camino, puede ser testigo de lo que ha visto y por tanto sólo aquel podrá ser predicador de la Buena Noticia<sup>67</sup>. Los seguidores de Jesús constituyen la nueva familia de Jesús, ya que la familia natural rechaza al profeta de Nazaret.

La forma negativa del verbo también es elocuente. Cuando Juan afirma en 9,38: “Maestro, vimos a uno en tu nombre lanzar demonios que no anda (οὐκ ἀκολουθεῖ) con nosotros, y se lo prohibimos”, está llenando de contenido el verbo. Los discípulos no entienden que sin seguir a Jesús, se pueda hacer signos del Reino. El verbo seguir implica aquí vinculación con Jesús, compartir su vida y su misión. Según los discípulos, sólo el que sigue a Jesús tiene derecho a “hacer las cosas en su nombre”. Jesús invita a los discípulos a cambiar esa lógica. El Reino de Dios se abre camino más allá de lo que ellos mismos son capaces de ver.

Sin embargo no todo es fidelidad y valentía en el seguimiento de Jesús. Los que siguen a Jesús (ἀκολουθοῦντες) y ya se consideraban sus discípulos, tras los dos primeros anuncios de la pasión y muerte de Jesús (8,31.9,31) suben a Jerusalén con miedo: *Iban por el camino subiendo a Jerusalén, y Jesús iba delante de ellos y estaban asombrados, y los que le seguían* (οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες) *tenían miedo* (10,32). Es más, aún después del tercer anuncio de la muerte y resurrección de Jesús, sus pretensiones siguen siendo de poder (10,35-40), lo que indica que aún no han comprendido el mensaje de Jesús. Por otro lado, Pedro, uno de los primeros discípulos que ya hace tiempo seguía a Jesús (1,18) y uno de los Doce (3,16), tras el prendimiento de Jesús, lo abandona y le sigue de lejos: *Y Pedro le siguió* (ἠκολούθησεν αὐτῷ) *de lejos hasta dentro del patio del sumo sacerdote, y estaba sentado con los guardias y se calentaba ante el fuego* (14,54). Pedro no

<sup>64</sup> A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 71.

<sup>65</sup> Cf. nota 37.

<sup>66</sup> J. GNILKA, *Marcos*, vol. 1, 24.

<sup>67</sup> Cf. Hch 10, 37-42.

está dispuesto a acompañar a Jesús hasta la cruz como exige el verdadero seguimiento. Sólo llega hasta el patio del sumo sacerdote y mientras Jesús es sometido al juicio, él lo niega. Marcos nos presenta así las debilidades de los seguidores de Jesús: el miedo y el abandono ante la cruz.

Frente a la debilidad, el seguidor de Jesús sólo puede reconocer su ceguera, pedir “ver”, recibir el “ver” y seguir a Jesús por el camino: *Y Jesús le dijo: Ve, tu fe te ha salvado. Y luego cobró la vista, y seguía (ἠκολούθει αὐτῷ) a Jesús en el camino.* (10,52). El “ciego sanado” se convierte en discípulo ejemplar no sólo por su fe inquebrantable, sino por su disposición a seguir a Jesús hasta Jerusalén<sup>68</sup>. No sólo se adhiere a Jesús para compartir su misión sino para llegar con él donde ésta le lleve, si es preciso hasta la cruz.

#### 4. Conclusión

El uso que encontramos en el Evangelio de Marcos del verbo ἀκολουθέω tiene antecedentes tanto en el Antiguo Testamento, como en los líderes carismáticos del helenismo, sin embargo, la novedad del seguimiento jesuano será, tanto la llamada explícita y personal al “seguidor” (1,17.20; 2,14; 10,21) como la motivación a su seguimiento: “por mi y por el evangelio” (10,29).

El Evangelio de Marcos a través de estos textos en que aparece el verbo “seguir” nos presenta las características de los discípulos:

- la llamada a una nueva vocación (1,17.20a; 2,14a; 10,21).
- la doble dinámica de su respuesta: abandonar la vida que han llevado hasta ahora e iniciar una nueva, cuya identidad será precisamente el “ser permanentemente discípulos” siguiendo a Jesús (1,18.20b; 2,14b).
- las condiciones para seguir al Maestro: entregar la propia voluntad para adherirse a él y estar dispuesto incluso, si es necesario, a dar la vida por él y/o por su causa (8,34).
- la doble recompensa que conlleva esta opción de vida, una en esta etapa de la historia, y la otra en el mundo futuro (10,28-30).
- el seguimiento de la mujeres, tan poco propio de la época histórica en que vivió Jesús (15,40-41).

Entre los seguidores de Jesús encontramos todo tipo de personas, pescadores, publicanos, pecadores, ellos constituyen la nueva fraternidad del Reino; por ello se sientan al banquete, prelude del banquete escatológico (2,15). En el Evangelio de Marcos

<sup>68</sup> Cf. P.J. ACHTEMEIER, “And He followed Him: Miracles and Discipleship in Mark 10, 46-52”: *Semeia* 11 (1978) 115-145.

a Jesús, le siguen sus discípulos (6,1), y así tras ser testigos del fracaso en su tierra (6,2-6) son enviados a la misión (6,7-13). Jesús invita a los discípulos a cambiar su propio esquema, ya que no sólo el que sigue a Jesús tiene derecho a “hacer las cosas en su nombre” (9,38), puesto que el Reino de Dios sobrepasa los límites de la lógica humana.

Sin embargo, “los que le siguen” han de replantearse su opción al ir descubriendo el verdadero alcance de las consecuencias del seguimiento de Jesús (8,34), es más, llegan a experimentar el miedo al conocer los acontecimientos que se sucederán en Jerusalén (10,32), e incluso, Pedro se retrae a seguir de lejos al maestro cuando esos acontecimientos se precipitan (14,54). La falta de visión del discípulo es curada, a fin de que pueda seguir al maestro por el camino (10,52).

Con todos estos rasgos, el evangelista, nos muestra esa dimensión inherente al discípulo que es el seguimiento de Jesús. En el movimiento carismático del maestro de Nazaret, seguir a Jesús, implicará en primer lugar un “ir en pos de” en sentido físico, pero también un compartir su vida, su misión y estar dispuesto a asumir su destino si llegara la ocasión. En la vida de los discípulos, seguir a Jesús, no es una dimensión más entre otras, sino que la misma relación del discípulo con el Maestro se identificará con el seguimiento.

El discipulado también es un apelativo aplicable a aquellos que no hemos convivido con el Jesús histórico, Escuchando los textos del evangelio, los creyentes en Jesús, pueden y deben reconocerse en los discípulos<sup>69</sup> por ello su relación con el Señor puede ser denominada seguimiento. Siguiendo la teología de Marcos del discipulado, seguir a Jesús hoy no conllevará “ir tras Él” por los caminos de Palestina pero si, la segunda dimensión del verbo estudiado: entrar en comunión con él, vivir según su estilo de vida, compartir su misión, e incluso, si fuese necesario, estar dispuesto a arriesgar la propia vida, por Jesús y su Evangelio, en definitiva, ajustar la existencia entera al proyecto de Jesús y su Reino. En palabras de Benedicto XVI: “el seguimiento de Cristo significa aprender a tener la mirada de Jesús, a conocerlo íntimamente, a escucharlo en la Palabra y a encontrarlo en los sacramentos; quiere decir aprender a conformar la propia voluntad con la suya”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> J. GNILKA, *Teología del NT*, Trotta, Madrid 1998, 177-178; J.D.G. DUNN, *Jesús recordado*, 619-620.

<sup>70</sup> Mensaje del papa Benedicto XVI para la XLVIII Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, Mayo 2011.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

ÁBREGO, José María, *Ezequiel*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 256 pp., 19 €

El comentario al profeta Ezequiel de la colección dedicada a la edición de la nueva Biblia de Jerusalén ha sido asignada a José M<sup>a</sup> Ábrego. Al acometer este encargo, el profesor Ábrego de Lacy aumenta su ya copioso número de publicaciones dedicadas a los libros proféticos, del que es un reconocido experto. En la presentación de la obra se advierte al lector de una premisa hermenéutica de la máxima importancia: la introducción y comentario exegético que se lleva a cabo del libro de Ezequiel se atiende al texto, primordialmente, en su estado actual, tal como lo hemos heredado de la tradición hebrea, sin perderse en complejas hipótesis sobre las diversas etapas en el proceso de su redacción o sobre los distintas modificaciones o ampliaciones que haya podido sufrir a lo largo del tiempo. Sin soslayar ni prescindir de las aportaciones más valiosas que a lo largo de los años la exégesis histórico-crítica ha ido ofreciendo sobre estas específicas temáticas, el autor nos recuerda que la finalidad del presente volumen es la exposición de su contenido en su configuración definitiva, que es de hecho el texto inspirado y canónico. La aplicación coherente de este principio a lo largo de su trabajo convierte este comentario en una excelente introducción a la profecía de Ezequiel, de lectura fluida y enjundiosa, donde se combina cabalmente el rigor científico con un estilo pedagógico y un talante divulgativo, asequible a cualquier lector y no restringido a los especialistas. Se trata de criterios y características apropiadas para una colección con el decidido afán de dar a conocer los tesoros de la literatura bíblica al público en general.

El libro consta de dos bloques fundamentales: una visión panorámica del libro y una explicación pormenorizada de su contenido. De la primera sección destacamos la lograda articulación que el autor ha llevado a cabo de los elementos que deben distinguir toda introducción bien planteada, como son el marco histórico en el que se ubica la vida y el ministerio del profeta, los datos biográficos que pueden deducirse del texto, una propuesta de estructuración u ordenación de la obra en su conjun-

to, y una explicación de las notas literarias y teológicas más relevantes y distintivas de su mensaje. Atravesando con agrado y provecho este pórtico de entrada a uno de los profetas más importantes del Antiguo Testamento, el lector se adentra en el recorrido más pormenorizado de los grandes segmentos temáticos que jalonan su obra: los oráculos con los que da inicio el ministerio de Ezequiel (caps. 1-24), el apartado dedicado a las palabras dirigidas contra las naciones extranjeras (caps. 25-32), el conjunto de oráculos que conforman el segundo período de la actividad profética del heraldo divino (caps. 33-39), para terminar con las visiones sobre el futuro (caps. 40-48). Partiendo de esta organización general del libro, el lector disfruta de una explicación detallada de cada sección. Los títulos o epígrafes que encabezan esta exégesis cursiva son tan apropiados como sugerentes, lo que denota no sólo un conocimiento acendrado de la materia por parte del autor, sino también sus encomiables cualidades expositivas. Con estas líneas no podemos más que recomendar la lectura de este magnífico comentario al libro de Ezequiel.- R. VOLO.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Qué es el tiempo*. Trotta, Madrid 2011, 112 pp., 10 €

Las *Confesiones*, sin duda un clásico de la historia de la literatura, son ante todo un escrito autobiográfico: Agustín recorre su vida, desde el camino engañoso de su juventud hasta su conversión y su existencia posterior, todo con la última intención de alabar a Dios. Pero en el libro se introducen también reflexiones filosóficas y teológicas. Es más, si los Libros I-X son, estrictamente hablando, una autobiografía que mira al pasado, ya en el Libro X se plantea una cuestión de presente: ¿quién soy yo? A ella pretende responder Agustín con un análisis de Gén 1,1: “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra”. A ello dedica el resto de la obra (Libros XI-XIII). Y precisamente el Libro XI se ocupa del tiempo, pero desde una perspectiva muy rica: el contraste entre la eternidad de Dios y el carácter temporal de lo humano. Para Agustín el tiempo no es, como pensaban los antiguos, el movimiento del sol, la luna y las estrellas; para él el tiempo es “la expansión del espíritu”. Por esta vía cree él descubrir toda la profundidad del tiem-

po, en reflexiones que han tenido una influencia indudable sobre la filosofía posterior. Esto es lo que justifica la edición en un volumen aparte de este Libro de las *Confesiones*, en una edición muy cuidada, con el texto latino y una nueva traducción, y con abundantes notas: Agustín Cortí, un buen especialista en el santo de Hipona, es el responsable de todo ello.- B. A. O.

ANDRADES LEDO, FRANCISCO JOSÉ, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la Comunión*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2010, 247 pp., 21 €

La unidad y diversidad de ministerios en la Iglesia “para la edificación del Cuerpo de Cristo” pertenece al depósito de la fe desde las primeras formulaciones que encontramos en las cartas de San Pablo. El presente estudio, cuyo origen se remonta a una tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana de Roma en 2004, quiere hacer un estudio sistemático de esta relación entre unidad y diversidad ministerial a partir de la eclesiología del Vaticano II. A ello dedica la primera parte de la obra, que analiza ante todo la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) y los decretos sobre los seglares (*Apostolicam actuositatem*) y los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*). La segunda parte indaga la recepción de esta doctrina en el posconcilio: primeramente en la etapa de pablo VI y comienzos del pontificado de Juan Pablo II hasta el sínodo extraordinario de 1985 sobre el Vaticano II; después en la etapa posterior, a partir de los tres sínodos generales que se ocuparon sucesivamente de los laicos (1987), de los presbíteros (1990) y de la vida consagrada (1994), así como las tres exhortaciones apostólicas correspondientes. El estudio se ocupa no tanto de las cuestiones prácticas y pastorales cuanto de la fundamentación teológica de los ministerios tanto ordenados como no ordenados, y siempre desde la afirmación de *Lumen gentium* de la igualdad de todos los bautizados como hecho previo a la diversidad ministerial.- B. A. O.

BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes – Exhortación a un hijo espiritual*. Ciudad Nueva, Madrid 2011, 128 pp., 11,50 €

La *Oratio ad adolescentes* fue compuesta en torno al año 370, cuando Basilio era ya obispo de Cesarea y metropolitano de Capadocia. Al comienzo alu-

de a la experiencia que le da su edad y que justifica el poder dirigirse a los jóvenes para instruirlo sobre un tema concreto muy controvertido en los primeros siglos cristianos: “Cómo sacar provecho de la literatura griega”. Con este título se alude a la literatura y filosofía paganas, que muchos autores cristianos (Tertuliano o Hipólito, por ejemplo) consideraban fuentes de herejías. Basilio muestra, en cambio, cómo es posible acceder a esos autores y sacar provecho de ellos, aunque previene también sobre el peligro de caer en errores. Junto a este opúsculo se publica en el mismo volumen otro texto algo más breve: *Admonitio ad filium spiritualem*. Aunque hasta el siglo XVI nadie puso en duda su autoría, hoy existen muchas razones para pensar que es un escrito posterior, de hacia el año 500, probablemente de un monje cenobítico. Contiene recomendaciones para “militar en las filas de Dios”, sencillas y sobre los temas más variados de la vida, de clara inspiración en la tradición monástica.- B. A. O.

BÉJAR, J. SERAFÍN, *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?* Khaf, Madrid 2011, 176 pp., 14 €

Hace unos años el profesor J. Serafín Béjar nos sorprendió con un ensayo de Cristología (*Dios en Jesús. Ensayo de cristología*) en el que nos mostraba sus cualidades como teólogo y su creatividad para pensar de una manera nueva y rigurosa. El presente libro, que desea ser más divulgativo aunque sin abandonar la reflexión teológica, es un acercamiento actual y sugerente a la pregunta por la resurrección de Cristo, como una manera de responder a las inquietudes del hombre de hoy, ese que se mueve entre la modernidad y la posmodernidad. Por eso, el autor establece un diálogo entre las vivencias del hombre actual y la experiencia del Resucitado a partir de los discípulos de Emaús, queriendo ser fiel “al advenimiento de Dios y al hombre en éxodo”. Para ello nos propone acercarnos a la resurrección, a toda la Escritura, desde la narratividad: porque escuchando las historias tal como se nos narran, podemos descubrir el potencial de las Escrituras para reflejar nuestra historia en la historia de Jesús. Por otra parte, el autor también nos invita a recuperar el símbolo y, a través de él el sentido del don, que se manifiesta de manera particular con el Resucitado, porque es en este (el don) como podemos situarnos mejor en estos tiempos en que es necesaria la ausencia de heroísmos y la humildad del dejarse hacer. En

definitiva lo que el autor nos enseña a través de su obra es algo que todos sabemos, pero que muchas veces se olvida, que en la historia de Jesús, descubrimos la nuestra. Y que si hoy nuestra vida está cargada de inseguridad, un buen contrapunto a ella es abrirse al don de la gratuidad. El profesor Serafín Béjar deja en este breve texto una reflexión cargada de inquietudes personales, de autenticidad y de seriedad teológica.- P. RUIZ LOZANO.

BELDA PLANS, Juan, *Historia de la teología*. Palabra, Madrid 2010, 315 pp., 18,50 €

El profesor Belda, docente de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y de la Facultad de Teología de S. Dámaso, nos ofrece un manual de historia de la teología, especialmente destinado al alumnado de dicha asignatura. Para sortear las dificultades de un manual de este tipo, que obligadamente tiene que aunar concisión y atención a veinte siglos de historia, nos propone un estudio no tanto centrado en autores, sino en modelos teológicos. De esta manera, su barrido histórico intenta atender a los desafíos fundamentales de cada momento concreto y las respuestas teológicas que se ofrecieron a los mismos. En cierta manera, el profesor Belda nos ofrece una historia del método teológico en la medida en que intenta dibujar el *intellectus fidei* que ha dado vida a la teología a la altura del tiempo que le tocó vivir. Así pues, podemos encontrar un manual en dieciséis capítulos y seis partes. El mismo enunciado de los distintos capítulos nos da idea del acercamiento peculiar del autor a esta disciplina teológica. De hecho, en estos enunciados se nos habla de “modelos”: modelo patrístico, modelo monástico, modelo escolástico, modelo humanista, modelo protestante, modelo barroco, ausencia de modelo teológico, modelo exegético-rationalista, modelo histórico y búsqueda de un nuevo modelo en el escenario del siglo XX.- S. BÉJAR.

BIANCHI, Enzo, *Jesús de Nazaret. Pasión, muerte y resurrección*. San Pablo, Madrid 2011, 100 pp., 7,50 €

Enzo Bianchi es fundador y prior de la comunidad monástica de Bose, en Italia. El presente libro es una entrevista, de carácter teológico, realizada por la periodista italiana Gabriella Caramore. Con una estructura de preguntas y respuestas, y a lo largo de cuatro capítulos (1. El evangelio y la

historia, 2. Los cuatro delitos por los que murió Jesús, 3. La necesidad y la elección, 4. La tumba vacía), se intenta una aproximación a la etapa final de la vida de Jesús. El escrito aún a la frescura de preguntas realizadas con tono periodístico, que recogen por tanto inquietudes de la calle, con la concisión y el peso de un autor que conoce las aportaciones más recientes en el ámbito cristológico. El conjunto del debate que se desarrolla en el libro podría ubicarse dentro de la dialéctica contemporánea entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. De esta manera, se percibe en las preguntas de la periodista un manifiesto interés por evidenciar el sustrato histórico firme del conjunto de los evangelios y la posibilidad, por tanto, de dar razón de la esperanza cristiana a un interlocutor ubicado en una sociedad postindustrial.- S. BÉJAR.

BOBRINSKOY, Boris, *El misterio de la Trinidad. Curso de Teología ortodoxa*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, 363 pp., 22 €

El autor nació en 1925; es sacerdote de una parroquia ortodoxa de París, doctor en teología y profesor del Instituto San Sergio de Teología Ortodoxa de París; ha sido por largo tiempo miembro de la comisión “Fe y Constitución” del Consejo Ecuuménico de las Iglesias y miembro de la Comisión Francesa para el Diálogo Teológico Católico-Ortodoxo. Este libro suyo es un clásico de la teología dogmática ortodoxa, a la que se mantiene fiel. Junta en él la reflexión teológica sobre la Trinidad y su experiencia vivencial del misterio que nos desborda. Su reflexión teológica se fundamenta en los textos bíblicos, principalmente en el evangelio de Juan, y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia de Oriente desde los tiempos apostólicos hasta los Padres Capadocios y el fin de la época bizantina. En lo vivencial nos presenta a la Trinidad como misterio de Comunión y nos invita a entrar en ella ya que estamos hechos a su imagen y semejanza. Destaca la importancia que da a la celebración eclesial de la Trinidad en la liturgia y en los sacramentos. Ante la incomprensibilidad de Dios en su esencia recomienda, siguiendo la tradición ortodoxa, como oración el hesicismo, es decir, llegar a la contemplación de Dios uno y trino en silencio, soledad y paz, oración muda y sin imágenes. Ya que la teología oriental se mantiene más “apofática” y reacia a las imágenes y a las analogías con la psicología

humana y el amor interpersonal que la occidental, por el carácter inefable y misterioso de Dios, su explicación de la vida intratrinitaria no se aproxima tanto al misterio de la fecundidad interna de la vida divina como lo hacemos en la teología de occidente. No obstante, nos aproximamos bastante, si nosotros hablamos de *perijoresis* e inhabitación mutua de las tres divinas personas, Bobrinskoy nos habla de que cada hipóstasis trinitaria está en relación constitutiva con las otras dos; cada una según su modo propio e inefable concentra en sí misma toda la plenitud de vida, santidad, gloria y amor, compartiendo esta plenitud con las otras hipóstasis, en un movimiento de comunicación circular y de amor recíproco.- H. YÜBERO.

FIORES, Stefano de, *María síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*. San Pablo, Madrid 2011, 765 pp., 34 €

Stefano de Fiores es, en la actualidad, posiblemente el más experto mariólogo del mundo. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es profesor de Mariología en la Gregoriana y autor de numerosas obras sobre esta especialidad. De sus libros es este texto el que toma el tema con mayor originalidad. Como dice el Cardenal Amato en la presentación del libro, es un texto muy preciso y ponderado. Articula la obra desde dos categorías: "cultura" y "modelos". En cuanto a la cultura expone las etapas históricas de la Mariología, le impresiona observar que en todas las etapas está siempre presente María. En cuanto a los modelos, específica las perspectivas que se dan de la figura de María en la historia del cristianismo. Constata que mientras hay hechos y personas que pasan, la figura de María adquiere cada vez un perfil más ardiente y un radio de influencia más amplio. Stefano de Fiores dice que el caminar de María por la historia no ha sido una marcha triunfal: como todo movimiento vital ha conocido vicisitudes alternas, altos y bajos, pero la Iglesia se ha preocupado siempre de mantenerla en su condición de criatura. María no se limita a la tarea salvífica de engendrar a Cristo en los fieles, de iluminarlos con su ejemplo de fe y de entrega, les ayuda y es inspiradora y promotora de obras y avances sociales como puede ser la dignidad de la mujer. María aporta a la cultura, pero esta influye en su imagen, que debemos confrontar con la Biblia. Aconseja que no echemos a perder la experiencia de siglos pasados, que nos ofrece valio-

sas lecciones y nos ayuda a evitar futuros errores. Termina afirmando que el futuro no va a ser fácil ni para la Iglesia ni para el mundo, pero no es lícito bajar la guardia, porque la victoria es de Jesús a quien hay que acoger con libertad y amor como María.- H. YÜBERO.

RAMÓN, Lucía, *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Ediciones HOAC, Madrid 2010, 228, 14 €

Tomando como título la pancarta que portaban las obreras americanas en la huelga de 1912, "pan y rosas", para pedir mejoras salariales y reducción del trabajo infantil, la autora nos presenta en este libro la realidad de las mujeres, su hambre de pan y de rosas y sus proyectos de emancipación. Siguiendo el método de ver, juzgar y actuar, el libro se estructura en dos partes; en la primera, la autora se dedica a analizar la violencia doméstica como una forma de violencia de género, junto con los movimientos de emancipación que han alumbrado los diversos feminismos en todo el mundo. La segunda parte lleva por título la emancipación de las mujeres y el cristianismo, donde se aborda la emergencia de las mujeres como sujetos de transformación social, religiosa, ética y política desde las claves que aporta las teologías feministas. Después de un recorrido por el mensaje bíblico y la actualidad profética de las mujeres que aparecen en la Biblia y que pueden iluminar a los hombres y mujeres del siglo XXI, el libro finaliza con un capítulo dedicado a la contribución que el factor religioso y espiritual hacen, en clave liberadora, en la construcción de una vida más plena, donde se instauren nuevas relaciones de igualdad y reciprocidad.- C. ROMÁN.

SALVADOR, Gonzalo, *Borges y la Biblia*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 2011, 160 pp., 18 €

Este libro recoge la tesis doctoral del G. Salvador dirigida por el profesor Juan Micó de la U. Pompeu Fabra en marzo de 2009. La Biblia es la segunda fuente más citada por Borges, sin embargo faltaban estudios que investigasen "de qué modo recoge o reelabora Borges la materia bíblica en su propia obra" (p. 13). Este trabajo comienza con una introducción acerca de la relación Biblia-literatura: la Biblia como literatura y la Biblia y la literatura. Se analizan las obras de N. Frye y H. Bloom que han abanderado el análisis de la

Biblia como fenómeno literario, pero se apuntan los trabajos de muchos otros que, generalmente en el ámbito anglosajón, han recorrido las sendas exploradas por estos. A continuación, y como a modo de ejemplo, el autor se detiene en el uso que de la Biblia hicieron en sus obras tres grandes autores: Dante, Milton y Blake, dado que los considera algunos de sus “precursores” (p. 25). Pero el grueso del trabajo gira, en primer lugar, en torno a “Borges y la Biblia” (título del C. II). Parece que el aprecio que Borges tenía por la Biblia lo heredó de su abuela paterna, inglesa y que, como buena protestante, conocía bien la Biblia. La Biblia “constituyó su primer contacto con lo exótico, con lo extraño, con lo remoto en el tiempo y en el espacio” (p. 46) y, en alguna manera, parece que Borges se identificó con los autores sagrados en cuanto receptor de una tradición encarnada en una muchedumbre de predecesores que eran los escritores que tenía en su biblioteca. La investigación se consume en el C. III, “La Biblia en Borges”, donde el lector encuentra una interesantísima exposición de la relectura que Borges hizo de tres grandes tradiciones bíblicas: Qohelet, Adán-Cristo y Caín-Judas. A pesar de su género académico, el texto se lee con facilidad e interesa en todas sus aportaciones. Gustará mucho a los amantes de la literatura, y mucho más a todos los que persiguen la presencia de las tradiciones bíblicas en la cultura occidental.- J. GUEVARA.

SIMONETTI, Manlio – CONTI, Marco (eds.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia – Antiguo Testamento 7: Job*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2011, 320 pp., 35 €

Como se especifica en el prólogo de la obra, la colección “La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia” tiene como finalidad ayudar al lector a profundizar en la lectura e interpretación creyente de la Escritura, permitiéndole acceder a esa singular y venerable fuente de tradición cristiana que conforman los comentarios a las páginas sagradas de los Santos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos. Se convierte así en una herramienta de trabajo y consulta particularmente valiosa, tanto para los investigadores de ámbito académico como para los fieles en general, con inquietud de formación sólida y sensible a la voz de los autores más antiguos de la Iglesia. Es de hecho nota distintiva de cada uno de los ejemplares de la colección hasta ahora publicados

combinar, de manera equilibrada y cabal, el rigor científico con el afán divulgativo. Este comentario coral centrado en el hombre de Hus, representante del individuo que afronta con valentía la búsqueda del rostro de Dios en medio del enigma del sufrimiento y el mal, resulta imprescindible como punto de referencia y comparación con el fruto de la exégesis más moderna y contemporánea.

Siguiendo la estructura de anteriores ediciones, la obra dedicada a Job ofrece, en primer lugar, una Introducción general al libro, para encarar seguidamente el comentario cursivo de su contenido. La lectura progresiva del texto sagrado va siendo ilustrada por una cuidada selección de las interpretaciones más enjundiosas e interesantes de los autores cristianos clásicos, tanto de Oriente como de Occidente. Son de gran utilidad las síntesis que encabezan cada apartado en el que se ha dividido el comentario de libro, ofreciendo las claves hermenéuticas principales que articulan las intervenciones de los comentaristas de la antigüedad. Las fuentes que se cotejan y se intercalan son tanto de índole pastoral, en las que adquieren preponderancia las homilías, como aquellas de naturaleza más erudita y académica, como los comentarios sistemáticos al libro de Job en su conjunto. Cabe apuntar, a este respecto, que el primer autor del que se tiene constancia llevó a cabo una interpretación exhaustiva del libro de Job fue Orígenes, a través de un ciclo de homilías. También como en precedentes ocasiones, cada ejemplar facilita al lector un exhaustivo y práctico elenco de índices y glosarios de citas bíblicas, temas o motivos tratados, vocabulario y autores mencionados. Pero es recomendable no soslayar la lectura de la Introducción al propio volumen porque en ella se ofrece al lector una espléndida panorámica de índole histórica y literaria de los diversos autores cuyos comentarios y glosas se desgranar después a lo largo del comentario sistemático, lo que ayuda a comprender mucho mejor la naturaleza, el valor y la originalidad de sus aportaciones.- R. VOLO.

## ÉTICA Y MORAL

BECCHI, Paolo, *Muerte cerebral y trasplantes de órganos. Un problema de ética jurídica*. Trotta, Madrid 2011, 156 pp., 12 €

Un libro de actualidad e interés para todo el personal sanitario interesado, sobre todo, por el trasplante de órganos. Desde hace más de 40 años se

aceptó, como criterio fundamental para constatar la muerte de un paciente, la pérdida irreversible de las funciones cerebrales. Se daba como un hecho científico comprobado que, a partir de ese momento, el fallecimiento ya se había producido, aunque se mantuvieran las constantes cardio-respiratorias para un posible trasplante, que no atentaba, por tanto, contra la vida aparente de un individuo que solo era ya un cadáver. La unanimidad de los científicos no había sido completa. Algunos creían que esa definición de la muerte se había realizado para no crear problemas éticos en las operaciones de trasplantes. Y la misma Iglesia la había aceptado en sus documentos oficiales. Las investigaciones actuales, según el autor, demuestran que los criterios neurológicos –muerte cerebral pérdida irreversible de todas las funciones cerebrales– no responden a la realidad. La supervivencia de los pacientes declarados cerebralmente muertos implica que el encéfalo no juega un papel tan esencial para el funcionamiento de todo el organismo, como se pensaba. Un tema que los científicos deberán seguir estudiando para ver si es posible llegar a conclusiones más ciertas y unánimes. Para el autor estas discusiones no eliminarían la licitud de los trasplantes, por unas reflexiones que me parecen sensatas y razonables. Es una pena que el capítulo 5 sobre la legislación italiana no se haya cambiado en la traducción por un análisis de la española.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

BONETE, Enrique, *Neuroética práctica. Una ética desde el cerebro*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 188 pp., 13€

Los problemas que, en el campo de la vida, se han presentado a la profesión médica han supuesto un avance espectacular de la Bioética durante estos últimos años. Desde el principio, como ya había afirmado Potter, se trataba de vincular los nuevos datos científicos con una dimensión profundamente humana. En la actualidad se está desarrollando también con mucha fuerza el estudio de la Neuroética para analizar el influjo de las funciones cerebrales en la conducta humana. El objetivo es conocer mejor la estructura química del cerebro y la viabilidad de conocidos productos farmacológicos para producir determinados comportamientos en animales y personas. Es evidente que tales estudios plantean también una serie de interrogantes éticos para ver hasta qué punto el ser humano goza de libertad o es

una simple máquina dirigida. Los mismos estudios aportan también interesantes datos para comprender mejor los estados vegetativos y la conciencia que pueda darse en tales circunstancias. De la misma manera que han de tener su aplicación para detectar la muerte del ser humano. El autor, ya conocido por otras obras suyas, ofrece una espléndida reflexión para el que desee informarse sobre estos nuevos problemas. La bibliografía, además, es abundante y reciente.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Ética pública. Ethos civil*.

Biblioteca Nueva, Madrid 2010, 334 pp., 20 €

Pedro Cerezo se muestra en esta obra como un hombre preocupado por la desmoralización que se observa en nuestro país, por la falta de moral pública y de una conciencia ciudadana. Y pone en contraste esta situación, que deplora, con los años de la transición democrática y con la Constitución española de 1978, donde ve los ejes de lo que debería ser esa moral pública de España. Pedro Cerezo, que es Catedrático Emérito de Filosofía de la Universidad de Granada, ingresó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. De los doce ensayos que componen esta obra, diez fueron preparados como base de los debates de este foro y publicados en los *Anales* de dicha institución. Destaca en todos ellos su afán constructivo y su interés por la historia como base para comprender la realidad actual. Liberalismo y democracia, tolerancia, pluralismo e interculturalidad, virtud civil: esos son los cuatro apartados en que se distribuyen sus doce ensayos. Si tuviéramos que destacar algo, señalaríamos: el análisis de los supuestos éticos de nuestra Constitución vigente, el estudio sobre la crisis del liberalismo a comienzos del siglo XX comparada con la crisis de la democracia al comienzo del presente siglo, los tres estudios sobre la tolerancia. La erudición que muestra el autor es una garantía; y no menos, la medida de sus planteamientos.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTAMARÍA, Luis, *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2010, 267 pp., 17 €

Estamos ante una reflexión ética de la economía actual desde una perspectiva cristiana que quiere ser respetuosa con nuestra realidad: para el autor

el Evangelio y la experiencia humana son dos realidades, no paralelas y desconectadas entre sí, sino unidas por un “círculo hermenéutico”, de modo que las orientaciones que el creyente encuentre en la Palabra de Dios captadas desde la realidad en que se vive van más allá de lo que literalmente los textos dicen. El subtítulo de la obra (*El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*) orienta con precisión sobre su contenido: la perspectiva moral cristiana se proyecta sobre la realidad económica del capitalismo, insistiendo sobre todo en su versión neoliberal, que ahora es la dominante en el mundo. Más en concreto: la perspectiva moral se desarrolla en los dos primeros capítulos; la realidad del capitalismo se analiza éticamente en los capítulos 3 a 6; la versión neoliberal del capitalismo, que subyace de algún modo a los cuatro capítulos anteriores, se estudia en el marco de la economía globalizada en el capítulo 7, el cual se completa en el capítulo 8 con algunas propuestas concretas. Todo el libro constituye un esfuerzo encomiable por buscar posturas equilibradas en un mundo en que los radicalismos se multiplican: si el autor muestra unas mal disimuladas reservas respecto al neoliberalismo (se echa de menos un estudio más completo de esta ideología en sus versiones actuales), tampoco cae en el extremo de refugiarse en un utopismo maximalista. Por lo demás la obra destaca por aspectos que son ya conocidos en los escritos de Luis González-Carvajal: su rica erudición sustentada por un aparato bibliográfico muy variado, su estilo ágil y asequible, su honda sensibilidad moral.- I. CAMACHO.

HARTMANN, Nicolai, *Ética*. Encuentro, Madrid 2011, 860 pp., 48 €

De las tres obras más representativas de la ética de los valores (la de Max Scheler, la de Nicolai Hartmann y la de Dietrich von Hildebrand, publicadas respectivamente en 1913, en 1926 y en 1953), solo la de Hartmann no estaba traducida al castellano. Por eso hay que felicitarse de poder disponer ya de ella, en una edición además tan cuidada como la que nos ofrece Ediciones Encuentro. Nicolai Hartmann (1882-1950) consagró toda su vida al estudio de la filosofía. Su punto de partida fue el neokantismo y la fenomenología de Husserl. Su esfuerzo permanente fue el superar el mero fenómeno para llegar a la profundidad del ser. Esto es lo que fue plasmando en su monumental *Ontología*, obra en

cinco volúmenes que publicó entre 1934 y 1950. Su *Ética* es anterior, pero refleja las mismas preocupaciones, aunque en el terreno moral. Hartmann da por bueno como base el carácter *a priori* de la ética kantiana, pero rechaza su formalismo y busca un contenido material a los preceptos éticos. Eso es lo que cree encontrar en el reino de los valores. Los valores morales solo pueden ser realizados por un sujeto personal, y requieren por tanto la libertad. Ahora bien, para que haya bienes en el mundo real ha de haber previamente valores en el mundo del ser en sí ideal. Su voluminosa ética es un intento de dar el perfil adecuado a ese reino de los valores, distinguiendo los valores morales de otros tipos de valores; pero también comprender cómo la libertad humana, ingrediente indispensable del obrar moral, se articula con ese mundo objetivo del valor moral.- I. CAMACHO.

HORTAL, Augusto – ETXEBERRIA, Xabier (coords.), *Profesionales y vida pública*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2011, 328 pp., 21 €

El Grupo de Ética de las Profesiones de UNIJES (Federación de Centros Universitarios de la Compañía de Jesús en España) viene funcionando como tal desde 1993 con la intención de elaborar un pensamiento propio sobre las profesiones en un horizonte de justicia social: es decir, viendo cómo puede contribuir cada una de ellas en la promoción de una sociedad más justa y libre. En este marco la presencia de los profesionales en la vida pública es desde hace tiempo preocupación prioritaria del Grupo. Y eso explica la convocatoria de dos encuentros (Cercedilla, 2007; Loyola, 2009) para debatir cuestiones relacionadas con el tema. Este libro es, en algún modo, fruto de esos dos encuentros. En él se han dado cita personas que participaron en ellos, y que han realizado luego un trabajo compartido de diseño del libro y de lectura crítica de los materiales en elaboración. El punto de partida es la presentación de lo que se entiende por vida pública, subrayando que se trata de algo más amplio que la vida política. Siguen cuatro capítulos dedicados a presentar los espacios y agentes del ámbito político propiamente dicho. Otros cinco capítulos se ocupan de otros espacios y agentes que, sin formar parte del espacio público institucionalizado, son fundamentales para entender la vida pública en toda su complejidad (sociedad civil, medios de comunicación, iglesias, universidad, empresas). El último capítulo de la

obra aborda la vida profesional como ejercicio de la ciudadanía. Todo el libro mantiene la orientación de un manual, carácter de la colección donde se inserta (“Ética de las profesiones”). La obra será un estímulo para profundizar en la responsabilidad ciudadana, un aspecto desgraciadamente tan olvidado en nuestras sociedades.- F. L.

MARINA, José Antonio, *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*. Anagrama, Barcelona 2010, 224 pp., 15 €

Si hay un concepto que articula esta obra es el de “inteligencia social”. Ella es el resultado de la interacción de las inteligencias individuales, pero es más que la suma de estas. La inteligencia social se encarga de resolver los problemas que surgen en la convivencia (una “sociedad fracasada” es aquella que crea más problemas de los que resuelve), pero al mismo tiempo amplía las posibilidades de los individuos para que estos puedan alcanzar sus metas individuales. La inteligencia social de un pueblo está en el origen de su cultura y de su sistema moral, y de la convergencia de las distintas morales puede llegarse a una ética, que tendría carácter universal. Marina vuelve a un tema del que se ha ocupado repetidas veces en su extensa bibliografía: el lugar y la función de la moral en la sociedad. Ahora lo hace teniendo como trasfondo la relación entre individuo y sociedad, uno de los grandes problemas que tiene que resolver la inteligencia social, huyendo de los excesos tanto de la despersonalización como de la hiperindividualización (que tan malas experiencias ha supuesto, respectivamente, en los totalitarismos y en el neoliberalismo exacerbado). Esta inteligencia social es creadora y fuente de esperanza; pero esto exige del ciudadano el rechazo de la pasividad y la aceptación del propio protagonismo. El último capítulo (“Autobibliografía”) es tan original como interesante: el autor cuenta su evolución intelectual a través de los libros que ha ido leyendo en cada etapa de su vida. Eso ayuda a comprender la densidad de su carrera intelectual, que queda confirmada por la erudición que en todo el libro se muestra.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, *Ética profesional de los profesores*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2010, 296 pp., 19 €

Este volumen pertenece a la serie “Ética de las profesiones”, una iniciativa conjunta de los cen-

tros universitarios de la Compañía de Jesús en España. Tiene, por tanto, un carácter de manual universitario. Su autor es hoy profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Murcia, pero fue durante 15 años profesor de Filosofía en Bachillerato (1982-1997). El punto de partida adoptado es la presentación del marco: porque toda ética profesional concreta (la del docente, en este caso) hay que enmarcarla en lo que es esa disciplina genérica, pero también en el contexto social en que dicha profesión se va a ejercer (el autor insiste especialmente en el carácter pluralista de nuestras sociedades). El enfoque de lo que es una ética profesional se profundiza luego en relación con la docencia cuando se analiza el núcleo de la profesión docente y los bienes interno y externo de la enseñanza. El resto del manual presta atención no solo a la persona del docente (sus actitudes) sino también a sus relaciones con los distintos grupos: los alumnos, en primer lugar, pero también los compañeros, los padres, la comunidad local; no se olvida tampoco la pertenencia a un centro educativo y los problemas de convivencia en él. El último capítulo se ocupa de modo específico de la docencia universitaria. El estudio de esta obra será de utilidad, no solo para los que se preparan a la profesión docente (que es para quienes está pensada), sino también como material de reflexión para quienes están ya en el ejercicio de la misma.- I. CAMACHO.

SHKLAR, Judith, *Los rostros de la injusticia*. Herder, Barcelona 2010, 200 pp., 15 €

Autora poco conocida en España, fue la primera mujer Catedrática de Ciencia Política en la Universidad de Harvard. Judía de familia y nacida en Riga en 1928, la persecución nazi obligó a su familia a huir, y Judith llegó a Estados Unidos donde se desarrolló toda su vida hasta su muerte, acaecida en 1992. La teoría política fue para ella una opción porque encontró ahí una ayuda para comprender su experiencia vital. Su pensamiento está más cerca de la tradición francesa (sobre todo Montaigne y Rousseau) que de la liberal anglosajona, con la que siempre polemizó. En particular se apartó de la teoría de la justicia de Rawls, porque la consideraba abstracta e idealista: idealista porque ignoraba la injusticia, que es lo real y lo concreto. En su ensayo *Liberalismo del miedo* ya expuso su concepción de la política, que

le hace oponerse a los liberales, a los que tacha de utópicos, pero también a la tradición republicana y su propuesta de favorecer la participación: para ella, la política ha de contentarse con el “control de los daños”. De ahí su interés por la injusticia concreta y sus raíces psicológicas, que es lo que está en nuestras manos combatir. Los tres ensayos reunidos en este primer volumen de sus obras que se publica en España (edición original de 1990) parten de la diferencia entre desgracia e injusticia para analizar lo que significa esta última, prestando para ello una gran atención a la voz de las víctimas. El estudio introductorio del profesor Fernando Vallespín sitúa perfectamente a la autora, y facilita la lectura de esta obra, a la que Martha Nussbaum considera “una meditación provocativa sobre el sentido y el alcance de la injusticia humana”.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

BENEDICTO XVI, *Enseñanzas al pueblo de Dios - II (2006)*. Editorial Católica, Madrid 2011, 1.254 pp., 49 €

Son 411 los documentos que se incluyen, en riguroso orden cronológico en este volumen, que ante todo son reflejo de la intensa actividad de Benedicto XVI en su segundo año de pontificado (el primero completo). La edición, que está promovida y avalada por la Conferencia Episcopal Española y ha sido cuidadosamente preparada por D. Juan Carlos García Domene (sacerdote de la diócesis de Cartagena), tiene por objeto compilar, difundir y perpetuar las enseñanzas del actual pontífice. Los textos proceden de *Acta Apostolicae Sedis* o de la página web de la Santa Sede; solo unos 30, de los que no existía versión castellana, han tenido que ser traducidos. Tras la edición de los documentos hay una especie de apéndice (“Itinerarios teológico-pastorales”) en el que se dan pistas para una lectura temática de los textos. Son trece los temas que se recogen en él: los tres viajes apostólicos de aquel año (a Polonia, a Alemania y a Turquía, aparte de la visita a Valencia para el encuentro Mundial de las Familias) o las audiencias de los miércoles son ejemplos de lo que se pretende, ofreciendo en cada uno una visión de conjunto y referencias a los documentos correspondientes incluidos ya en el volumen. Todo se completa con índices variados: de las en-

señanzas (por tipos de documentos), bíblico, de documentos del Magisterio, de nombre y lugares, de cánones, de materias y argumentos (que es el más extenso, pp. 1.227-1.253).- B. A. O.

CANET VAYÁ, Vicente D. (ed.), *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización. XIV Jornadas Agustinas*. Centro Teológico San Agustín, Madrid 2011, 439 pp.

Estas Jornadas se han celebrado muy recientemente, en marzo de este mismo año 2011. Tenían como objetivo reflexionar sobre el encuentro con Jesús en su dimensión personal y comunitaria. Su marco de referencia es la preocupación por cómo evangelizar en un mundo que fuera ya evangelizado, pero donde predomina hoy la indiferencia y la des cristianización. La atención a los jóvenes está muy presente en todo el libro. La ponencia inaugural, que da orienta todas las Jornadas, presenta a Emaús como paradigma del encuentro en el camino con el Resucitado. Un segundo bloque se encuadra bajo el epígrafe de “Jornadas de fe”: en él se presenta el mensaje de Juan Pablo II a los jóvenes, por los que sintió una preocupación especial, y se hace un estudio de las Jornadas Mundiales de la Juventud. El tercer bloque (“Ámbitos de fe”) contiene un grupo de experiencias, muy diversas entre sí, donde la fe puede ser cultivada: en el campo educativo, en la pastoral, en tierras de misión, en peregrinaciones, en santuarios.- B. A. O.

GUTIÉRREZ DE CABIEDES, Teresa, *Secretos de un arzobispo. Diálogo con Mons. Francisco Pérez González*. Ciudad Nueva, Madrid 2010, 275 pp., 13 €

Estas páginas retratan fielmente el resultado de una entrevista de trece horas, entre una periodista admiradora y un arzobispo sincero y espontáneo (Mons. Francisco Pérez González, arzobispo de Pamplona). El conjunto de las preguntas de la periodista muestran inmediatez, deseo de ir al fondo de las cosas y de no quedarse en las apariencias. El arzobispo responde con franqueza, con grandes dosis de espontaneidad sobre una infinidad de temas, en el ámbito de lo divino y de lo humano y con una fe que ilumina todos sus planteamientos. Desde cómo nació su vocación, a cómo se fue produciendo su caminar por las sendas del episcopado hasta llegar a Pamplona. Todo el libro re-

zuma sinceridad y agilidad interior, lo que hace su lectura muy atrayente. Para dar una pequeña idea del estilo de la periodista, nada diferente del estilo del propio arzobispo, que la sigue sin resentirse en ningún momento, cito algunos de los epígrafes que rotulan esta larga conversación entre los dos: “*El obispo mantel*”, *Pastor de almas ¿VIP?*, *La casi herejía del amor*, *¿Puede resucitar la libertad?*, *Barro consagrado*, *Los números rojos de la Iglesia*, *El ADN espiritual*, *Top Secret de un arzobispo*. Se nota a través de toda la entrevista que la fe de monseñor Pérez González no tiene fisuras, lo cual le ayuda especialmente para llevar, a quienes la necesiten especialmente, la palabra de Jesús.- A. NAVAS.

KEHL, Medard, *Sentir con la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2011, 86 pp., 9 €

En el origen de este pequeño libro está la obra de Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (1953). Algo tan controvertido y polémico como la imagen de la Iglesia en ese tiempo tuvo en las manos de De Lubac la posibilidad de introducirse en un hondo camino de piedad y reflexión teológica. A este dato pretende el autor añadir lo que significa la comprensión del ignaciano “sentir con la Iglesia”. Medard Kehl entra en la autocomprensión teológica y lo hace con rigor y valentía, y además carente de complejos. La Iglesia, en el tiempo que siguió al Concilio Vaticano II, quedó al desnudo y dejó de ser para muchos nido caliente a disposición de raquitismos eclesiales. Era necesario introducirse en una comprensión teológica seria y diferente: penetrar en la entraña del sacramento (signo e instrumento). El contenido teológico de la Iglesia y la forma empírica de su manifestación histórica no podían separarse ni identificarse. Es lo que el autor hace dejándose interrogar por las preguntas que se hace el pueblo de Dios y cada uno de nosotros: ¿cómo es posible hoy “sentir con la Iglesia”?; ¿qué significa su realidad pecadora?; ¿cómo establecer una buena relación y sentirnos a gusto con y en la Iglesia? Estas y más preguntas nos llevan redescubrir el papel de los Padres de la Iglesia así como el de los mejores teólogos del siglo XX: de Lubac, Rahner, Congar, von Balthasar, Lehmann. El libro consta de cinco capítulos y concluye con un Apéndice en el que se incluye las 18 reglas “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, de San Ignacio. Pensando en los reformadores y en los iluminados que creían encontrar su salvación per-

sonal en la iluminación directa del Espíritu Santo, sin necesidad alguna de la Iglesia, Ignacio desarrolló estas Reglas. También las reglas nos introducen en lo que al autor llama “cultura de la alabanza”, en forma de un asentimiento modesto a la Iglesia concreta, “alabar, en cualquier caso, dice Medard Kehl, puede ser señal acústica de buena salud interior”. Con lo que justifica las nueve primeras reglas que comienzan precisamente con esa palabra *alabar*. Previo a esto, el libro nos hace comprender el sentido de la Iglesia de los pecadores, como concepto clave para entender a la indestructible Iglesia.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

KÜNG, Hans, *Lo que yo creo*. Trotta, Madrid 2011, 254 pp., 20 €

A primera vista, el título de la presente obra, puede inducir a engaño a los lectores. Con la palabra del título “creo” no se hace referencia específicamente a la dimensión teológica de la existencia, ni tampoco a un comentario a lo que podría considerarse la fe de la Iglesia. Como el propio autor reconoce, este trabajo ya lo realizó en su anterior obra “*Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*”, también publicada por la editorial Trotta en 2010. En el presente libro encontramos un “puñado” de certezas existenciales que han guiado la vida de su autor a lo largo de sus más de ochenta años y que permean las principales dimensiones de la vida de todo ser humano. De esta manera, su autor no se circunscribe solo al ámbito de la teología, sino también a cuestiones, por ejemplo, de tipo psicológico (como la necesaria seguridad en uno mismo, fruto de un ambiente familiar amoroso), de trasfondo ético (especialmente patentes en su propuesta de una ética mundial), social (en referencia al problema de la pobreza en el mundo), religioso (en cuanto necesaria búsqueda de la paz entre distintas religiones, a pesar de los contornos específicos de cada una de ellas), o de sentido (en referencia, por ejemplo, a la cuestión del mal y del sufrimiento en el mundo). El hilo de oro que da unidad a toda su reflexión se establece a partir de la categoría “vida” y, con ella, enlaza de modo sugerente el título de sus diez capítulos: 1. Confianza en la vida, 2. Alegría de vivir, 3. Camino vital, 4. El sentido de la vida, 5. El fundamento de la vida, 6. El poder de la vida, 7. Modelo de vida, 8. Sufrimiento vital, 9. El arte de vivir y 10. La visión de la vida. El presente libro, tal como acostumbra su autor, se encuentra

en la frontera, especialmente dirigido a creyentes y a increyentes poco convencidos.- S. BÉJAR.

RICCARDI, Andrea, *Juan Pablo II. La biografía*.

San Pablo, Madrid 2011, 646 pp., 22 €

El subtítulo de esta obra, *La biografía*, creo que resulta exagerado cuando uno se adentra en esta semblanza de Juan Pablo II. No cabe duda de que el contenido de esas páginas está bien fundamentado en la documentación usada, pero habría sido de desear el encontrar reunidas todas las fuentes en las que se ha inspirado el autor para componer esta biografía, ya que sólo hay citas a pie de página. El estilo de la obra es desenvuelto, con una narrativa que fluye y que se hace muy agradable para el lector. Los títulos de los capítulos están más en la línea del periodismo que en la línea de los trabajos de investigación. Algunos ejemplos: “El misterio Wojtyła”, “Un papa muy nuevo”, “El difícil occidente”, “El ancho mundo”, “El líder global”, “La batalla por la vida”. Probablemente el aprecio personal del autor hacia Juan Pablo II lo ha llevado a componer un relato en el que no se advierten sombras en la personalidad del papa. De papas anteriores se han subrayado siempre luces y sombras. En esta biografía estamos más cerca de un homenaje que de un enfoque algo más crítico. Aunque con su reciente beatificación pueda parecer que el papa Juan Pablo II no tuvo dificultades en cuanto a la aceptación de su pontificado, algunas tuvo, pero no quedan suficientemente reflejadas en estas páginas. De esta manera con su lectura se alcanzará un conocimiento amplio de datos sobre la vida de Juan Pablo II, pero será más difícil percibir algunas de las encrucijadas (sobre todo las intraeclesiales) que tuvo que afrontar y que aquí se disuelven en el ambiente de admiración hacia el papa, que impregna este trabajo.- A. NAVAS.

SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *Un Papa que no muere. La herencia de Juan Pablo II*. San Pablo, Madrid 2011, 180 pp., 14 €

Esta semblanza de Juan Pablo II, está enmarcada por dos documentos iluminadores de lo que se ha pretendido con su publicación. El prefacio ha sido escrito por el cardenal Stanislaw Dziwisz, arzobispo de Cracovia, que considera a Juan Pablo II su padre y maestro. La conclusión, bajo el título de *Una primera reflexión*, ha sido compuesta por el profesor Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de San Egidio. Tanto ellos dos como Gian Franco Svi-

dercoschi, son entusiastas incondicionales de Juan Pablo II. Con esto quiero decir que el resultado que tenemos en nuestras manos pertenece como libro al género panegírico, o sea, es un libro que resalta solamente los aspectos positivos de la persona descrita en sus páginas. Esto no lo digo porque lo considere un defecto, sino para que el lector conozca el tipo de libro que va a leer. Incluso se alude a una herencia espiritual de Juan Pablo II, que habría que proteger del olvido, con el sano intento de que su personalidad no se desfigure con el paso de los años, así como sus mejores aportaciones a la vida de la Iglesia. El libro en su conjunto gustará a las personas incondicionales de Juan Pablo II y parecerá poco crítico a quienes conozcan un poco a fondo su pontificado. De todas maneras parece una publicación oportuna en vísperas de su beatificación.- A. NAVAS.

## VIDA RELIGIOSA

NADAL, Jerónimo, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*. Edición y traducción Miguel LOP SEBASTIÀ. Sal Terrae, Santander – Mensajero Bilbao, 2011, 408 pp., 24 €

Multiplicar los elogios sobre la persona y la obra de Jerónimo Nadal (1507-1580) ha sido la tarea en la que se han hecho presentes desde jesuitas contemporáneos del propio Nadal hasta historiadores y teólogos de nuestros días. James Brodrick dijo de Nadal que “hay buenos motivos para considerarlo como segundo fundador de la Compañía”. La tarea de Lop, como editor de la obra que presentamos, aparte las magníficas ocho páginas introductorias (15-23), ha sido ofrecernos 34 pláticas del total de 50 ya conocidas a través de “Monumenta Historica”. Nadal era muy consciente de la responsabilidad que Ignacio había puesto en sus manos: dar a conocer las Constituciones de la Compañía a los jesuitas de España, Portugal y Alemania fundamentalmente. Nadal fue desde luego un personaje irrepetible, no sólo por sus escritos, sino porque se vio mezclado en mil y una batallas a las que tuvo que acudir como pacificador o como impulsor. Nadal recorrió Europa más de dos veces, en sus visitas trataba de conocer a cada jesuita, de forma que alguien dijo de él que trató personalmente a todos los jesuitas de España, Portugal y Alemania. La gran preocupación de Nadal fue llevar adelante con esmero y

energía la tarea que Ignacio le había confiado como promulgador e intérprete de las Constituciones de la Compañía. Nadie como él conoció a Ignacio y en nadie se apoyó Ignacio como en él. Conocedor de la espiritualidad de la Compañía, interpretó como nadie el espíritu ignaciano. Sus "Exhortaciones" a las comunidades de toda Europa, las famosas "Pláticas de Coimbra y Alcalá" (1561), dejaron por escrito líneas maestras del Instituto y de la espiritualidad de la Compañía. La "Illustratio de oratione" constituye un testimonio a favor de la honda espiritualidad de Nadal. El subtítulo de la obra (*La globalización ignaciana*) constituye algo que Lop resalta como constitutivo de la espiritualidad ignaciana: el paso de la acción a la oración y de ésta otra vez a la acción. K. Rahner pensaba que necesitaríamos conocer mejor la obra que Polanco y Nadal hicieron junto a Ignacio para crecer en conocimiento y estima de la Compañía. Alabamos la cuidadosa edición de Miguel Lop. Alabamos el excelente "Índice ignaciano" con el que concluye la obra. Alabamos una vez más el acierto de la Colección MANRESA de recuperar estas obras en beneficio del conocimiento de estos testimonios de la Compañía.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

PAOLIS, Velasio de, *La vida consagrada en la Iglesia*. Editorial Católica, Madrid 2011, XL+531 pp., 24 €

Este volumen forma parte de una serie patrocinada por el Instituto de Derecho Canónico "San Dámaso". El autor, religioso scalabriniano, ha sido profesor de Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana y en la Universidad Urbaniana, ambas en Roma. Es persona a la que se consulta desde diversos dicasterios de la Curia Romana, como experto fiable en cuestiones de derecho eclesástico. En este manual de Derecho Canónico se ha ceñido a la jurisprudencia que tiene que ver exclusivamente con los institutos de vida consagrada. Sus destinatarios, además de profesores y alumnos de la licenciatura en Derecho Canónico, son también las personas consagradas, los responsables de gobierno en los diversos institutos, los vicarios episcopales o los delegados diocesanos para la vida consagrada. En la primera parte se presenta la identidad de la vida consagrada con arreglo a los documentos aparecidos entre el Vaticano II y a la exhortación apostólica *Vita consecrata*. En la segunda se estudian los institu-

tos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica. El volumen se completa con cuatro apéndices, dirigidos a profundizar en puntos de especial interés. Con todo lo dicho basta para comprender la valía y la utilidad de un manual como éste para todo lo relacionado con la vida consagrada.- A. NAVAS.

RUIZ JURADO, Manuel, *Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia de la vocación*. Editorial Católica, Madrid 2011, 298 pp., 19 €

El P. Ruiz Jurado ha sido durante muchos años profesor de espiritualidad e historia de la espiritualidad en la Universidad Gregoriana. Es un reconocido especialista en historia de la Compañía de Jesús y de manera particular en espiritualidad ignaciana. En los últimos años ha publicado diversas obras tanto en relación con la Compañía de Jesús, como de espiritualidad de otras familias religiosas. En la presente obra nos presenta una biografía de Jerónimo Nadal y, como es habitual en trabajos anteriores del mismo autor, no se trata de una mera relación de acontecimientos históricos o sucesos externos. Su intención va más allá. Busca encontrar en el personaje una clave de comprensión espiritual, un hilo conductor en la vida del mismo que, sin ser explícito en los sucesos de su historia, se manifieste como elemento impulsor de los acontecimientos que vive el personaje del que trata. En este caso, la obra estudia la vida del Padre Jerónimo Nadal, uno de los primeros compañeros de San Ignacio de Loyola y, probablemente, uno de los mejores intérpretes del espíritu y del carisma del fundador de la Compañía. Como trata de mostrar el texto, Nadal es clave en el modo en que se extendió la Compañía de Jesús en sus primeros años y en cómo esta asimiló el carisma que San Ignacio dejó escrito en las Constituciones de la orden. La tesis del P. Ruiz Jurado es que el Padre Nadal fue fundamental en sintetizar y transmitir la gracia de la vocación a la Compañía de Jesús. Son muy interesantes y descriptivas las presentaciones que hace el autor de las pláticas del P. Nadal a los jesuitas de Coimbra (pp. 138-155) y a los de Alcalá (pp. 165-172). En estas páginas queda prácticamente recogido el sentido que tenía el carisma de la Compañía para el P. Nadal. La obra aparece unos años después de haberse celebrado el centenario de su muerte. Y después de que aparecieran otras muy interesantes obras sobre su vida. Sin embargo, esta

lectura teológica y espiritual de la vida del P. Nadal vale la pena leerla. De modo particular está dirigida a todos aquellos que son hijos de San Ignacio o herederos de su carisma. Por último, hay que felicitar a la editorial por el extenso y detallado índice de materias y nombres que aparece al final de la obra.- P. RUIZ LOZANO.

## ESPIRITUALIDAD

BARRY, William A., *Aquí está mi corazón, aquí está mi mano. Vivir en plenitud la amistad con Dios.*

Sal Terrae, Santander 2011, 232 pp., 20,50 €

Curiosamente el autor, la misma persona que se extraña de que los cristianos no se hayan contentado con el consejo de Jesús sobre cómo orar, conforme al Padrenuestro que enseñó a sus discípulos, reconoce que lleva escribiendo sobre oración durante unos veinticinco años. De hecho el contenido de este libro es una reproducción de una serie de artículos publicados en revistas a lo largo de años, aunque unificados en un estilo conversacional que les dé unidad y los haga más asequibles al lector. No desea que el lector acepte sin más sus propuestas sobre oración. Anima incluso a que interpele a Dios sobre si lo que está leyendo es así, o no. Todo el libro está organizado en cinco partes. Primera: Ideas sobre la oración y sobre cómo Dios se comunica con nosotros. Segunda: Cómo se distinguen los impulsos que vienen de Dios, de los que provienen de otra parte (discernimiento). Tercera: Tres meditaciones que ayuden a vivir con sosiego los dilemas que nos plantean el mundo y la Iglesia en nuestros días. Cuarta: Tres meditaciones sobre quién es Dios y qué es lo que pretende al crear. Quinta: Reflexión sobre los cambios que origina en nosotros el hecho de entablar una relación con Dios. El libro no pretende instruir, sino mejorar la amistad del lector con Dios. Para ello anima al propio lector a interrumpir la lectura en cada ocasión en que se sienta impulsado a conversar con Dios sobre lo que acaba de leer.- A. NAVAS.

BURKHART, Ernst – LÓPEZ, Javier, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual.* Volumen I. Ediciones Rialp, Madrid 2010, 623 pp., 35 €

Este estudio está basado en los cursos que se impartieron en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz y en otras sedes sobre la doctrina de san Jo-

semaría sobre la santidad en la vida ordinaria. No es un libro de lectura espiritual corriente, sino que tiene en cuenta tanto la teología dogmática como la teología moral. Los mismos autores reconocen que esta obra (de la que forman parte otros dos volúmenes como el presente) quizás sea demasiado densa para el lector corriente, pero están seguros de que servirá de base para otras publicaciones más sencillas, pero que se compongan a partir de una base sólida, como la que proporciona este estudio en profundidad. Este primer volumen se abre con una parte preliminar, dedicada al marco histórico y teológico de la enseñanza de san Josemaría, especialmente útil para encuadrar adecuadamente lo que sigue. El resto del volumen está dedicado a *La finalidad de la vida cristiana: la gloria de Dios, el reino de Cristo, la Iglesia.* El primer capítulo nos inicia a la contemplación de Dios en medio del mundo. El segundo está dedicado al reino de Cristo en la sociedad y en el mundo. El tercero ilustra sobre cómo colaborar con el Espíritu Santo en la edificación de la Iglesia. Según los propios autores, aunque el libro pueda ser de especial utilidad para los miembros del Opus Dei, está concebido para que sea de utilidad espiritual a todos los cristianos.- A. NAVAS.

CAMPBELL-JOHNSTON, Michael, *Tiempo de cambiar. Ejercicios ignacianos en la vida diaria.* Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao 2011, 144 pp., 13 €

Estamos ante una versión de los ejercicios ignacianos muy sencilla y muy fiel al original a la vez. Su autor es un jesuita que ha desempeñado ministerios muy diversos en la Compañía de Jesús: desde cargos de responsabilidad institucional (Director del Secretariado Social de la Compañía y Provincial de Inglaterra) hasta tareas de apostolado directo en El Salvador y en Barbados, desde donde ha escrito este libro. En todas ellas destacó por su humanidad, que también se trasluce en las páginas que ahora nos ofrece. Inicialmente concibió estos ejercicios como charlas radiofónicas, y por eso utiliza un estilo directo y personal. Son 30 charlas, que están pensadas para que el oyente o el lector pueda ir recorriendo día a día el proceso de los ejercicios ignacianos. Sigue rigurosamente todos los pasos propuestos por San Ignacio, pero tiene la habilidad de expresarlos haciendo asequibles los tecnicismos originales del texto.- B. A. O.

CROSSAN, John Dominic, *Cuando oréis, decid: "Padre nuestro..."*. Sal Terrae, Santander 2011, 221 pp., 24 €

El autor, renombrado biblista, especializado en los estudios sobre el Jesús histórico y los orígenes del cristianismo, nos presenta en esta obra, la oración más rezada del cristianismo para poder entenderla en toda su riqueza y profundizar en su significado y su sentido. El *por qué* de esta obra, como el mismo Crossan expresa, es comprobar su concepción sobre Jesús desde el trasfondo de los detalles más específicos de su oración fundamental, tomando el texto de Mateo por ser el más conocido y utilizado. El *cómo* de este libro se centra en las palabras claves del Padrenuestro: "Padre", "nombre", "reino", "voluntad", "pan", "deuda" y "tentación", tratadas desde el contexto de sus resonancias bíblicas. Partiendo de que la oración del Señor es un manifiesto radical y revolucionario y un himno de esperanza, como nos sugiere el autor, debe hablar a todo el mundo y para toda la tierra. Muy recomendable para todos los que hacemos de la oración de Jesús nuestro "pan" cotidiano.- C. ROMÁN.

FRAILE YÉCORA, Pedro I., *Shema. Lee-escuchama*. San Pablo, Madrid 2011, 296 pp., 15 €

Esta obra, como señala su autor, es fruto de veinte años de estudios, cursos bíblicos, charlas parroquiales, dirigidos a sacerdotes, religiosos, profesores y personas interesadas en la lectura y profundización de la Biblia. El autor nos recuerda que se trata de una obra escrita por un creyente, para creyentes, pero abierta a las propuestas que se siguen haciendo desde distintos ámbitos, así como a las nuevas propuestas de los estudios bíblicos científicos, en comunión con la Iglesia y de forma crítica. El libro está dividido en cinco partes bien definidas. La primera se trata de una aproximación a la Biblia como palabra literaria, viva y canónica. La segunda está dedicada a la pregunta por Dios, en qué Dios creemos. La tercera y cuarta parte abordan el tema de la antigua y nueva Alianza, y finalmente, la última está dedicada a la Iglesia de Jesús, descrita como el pueblo de la nueva Alianza. El autor con esta obra quiere plantear tanto a creyentes como a no creyentes un reto: el de acercarse a la Biblia. A los no creyentes, porque el texto sagrado sigue abriendo cauces para la historia, la literatura y la historia de las religiones. Para los creyentes, porque la Palabra de

Dios no se agota y todos estamos invitados a leerla, profundizarla y llevarla a la práctica.- C. ROMÁN.

GONZÁLEZ ALBA, Cristina, *Orar en Semana Santa*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 152 pp., 9 €

Fue un monje cisterciense quien en el siglo XII recopiló por primera vez las siete palabras de Jesús en la cruz. Y fue S. Roberto Belarmino quien en el siglo XVI (no en el XIV, como se dice erróneamente en la pág. 12) impulsó la difusión de esta práctica con su tratado *Sobre las siete palabras de Jesús en la cruz*. Este esquema es el que ha seguido Cristina González Alba para ofrecer unas meditaciones que ambienten la Semana Santa. Su lectura reposada ayudará a profundizar en las distintas dimensiones de la pasión de Jesús, que tan bien reflejadas quedan en las siete palabras. La autora ha trabajado en los ámbitos docentes y pastorales en Argentina y en España.- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *El alimento del amor. Relaciones humanas y espiritualidad*. Sal Terrae, Santander 2011, 182 pp., 15 €

El autor intenta dar consejos que hagan viable el amor entre dos personas, teniendo en cuenta que el amor no puede ser idealizado en exceso, porque esta idealización es una de las maneras más seguras de propiciar el fracaso en el amor. Son muchas las recetas que intentan evitar el fracaso del amor en la vida de las personas, pero no todas sirven para lograr aquello que se proponen. En este libro se ofrece la espiritualidad como una fuente capaz de alimentar el amor para que tenga éxito en la vida humana, sorteando así las amenazas que consiguen acabar con él en demasiados casos. Como el propio autor precisa, hoy se entiende el término espiritualidad como trascendencia o sensibilidad hacia una dimensión profunda de la vida. Pero él se sitúa en el marco de la espiritualidad cristiana propiamente dicha. Espiritualidad que se nutre en las fuentes del Espíritu Santo, que lleva a una vida de relación con Dios y que se expresa también en la oración, en las participaciones litúrgicas y en la influencia que debe tener la Biblia en la vida del cristiano. No obstante, no se mantiene en el ámbito estricto de la espiritualidad cristiana, sino que sus consideraciones intentan llegar también a quienes buscan una espiritualidad fuera del ámbito cristiano. El texto se divide en dos partes: las

dimensiones del amor y la fortaleza del amor. A lo largo de estas páginas da pautas para que, quienes buscarían satisfacerse de modo egoísta en el amor, aprendan a amar de forma más generosa, que es la única manera de no fracasar en el amor, tal como enseña la espiritualidad cristiana.- A. NAVAS.

HILLESUM, Ety, *Escritos esenciales*. Introducción y edición: Annemarie S. Kidder. Sal Terrae, Santander 2011, 277 pp., 18 €

La autora de los escritos aquí seleccionados es un personaje complejo, según nos revela la larga introducción preparada para este libro por A. S. Kidder, que es miembro de la Iglesia Presbiteriana de Michigan, donde desarrolla actividades pastorales y docentes. Ety Hillesum tuvo una vida no muy larga (1914-1943). En ella fue decisiva la relación con el psiquiatra Julius Spier, que le ayudó a reorientarse radicalmente y le abrió a la experiencia mística. Entre las actividades más paradójicas que desarrolló se cuenta su trabajo como voluntaria en el campo de tránsito nazi creado para los judíos holandeses en Westerbork. De ahí fue deportada a Auschwitz, donde se pierde todo rastro de su vida. De estos últimos años nos han quedado su diario (desde marzo de 1941 hasta octubre de 1942) y sus cartas (desde agosto de 1941 hasta septiembre de 1943). La recopiladora de estos textos ha querido seleccionarlos con la intención de mostrar la vida interior de Ety Hillesum. Y lo ha hecho en torno a tres temas: “El yo”, “El mundo”, “El yo y el mundo como un todo”. De este modo se propone mostrar su evolución y el sentido de su mística: partiendo del yo y enfrentándose a él, abrirse a la realidad exterior para terminar sintetizándolo todo en una unidad.- B. A. O.

LECLERC, Éloi, *El reino revelado a los pequeños*. Sal Terrae, Santander 2010, 119 pp., 9,95 €

El título de esta obra quiere hacerse eco de las palabras de Jesús que recoge el evangelista Lucas: “El reino únicamente ha sido revelado a los pequeños” (Lc 10,21). Éloi Leclerc, religioso franciscano, va explicando lo que es el Reino y sus “secretos”, lo que significa revelar y a quién se refiere Jesús cuando habla de los pequeños. Si Jesús hizo del anuncio del Reino el centro de su predicación, el comprender sus secretos no fue fácil ya para los Doce, que solo comenzaron a entender tras la experiencia de la muerte y la resurrección

de Jesús. Una lectura reposada de este libro, que es una invitación a la oración, ayudará al lector a adentrarse en esos “secretos del Reino”.- B. A. O.

PARDO, Rafael, *Orar con... el Cardenal Newman*.

Desclee de Brouwer, Bilbao 2011, 92 pp., 8 € Mucho se ha hablado del Cardenal Newman con ocasión de su reciente beatificación. En este librito se nos propone como guía para la oración. Y lo hace Rafael Pardo, sacerdote y biógrafo del Cardenal. Después de haber estudiado su figura desde el punto de vista biográfico, ha emprendido una nueva labor: la de recoger frases seleccionadas de sus escritos: las agrupa en torno a 12 temas: Dios, Cristo, Iglesia, fe, lucha virtudes, oración, vida diaria, santidad, pecado, María, rasgos de una vida santa. En notas al final del libro se indica la procedencia de cada cita. Estos breves textos, que nos ofrecen una rica y profunda imagen espiritual del Cardenal Newman, son también una ayuda valiosa para la reflexión y la oración personal.- B. A. O.

ROHR, Richard, *Encuentros maravillosos. Sagrada Escritura para Cuaresma*. Herder, Barcelona 2011, 160 pp., 12 €

Estas meditaciones son el resultado de un retiro del autor, franciscano norteamericano, en el desierto de Arizona durante la Cuaresma de 2010. Las meditaciones están hechas al hilo del los textos bíblicos que la liturgia ofrece cada día, desde el Miércoles de Ceniza hasta el Sábado Santo. Pero esos textos bíblicos solo se incluyen al final de cada meditación, y no completos. La denominación de “encuentros” la ha escogido el autor para sugerir que estas meditaciones no nos ofrecen solo lo que está en la Biblia, sino lo que desde la experiencia cuaresmal se encuentra en la Biblia: esta mayor subjetividad no resta valor a la meditación, sino que la relaciona con una experiencia personal orante.- B. A. O.

## LITURGIA

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *La formación litúrgica*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2011, 145 pp., 22 €

En esta obra se presentan las ponencias de las Jornadas de la Asociación Española de Profesores de Liturgia celebradas en El Escorial del 31 de agosto al 2 de septiembre del año 2010. Al principio en-

contramos una amplia "Presentación" del presidente de la Asociación, D. Aurelio García Macías, en la cual, tras ofrecer un panorama histórico, introduce los temas principales de las ponencias. A continuación se encuentran unas palabras de saludo del cardenal Prefecto de la Congregación para el Culto Divino. Las ponencias tratan de aspectos actuales de la formación litúrgica, como son la formación en los seminarios, desde el punto de vista histórico y en la praxis actual, así como de la formación en los centros de estudios eclesiológicos, añadiendo una intervención sobre el "proceso de Bolonia", sin olvidar la formación y vida litúrgica en los sacerdotes, y la "forma" que debe darse en la liturgia para que llene en verdad a los fieles que participan en ella. En resumen se trata de una interesante colaboración para que se avance en una formación en el campo de la liturgia, necesaria para que esta sea en verdad culmen y fuente de la vida cristiana.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

LLIGADAS, Josep – PRAT, Lluís – TERMES, Enric, *Catecumenado de adultos. Las celebraciones litúrgicas*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2011, 160 pp., 18 €

La presente obra tiene como fin facilitar el itinerario catecumenal de los adultos que se preparan para recibir los sacramentos de la iniciación cristiana. Hemos de comenzar indicando que este libro no sustituye al Ritual de Iniciación cristiana de adultos, pero hace más sencillo el proceso de iniciación. Por ello se limita a tres momentos claves de dicho proceso que son: el rito de entrada en el catecumenado; el rito de elección en el cual presenta dos opciones: una más sencilla y otra algo más amplia, incluyendo en esta última las entregas del Símbolo de la Fe ("Credo") y del Padre nuestro; y finalmente la celebración de los sacramentos de iniciación, ofreciendo varias posibilidades: en la Vigilia Pascual, en un Domingo de Pascua y en otros días. Finalmente un Apéndice contiene las Entregas del Símbolo de la Fe y del Padre nuestro con las modalidades de celebrarlas en la misa dominical o fuera de ella. Estimamos que el valor de la obra está en simplificar los ritos del catecumenado y de la iniciación, pero ya se advierte al comienzo del libro que no se puede prescindir de otras celebraciones que completan el proceso catecumenal y que se prescriben, y algunas de ellas se incluyen, en el ya mencionado

Ritual de Iniciación cristiana de adultos.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

## PASTORAL

BARGHILIONI, Egidio – BARGHILIONI, Mariella – MEDDI, Luciano, *Adultos en la comunidad cristiana. Guía para la preparación de itinerarios para la evangelización y crecimiento en la fe*. Sal Terrae, Santander 2011, 216 pp., 14,50 €

En la introducción de este libro se afirma que, si alguna novedad ha surgido tras el Vaticano II, no ha sido tanto la aparición de nuevos movimientos y organizaciones, cuanto la preocupación especial por un nuevo destinatario, los adultos. Desde hace unas décadas en el seno de la Iglesia se vive una mayor preocupación por la formación seria de las personas adultas, ya sea por una vuelta a la fe tras un tiempo de alejamiento o por el simple hecho de que hoy no es posible mantenerse en la fe sin unas herramientas lo suficientemente maduras para saber estar en una sociedad que en muchas ocasiones interpela al creyente. Ante tal urgencia la formación tampoco puede responder a meras catequesis aisladas, sin un proceso pensado. Hoy son necesarios itinerarios que conduzcan de modo integral en el camino de la fe. Este libro quiere ayudar en esta necesidad. No se trata de un itinerario propiamente, sino de una guía para los que van a ayudar a realizar el itinerario. Con un lenguaje claro y de manera muy completa se señalan los diferentes elementos que comporta la elaboración de un proyecto catequético para adultos: documentos existentes, formación de catequistas, creación de una comunidad, características sociológicas y culturales de los catecúmenos, lenguajes y temas de formación, fichas, etc. Este libro es una aconsejable herramienta para párrocos y líderes de las comunidades cristianas.- P. RUIZ LOZANO.

## RELIGIONES

RIES, Julien, *A la búsqueda de Dios. El camino de la antropología de la religión*. Edicep, Valencia 2010, 380 pp., 24 €

"Amateca" es el título de una colección internacional de manuales de teología católica que ha comenzado a editar Edicep. El hilo conductor de toda la

colección es la inspiración en el pensamiento de Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar. El presente volumen es el primer libro de la colección, que ya está completamente programada, tal como se puede consultar en las páginas finales del libro. Julien Ries, sacerdote y profesor en la Universidad de Lovaina, nos presenta esta propuesta de antropología de la religión, que resulta algo novedosa. El concepto antropología de la religión es relativamente reciente, estando aun discutido el estatuto epistemológico de esta ciencia. Los autores que han publicado en los últimos años una antropología de la religión lo han hecho en la mayoría de las ocasiones desde perspectivas parciales, unas veces desde la fenomenología, otras desde métodos sociológicos o desde la antropología cultural. En esta obra del profesor Ries debemos alabar el enfoque, que nos parece bastante más completo que en otras obras similares. El primer capítulo está dedicado a la historia de la religiones (en propiedad debería decir, a la historia del estudio de las religiones), en el que se repasan las teorías sociológicas, etnológicas, fenomenológicas, hermenéuticas y antropológicas. En los siguientes cuatro capítulos analiza los grandes temas de todas las religiones tal como suele hacerlo la fenomenología: el “homo religiosus”, el símbolo, el mito y el rito. Sin embargo, no se detiene en una descripción meramente fenomenológica, el autor recurre a otras ciencias para completar sus análisis, tales como la etnología, la psicología, y las otras ya citadas. El capítulo sexto es un recorrido por las grandes religiones precristianas. Este capítulo acaba con una interesante conclusión, en la que se deja ver la postura del autor, quien concibe la historia del hombre como una historia de la evolución de la conciencia religiosa. Por último la obra acaba con un epílogo y un apéndice. En el epílogo se elabora a modo de conclusión lo que el autor considera que debe conformar una antropología de la religión fundamental. El apéndice es un breve recorrido por la teología de las religiones. Desde mi perspectiva lo más pobre de la obra, pues hace prácticamente una presentación de la misma a partir de algunos textos de Michel Fédou, decano de estudios del Centro Sèvres de París. Debemos recordar que la obra pretende ser un manual para estudiantes de teología. Aunque en ciertos momentos la obra va más allá de esta pretensión, en otros se queda circunscrita a este propósito.- P. RUIZ LOZANO.

TROLL, Christian W., *Dialogar desde la diferencia. Cómo orientarse en las relaciones entre cristianos y musulmanes*. Sal Terrae, Santander 2010, 253 pp., 24,95 €

El título original de esta obra del eminente profesor Ch. Troll, actualmente profesor de la Facultad de Teología de S. Georgen (Frankfurt), pero docente asimismo en Ankara (Turquía), manifiesta con exactitud su objetivo: “Distinguir para clarificar”. En efecto, el libro, distribuido en tres partes, tiene como meta la exposición de los conceptos teológicos nucleares que permitan a cristianos y musulmanes entrar en el diálogo interreligioso con competencia y conciencia de qué se pone en juego en esta actividad religiosa que la Iglesia incentiva desde el Concilio Vaticano II. De ahí que la primera parte verse sobre conceptos y condiciones para el diálogo, entre ellas la libertad religiosa y la reciprocidad, para abordar en la segunda los núcleos de la creencia que divergen –siendo tangenciales– entre cristianismo e islam: aquí se puede encontrar un interesante estudio sobre las diferencias en la concepción de Dios, la figura de Abrahán y la consideración dada a Mahoma en la doctrina católica. Es en la tercera parte donde el profesor Troll aborda la valoración teológica de los temas propuestos, con especial relevancia la significación del Islam como religión cronológicamente postcristiana, los textos sagrados y la declaración sobre determinados elementos del islam en el Concilio Vaticano II. Bien distribuida, muy clarificadora y rematada con una excelente y escogida bibliografía, estamos ante una obra necesaria para cualquier persona que quiere entrar en un serio contacto con personas de creencia musulmana.- J. L. SÁNCHEZ NOGALES.

## FILOSOFÍA

ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre – Volumen I: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-textos, Valencia 2011, 310 pp., 25 €

El hombre se ha quedado anticuado. Esta es la tesis fundamental de la primera parte de este volumen en la que el autor hace una dura crítica de la sociedad científico-técnica y del predominio de la máquina, que acaba devorando a su autor. Tras una breve introducción, precedida de un prólogo sobre la quinta edición alemana, el autor analiza

el ensamblaje de la sociedad actual bajo el título de “La vergüenza prometeica”, en la que el hombre se presenta como un producto propio, el “self-made man”, desde la óptica de la productividad en la que se integra, la del “homo faber” y la autocosificación, que desemboca en una ingeniería humana y en un comportamiento maquinal. La deshumanización es la otra cara de la sumisión prometeica del hombre ante una estructura que le quita la capacidad de decidir por sí mismo y de plantearse una identidad problemática. Estas reflexiones, se completan en un segundo bloque, “El mundo como fantasma y matriz. Consideraciones filosóficas sobre radio y televisión”, en la que vincula al hombre consumidor y el hombre masa, siendo los medios de comunicación los grandes propulsores de la minoría de edad y del solipsismo individualista en una sociedad administrada, banal y en la que la representación desplaza a la realidad. La vieja tesis marxista de la mercantilización y alienación humana, cobra ahora un nuevo significado desde la perspectiva de la cosificación generada por el mundo de las imágenes, que distorsiona la experiencia del tiempo, fragmentan al individuo y convierten en real lo fantasmagórico representado. La cosa se identifica con la noticia, y ambas son juicios camuflados que modelan la identidad y las necesidades de los receptores. Lo real se transforma en reproducción de reproducciones. “El ser sin tiempo”, sobre la obra de Beckett “Esperando a Godot”, se convierte así en una muestra desesperanzada de la actualidad, en la que la vida es pasar el tiempo y el hombre es incluso incapaz de ser nihilista.

Finalmente, el último bloque del estudio (“Sobre la bomba y las raíces de nuestra ceguera del apocalipsis”) saca las últimas consecuencias a la revolución industrial y a la obsolescencia del hombre. Es la pervivencia misma de la humanidad la que se juega ante la amenaza del holocausto universal, en la que triunfa la posibilidad técnica sobre el control del ser humano, cuya desmesura ha revertido en ceguera colectiva. La ceguera del progreso se convierte en la otra cara de su dinámica aniquiladora, que hace del nihilismo un horizonte existencial y no sólo una posibilidad teórica. Toda la obra de Anders está marcada por este enfoque, que recuerda otros análisis filosóficos sobre la sociedad administrada, los avisos de las antiutopías del siglo XX y el pesimismo heideggeriano sobre

las consecuencias del predominio de lo óntico que se traduce en el de la técnica. Sin embargo, apenas si hay citas filosóficas en el estudio, ni alusiones a otros autores, ni un esfuerzo por ofrecer literatura complementaria que pueda también servir de comparación. El autor hace una reflexión personal, documentada y claramente pesimista, que, como en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, tiene el peligro de ofrecer una visión real pero unilateral del progreso y el avance de la ciencia.- J. A. ESTRADA.

ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre – Volumen II: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pretextos, Valencia 2011, 426 pp., 35 €

El consumo y la técnica impregnan la existencia humana en las sociedades modernas. Ésta es la tesis central de la obra de Anders, completada ahora con este segundo volumen sobre la tercera revolución industrial, a la que compara con las dos anteriores en su introducción, después de haber dejado establecido en el prólogo el significado de su obra como una antropología filosófica en la época de la tecnocracia. La visión pesimista sobre la situación del hombre, que desarrolló en el primer volumen, se completa ahora mostrando la posible destrucción de la humanidad, por obra del hombre mismo, desde una perspectiva teórica y especulativa, en contraste con el acento práctico del primer estudio. El volumen segundo recopila escritos diversos que profundizan en la obsolescencia del hombre desde la perspectiva de los productos en serie, la domesticación del “homo faber” por la industria, la integración de la personalidad en el hombre masa, la despersonalización del trabajador y su compensación en el deporte y la expansión del ensamblaje tecnológico. Este primer bloque de artículos tiene como denominador común una profundización y modificación de las tesis marxistas sobre la alienación del hombre en el capitalismo desarrollado.

Un segundo bloque se centra en la antropología filosófica, denunciando la obsolescencia del individuo, la dinámica integrador y conformista del arte, el predominio de lo colectivo, la falsificación de la realidad producida por los medios y el carácter conformista que subyace al consumo. En este marco hay un replanteamiento de la crisis de las ideologías y de las experiencias y vivencias sobre

las que tendrían que basarse, así como se diluyen las fronteras y los límites entre lo privado y lo público, y con ellas la distinción entre la identidad personal y el contexto. La misma preocupación por la muerte y la libertad es afectada por la carencia de un proyecto personal y por la imposibilidad de una evaluación crítica sobre lo que es realidad y apariencia. Especial importancia concede al concepto de historia, al desplazamiento del sujeto protagonista en favor de la técnica, a la pérdida del concepto tradicional de lucha contra la clase dominante como sujeto histórico desde la perspectiva del proletariado.

La reflexión se completa con consideraciones finales sobre el humanismo y la obsolescencia de los justos, de lo serio y del mismo sentido, dado que ya no hay fines sino medios que los sustituyen y que instancias tradicionales como la religión han dejado paso a un vacío de sentido global y al irracionalismo como sustituto de la moral. Los ensayos de este segundo volumen abundan en la perspectiva monotemática del primero, sin dejar espacio a alternativas y dimensiones contrapuestas a las que desarrolla. De ahí, el pesimismo antropológico y filosófico de la obra, que hace un balance negativo de la modernidad en los países desarrollados.- J. A. ESTRADA.

LEACH, JAVIER, *Matemáticas y religión. Nuestros lenguajes del signo y el símbolo*. Sal Terrae, Santander 2011, 206 pp., 18 €

El excelente libro del jesuita Javier Leach pretende cubrir un vacío en las dos ciencias que versan su título. Leach realiza un amplio estudio de la evolución histórica del lenguaje de las matemáticas y su influencia en la evolución de los lenguajes de la metafísica y la teología. Con un lenguaje accesible, Leach examina tres momentos históricos en los que hubo un proceso de cambio en esta evolución: la introducción del método deductivo en Grecia, el uso de las matemáticas como un lenguaje de la ciencia moderna, y la formalización de lenguajes matemáticos en los siglos XIX y XX. Stephen Jay Gould desarrolló en 1980 el modelo NOMA (Magisterios no superpuestos) que describe como, en su opinión, la ciencia y la religión no pueden hacer comentarios sobre el ámbito del otro. Frente a este modelo Javier Leach propone el modelo de NOSYMA (Magisterios no simétricos), que sostiene que la ciencia y la religión no se

pueden separar, pues están relacionadas de manera complementaria y no simétrica. Esta asimetría se basa en el hecho de que en algún momento de su discurso, el conocimiento religioso necesita de la ciencia para hablar de manera significativa y en diálogo con nuestra cultura occidental, que claramente está vinculada a la ciencia y la tecnología, mientras que la ciencia puede, en teoría, desarrollarse y buscar sus objetivos sin hacer referencia a la religión. A lo largo de la historia el uso de diferentes lenguajes ha sido motivo de controversias y dificultades de los desencuentros entre ciencia y religión. Ahora con este libro Leach pretende salvar la brecha existente entre científicos y teólogos.- C. LARA.

LEMIEUX, Emmanuel, *Edgar Morin. Vida y obra del pensador inconformista*. Kairós, Barcelona 2011, 541 pp., 35 €

Probablemente esta es la biografía intelectual más completa sobre Edgar Morin, a cargo de Lemieux y escrita con un estilo periodístico, didáctico y fácil de lectura, en la que el autor va analizando cronológicamente la vida y obra del gran pensador francés, el significado de su identidad hebrea y de la temprana pérdida de su madre, su afiliación al partido comunista y su distanciamiento de éste a partir de la reflexión sobre el estalinismo y su clara toma de partido en la guerra de Argelia, así como posteriores avatares como su estancia en Estados Unidos. Hay también una valoración de su producción intelectual, de sus aportaciones a la sociología y a la antropología, su compromiso en defensa de la naturaleza ante el avance de la civilización industrial y sus preocupaciones epistemológicas y filosóficas. De todos modos, se nota que la dimensión periodística del autor se impone a la evaluación reflexiva y filosófica de la obra, a la que enriquece mostrándonos sus raíces biográficas, en las que aporta nuevos conocimientos y fuentes hasta ahora desconocidas o no utilizadas. La obra hubiera sido completa si el discurso intelectual de Morin se hubiera ubicado en el marco de la filosofía actual, profundizando en puntos comunes y divergencias con otros autores y escuelas. De todos modos, se ofrecen abundantes notas que permiten un ulterior estudio de las cuestiones que más interesen, así como una selección bibliográfica, en lengua francesa y con las traducciones españolas, que se extiende

a otras fuentes audiovisuales, además de ofrecer un índice de los nombres citados. La obra se lee como una novela histórica y tras ella se tiene el contexto para profundizar en las aportaciones de Morin desde El método, hasta el paradigma de la naturaleza y del hombre, para aterrizar en la identidad humana, que es la temática central que aúna su pensamiento.- J. A. ESTRADA.

ONFRAY, Michel, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insubmisión*. Anagrama, Barcelona 2010, 328 pp., 19 €

No hay filosofía sin biografía. A sus 52 años, Michel Onfray (nacido en 1959) recuerda en la Introducción de este libro su educación en un internado y su primera breve experiencia laboral cuando tenía solo 16 años. Fue ahí donde se desató su talante libertario. Entre las lecturas que abordó entonces fue en los textos anarquistas de Stirner, Bakunin, Proudhon y otros donde mejor se vio reflejado. Pero Onfray no quiere repetir el anarquismo de los precursores, que le parece ya obsoleto. Desde su vocación filosófica, que ha venido cultivando luego como profesor de Filosofía, busca recrear un anarquismo que incorpore las dos guerras mundiales, el holocausto judío, los campos de exterminio soviéticos, la metamorfosis liberal del capitalismo y la globalización. Este libro, que se inserta en una serie de más de 30 publicados, tiene fuertes dosis de autobiografía: como él dice “el hedonismo es a la moral lo que el anarquismo es a la política: una opción vital exigida por un cuerpo que recuerda” (p. 10). Él mismo define su pensamiento como nietzscheanismo de izquierda, posterior a la muerte de Dios (recuérdese su *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, publicado en 2005 y traducido por también por Anagrama en 2006). Su estilo, cálido y apasionado, es un buen instrumento para expresar su pensamiento libertario y revolucionario.- F. L.

ROCHE ARNAS, Pedro (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Fundación Ramón Areces, Madrid 2010, 729 pp.

Este es el título y la temática que se adoptó para el V Congreso Nacional de Filosofía Medieval, celebrado en la Universidad de Alcalá de Henares en diciembre de 2008. Nueve ponencias vertebraron el Congreso, en las que participaron reconocidos especialistas universitarios abarcando todo el ho-

rizonte medieval: se parte de San Agustín, que tanta importancia tuvo sobre el pensamiento medieval, y se estudian autores tan relevantes como el papa Gelasio, Santo Tomás, Egidio Romano, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, el islam y el judaísmo. Estas nueve ponencias se complementan con más de cuarenta comunicaciones, que ponen de relieve el interés que la convocatoria despertó. Es imposible resumir los contenidos de estas comunicaciones, que abordaron aspectos y autores muy variados de la Edad Media. Aunque no es posible buscar en este libro una visión sistemática de la filosofía política medieval, su lectura permite una visión bastante completa de un tema tan relevante para comprender el pensamiento político moderno.- I. CAMACHO.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*. Dykinson-UNED, Madrid 2010, 694 pp., 48 €

Diego Sánchez Meca es en la actualidad catedrático de filosofía contemporánea en la UNED, habiendo enseñado antes en otras universidades de España y América. Este dato no es insignificante, pues la obra que comentamos es el resultado de estos años de docencia y surge inicialmente como base para el trabajo y estudio de los alumnos. Por eso, quien desee acercarse a esta obra, encontrará más un manual que una completa historia de la filosofía de los últimos cinco siglos. El mismo autor advierte al comienzo que no es posible recoger toda la filosofía moderna y contemporánea. De modo inevitable hay una selección que responde, ciertamente, a lo más importante de ambas épocas. Seguro que cualquier conocedor de la filosofía echaría de menos algún autor, como pueden ser Kierkegaard, Freud u otros, pero ello no desmerece el conjunto del trabajo. Por otra parte, una visión que pretende ser lo más completa posible de una época, tiene la virtud de dar unidad y sentido, al hilo del pensamiento que mueve la historia. Hay que reconocer en esta obra el esfuerzo del autor por no presentar la filosofía como una mera exposición de ideas y contenidos, sino haber querido captar las cuestiones que en cada época y momento histórico han suscitado el mismo pensamiento. De este modo el lector puede captar la inquietud que en cada momento ha motivado a los grandes filósofos. El hecho de ser un libro

pensando en los estudiantes de filosofía hace que la exposición sea clara y pedagógica. A los contenidos se le han añadido, textos complementarios que acerquen directamente a los autores, bibliografía para ampliar el conocimiento y al final varios ejemplos prácticos de cómo realizar comentarios de textos filosóficos.- P. RUIZ LOZANO.

## HISTORIA

AGUILAR Y CÓRDOBA, Diego de, *El Marañón*. Universidad de Navarra – Iberoamericana, Madrid – Vervuert, Frankfurt 2011, 421 pp., 36 €

Interesante edición de una de las crónicas de la conquista de América por los españoles, referida a la búsqueda de El Dorado, y centrada sobre todo en las andanzas de Lope de Aguirre, soldado rebelde frente al rey de España (se le llama tirano constantemente a lo largo de la narración), que formó un grupo conocido como *los marañones*, que camparon por sus respetos al margen de las leyes emanadas desde la corona, hasta que fue preso y ajusticiado el propio Lope de Aguirre y disuelto el grupo de auténticos forajidos que lo acompañaron en sus tropelías. La reproducción de la crónica viene precedida de un estudio de varios aspectos que orientan convenientemente al lector y lo sitúan en el tiempo y en el espacio a los que se refiere la narración: se nos dan a conocer datos biográficos del cronista, la expedición de Omagua y El Dorado, la personalidad de Lope de Aguirre (rebelde y antihéroe) como hombre y como mito, las fuentes utilizadas, así como la tragedia que constituyó todo este asunto de *los marañones*. En conjunto una publicación muy interesante para conocer mejor algunos de los muchos entresijos de la conquista de las Indias, que suelen pasar desapercibidos en las historias generales sobre aquel magno acontecimiento.- A. NAVAS.

BERGER, Klaus, *Los primeros cristianos*. Sal Terrae, Santander 2011, 374 pp., 29,95 €

Desde mi punto de vista estamos ante un libro de interés nada corriente. Para quienes están al tanto de la exégesis de los libros del Nuevo Testamento y de su incidencia en la historia de la Iglesia este libro puede constituir una muy agradable sorpresa. Hay que empezar indicando que el autor es un catedrático emérito de Teología Evangélica en Heidelberg (Alemania). Es, por

tanto, protestante. Y aquí es donde radica la sorpresa mayor cuando uno se asoma a las páginas del libro. Quien conozca la historia de la teología liberal protestante, su estilo desmitificador en grado máximo, podría esperar que nuestro autor se situara en la misma línea. Nada de eso. Si no supiéramos de quién se trata casi podría pensarse que estamos ante un teólogo de la Iglesia Católica Romana. Porque todo el libro constituye un estudio minucioso e interesantísimo, de cómo desde Jesús, y a través de los Apóstoles, la primera comunidad cristiana formó la Iglesia, pero no como algo autónomo que sucediera en generaciones siguientes a la de Jesús, sino como fruto de su mismo encargo y en continuidad armónica con lo que Jesús había encargado a sus discípulos. Todo el libro es un auténtico arsenal de datos, tanto del Nuevo Testamento como de los demás escritos de los primeros siglos, en los que va desgranando los argumentos que abogan por la continuidad entre la Iglesia y Jesús y no por una cesura que según muchos autores se habría producido de manera indebida. Además el lector va a tener que revisar sus conocimientos del Nuevo Testamento, para poder seguir al autor en la ruta tan interesante que sigue a través de su obra.- A. NAVAS.

CARMONA RUIZ, M<sup>a</sup> Antonia – MARTÍN GUTIÉRREZ, Emilio (ed.), *Recopilación de la Ordenanzas del Concejo de Xerez de la Frontera Siglos XV-XVI*. Universidad de Cádiz, Cádiz 2010, XIII+582 pp., 35 €

Se suma esta publicación a otras ordenanzas municipales que en gran número se han ido publicando en España desde mediados de los años 1970. El hecho de incorporar los títulos publicados, que son más importantes y significativos, en este estudio, lo hace más valioso, al proporcionar al lector una bibliografía de conjunto que le ayudará a valorar mejor los resultados de los investigadores de las ordenanzas de Jerez de la Frontera. El estado de conservación de muchos de los documentos deja mucho que desear, lo que explicaría, al menos en parte, que se haya tardado tanto en acometer la tarea de descifrarlos y publicarlos. Es un mérito muy particular de los autores, que han realizado un trabajo excelente. El texto viene organizado de acuerdo con la temática que trata cada uno de los documentos. A la hora de datar

los documentos, en muchos casos se da una fecha aproximada o probable, precisamente por la mala conservación del original. Por otro lado, la numeración de los folios se refiere a la que tienen actualmente, prescindiendo de la que pudieron tener en el pasado. Los documentos se agrupan en cuatro grandes bloques: espacios comunales; agricultura y ganadería; artesanado; mercado, comercio y servicios. La edición se completa con una serie de apéndices que los autores como un “complemento interesante e imprescindible para el texto”. Los índices toponímico, onomástico, de materias y de apéndices ayudan sobremanera a la utilización de los materiales presentados.- A. NAVAS.

CASCALES RAMOS, Antonio (coord.), *Blanco White, el rebelde ilustrado*. Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2010, 160 pp., 18 €

La Facultad de Comunicación de la Universidad Hispalense decidió llamar a su salón de actos con el nombre de este reconocido representante de la Ilustración, que nació en Sevilla en 1775 y murió en Liverpool en 1841. Para dar a conocer a este ilustre personaje se organizaron en dicha facultad unas jornadas los días 6 y 7 de noviembre de 2007. En este libro se recogen las contribuciones que allí se presentaron sobre distintos aspectos de la vida y actividad de Blanco White, pero insistiendo sobre todo en su actuación como periodista. Esa profesión la ejerció ya en Sevilla a través del *Semanario patriótico*, un periódico nacido para luchar contra el despotismo que se había instalado en España. Pero el ambiente del país no le permitía escribir con la libertad que deseaba. Por eso emigró a la que para él era la “única nación libre de Europa”, donde vivió ya el resto de su vida, llegando incluso a cambiarse el nombre (de José Luis Blanco Crespo pasó a llamarse Joseph Blanco White). En Londres trabajó en la revista mensual *El Español*, que se publicó entre abril de 1810 y junio de 1814, un periodo crucial de la vida política de España. Pero su vida no se limitó al periodismo. Llegó a Londres como sacerdote católico, pero allí se convirtió al anglicanismo. Su obra más conocida, *Cartas de España*, que refleja sus ideas sobre nuestro país, es también analizada en el último capítulo de este libro.- I. CAMACHO.

DUBET, Anne – RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (ed.), *Las monarquías española y francesa (siglos XVI-XVIII). ¿Dos modelos políticos?* Casa de Velázquez, Madrid 2010, XV+254 pp.

Ha sido una costumbre generalizada achacar a los Austrias españoles un tipo de monarquía que habría sido completamente distinto del representado por la monarquía francesa, en concreto por los Borbones. También se ha dado por supuesto en muchas ocasiones que mantener las tradiciones propias suponía fidelidad a la idiosincrasia nacional, así como el copiar las tradiciones ajenas se podría considerar como una especie de traición a los valores de la propia nación. Sin embargo, el que los planteamientos nacionales sean algo más propio del siglo XIX que de los siglos anteriores, obliga a revisar ese tipo de propuestas excesivamente simples y poco representativas de las realidades monárquicas de los siglos XVI al XVIII. Por ejemplo, los que preferían que se importaran costumbres de los Borbones a la España de Felipe V, no caían en la cuenta de que algunas de esas costumbres, serían nuevas sin duda, pero no necesariamente modernizadoras del gobierno. En conjunto, la aplicación de un mismo modelo político, en situaciones y lugares diversos, formaba parte de la práctica política normal. A través de una serie de estudios se analizan los modelos de la monarquía española, los modelos extraños a ella, así como los modelos y las políticas que se enfrentaron entre sí. En conjunto se trata de un volumen con capacidad para evitar tópicos y para introducirse adecuadamente en las políticas monárquicas española y francesa de los siglos XVI al XVIII más alejadas de un planteamiento nacional de lo que podría parecer.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. Estudio, edición y notas de Álvaro de Baraibar. Iberoamericana, Madrid – Vervuert, Frankfurt 2010, 380 pp., 19,50 €

Gonzalo Fernández de Oviedo (Madrid 1478 – Santo Domingo 1557) fue nombrado por Carlos V cronista de las Indias y regidor de Santo Domingo. Ya para entonces había recorrido muchos de los nuevos territorios, después de pasar parte de su juventud en Italia. Esas experiencias en el Nuevo Mundo están a la base de sus dos obras más importantes (fue también un prolifi-

co escritor): la *Historia General y Natural de las Indias* (1535) y esta otra anterior, *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (1526). Esta obra había sido concebida como un texto más sencillo y breve ("Sumario"), y además excluía la historia de los acontecimientos (por eso no es "general") para limitarse a una descripción de los territorios descubiertos desde 1492. Lo que el autor intenta describir, imitando la *Historia natural* de Plinio, es "todo lo que era perceptible para los sentidos". De los 86 capítulos en que divide su obra dedica los diez primeros a relatar el viaje hasta la isla Española y a presentar a los naturales que encontró allí, así como la travesía hacia la isla de Cuba y la gente de este nuevo territorio. Los capítulos 11 a 61 se ocupan de los animales de todas las especies que allí fue encontrando; del 62 al 80 se hace lo mismo con los árboles, las frutas y las plantas. Concluye la obra con otras descripciones sobre minas, pesquerías, caminos... Resulta muy interesante observar cómo los ojos de un europeo reaccionan ante realidades tan distintas a las de su hogar.- I. CAMACHO.

FIERRO, Maribel, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Nerea, San Sebastián 2011, 292 pp., 29,50 €

Esta biografía de Abderramán III no es una biografía corriente, en el sentido de que está concebida para destacar algunos aspectos de su vida más que otros. En concreto hay dos a los que la autora ha prestado especial atención: los esfuerzos de Abderramán por dotar de significado su ocurrencia de tomar el título de califa en el año 929 y las consecuencias que tuvo para su vida la derrota de Simancas, ya que supuso un giro importante en su trayectoria como militar y como gobernante. Abderramán había llevado a cabo trece campañas militares en veinte años, con lo que había podido recuperar el control del territorio de Al Andalus. En Simancas algunos señores musulmanes de la frontera lo traicionaron, en una actitud explicable, ya que sus territorios se encontraban más cerca de los territorios cristianos que de la propia Córdoba, y necesitaban convivir con los infieles si querían sobrevivir. Sin embargo, a raíz de la derrota de Simancas, posiblemente por la convicción de que podía ser traicionado de nuevo, ya no vuelve a ponerse nunca más al frente de sus tropas y la legitimación del califato, que

buscó por medio del éxito en el terreno militar, la buscará en el futuro a través de la construcción de la ciudad de Medina Azahara, que se convertiría así en una especie de manifestación urbanística del poder y la gloria del nuevo califa. Es realmente importante la inspiración de la autora en fuentes musulmanas, con lo que salen a la luz aspectos, entresijos e incluso contradicciones del mismo entorno musulmán, que escapan normalmente a la vista de los historiadores cristianos.- A. NAVAS.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre S. J.*

Universidad de Alicante, 2010, 280 pp., 20 €

Isidoro Pinedo es un jesuita nacido en 1929, que se sintió cautivado por la historia desde su misma infancia. Ingresado en la Compañía de Jesús se especializaría en el siglo XVIII. Desarrollaría su carrera como historiador en la Universidad de Deusto hasta su jubilación en 1999. En homenaje a su persona y a su obra se han dado cita en este libro una decena de colegas. Aunque el título escogido es más general, los estudios incluido en el volumen tratan todos distintos aspectos relacionados con la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, precisamente una época en la que los jesuitas se vieron sometidos a fuertes tensiones que terminarían con la expulsión de España en 1767 por decisión de Carlos III y con la supresión pontificia de la orden poco después. El antijesuitismo de la época, la teoría de la conspiración que muchos jesuitas defendieron y las enconadas luchas en torno a la Corte española con sus ecos en la curia romana: todo ello son las coordenadas de estos estudios que arrojan algo de luz sobre una etapa complicada de la historia religiosa de España.- F. L.

GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Universidad de Huelva 2010, 101 pp. + un CD, 10,50 €

Estamos ante un libro que es fruto de una tesis doctoral, la cual tiene como hipótesis de base la importancia de la confesión sacramental en España, no solo como práctica religiosa, sino también como elemento de formación de las personas y de conformación de la sociedad. Sin embargo el estudio no llega a analizar los contenidos de esta

práctica con el fin de verificar esa hipótesis, sino solo uno de los instrumentos más decisivos que la sustentan: las publicaciones sobre el tema. Estamos, pues, ante un repertorio bibliográfico que recoge y sistematiza según los títulos casi 5.000 obras de autores españoles o nacidos en el mundo hispánico, o extranjeros pero publicados en algún lugar de la Monarquía hispánica; el periodo de tiempo sobre el que se trabaja se extiende desde los comienzos de la imprenta en el siglo XV hasta 1800. El trabajo principal ha consistido en la recopilación de títulos (tomando como punto de partida la Biblioteca General Universitaria de Sevilla y la Biblioteca Nacional de Madrid) y en su clasificación en siete grupos que abarcan una gran diversidad de géneros literarios, pero siempre con predominio de los libros dirigidos a los confesores mismos. El repertorio de las 5.000 obras no está publicado en papel, sino en un CD que acompaña al libro, y que contiene también lo que se publica en papel: la parte introductoria y las conclusiones sobre distintos aspectos de la distribución geográfica y temporal de las obras recopiladas.- I. CAMACHO.

PÉREZ-AMADOR ADAM, Alberto, *De legitimazione imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y los virreinos americanos*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid 2011, 554 pp., 80 €

En este volumen tenemos una valiosa recopilación de textos relacionados con la empresa americana por parte de Castilla, reuniendo así en una sola publicación gran cantidad de textos, muchos de los cuales han pasado desapercibidos en los siglos posteriores al XVI y al XVII. La obra está dividida en tres partes: en la primera se hallan agrupados los tratados teológicos, políticos, jurídicos y filosóficos; en la segunda encontramos las crónicas, las epopeyas y las obras de teatro; la tercera contiene un conjunto de apéndices en los que se reúnen textos de difícil localización, a los que se alude con frecuencia en el trabajo y que suscitarían la intriga del lector sobre su contenido, si no se tuviera el texto de tales documentos a mano. El autor ha constatado cómo los planteamientos teológicos, que tuvieron tanta influencia en las decisiones de la corona, no se ven precisamente reflejados en las obras de otro tipo posteriores a

ellos. Mientras en los primeros se encuentra una gran dificultad para justificar la "conquista", en los segundos se puede encontrar una exaltación de la misma, como motivo de honra y gloria para la nación que la llevó a cabo, con supuestos derechos que la asistirían para emprenderla. Libro, por tanto, de extraordinario interés, que explica en gran parte el divorcio real que se dio entre la nobleza de las ideas que tenían los teólogos y pensadores, frente al planteamiento más corporativo y nacional de otros sectores, que acabaron influyendo más en el pueblo llano que los primeros.- A. NAVAS.

PLET, Philippe, *Pablo de la Cruz. El fundador y el apóstol*. Ciudad Nueva, Madrid 2011, 269 pp., 15 €

Esta semblanza de san Pablo de la Cruz está compuesta de una manera original. En lugar de empezar por los aspectos biográficos, para terminar presentando su espiritualidad, se presenta antes que nada la espiritualidad pasionista, tal y como la vivió san Pablo de la Cruz y la transmitió a sus compañeros, para recapitular al final del volumen lo más importante de su vida. De esta manera, lo primero que nos encontramos es con la descripción de algo tan fundamental como el *retiro pasionista*. Pablo y su hermano Juan Bautista, tantean el modo de vida eremítico, para acabar configurando un tipo concreto de soledad, denominada *retiro*, en el que los tres centros principales son la capilla (con la asistencia al coro), la celda y el refectorio. Incluso se nos proporciona una distribución tipo del tiempo a lo largo del día, tiempo de oración por encima de las cuatro horas en total. Toda la vida del retiro la preside María, como madre y reina de la soledad. Como complemento muy importante de esta vida retirada está el *paseo solitario*, así como la meditación de la Pasión de Jesús. Todo ello en un mundo interior en el que los deseos son determinantes para la unión con Dios. A continuación se nos presenta ya la biografía propiamente dicha de Pablo de la Cruz, resumida, pero esencial para completar todo lo leído hasta el momento. Se subraya también el carácter de obra de Dios que tiene la fundación de la Congregación Pasionista, con un Pablo de la Cruz que supo ser puente entre el mundo antiguo y el nuevo.- A. NAVAS.

PÓŁTAWSKA, Wanda, *Diario de una amistad. La familia Półtawski y Karol Wojtyła*. San Pablo, Madrid 2011, 751 pp., 23 €

Estas páginas tienen mucho de autobiografía, de confesión íntima, de historia de un alma, como nos dice la misma autora. Ella fue amiga personal de Karol Wojtyła, primero cuando era un simple sacerdote en Cracovia, luego cuando fue consagrado obispo, y su amistad permaneció siendo ya Juan Pablo II, hasta la muerte del propio papa. Wanda era reacia a publicar estas páginas, pero fue por la convicción de Juan Pablo II al final de sus días, de que debería hacerlo, por lo que se decidió a darlas a la imprenta. En la primera parte se nos cuenta su experiencia terrorífica de cuatro años en un campo de concentración, en el que fue una de las prisioneras que sirvieron como conejillos de indias para los experimentos médicos de los nazis. Estuvo a punto de ser ejecutada pero, inexplicablemente, se salvó de la muerte, a pesar de que ya había sido seleccionada para la muerte. Después del campo de concentración empieza su búsqueda desesperada, para intentar encontrar una explicación sobre la realidad del ser humano, capaz de comportamientos tan contradictorios como los que había contemplado en el campo de concentración. Tras llamar a varias puertas inútilmente, se encontró en un momento dado con Karol Wojtyła, con el que se sintió comprendida, con el que siguió en relación fraternal, que ya no se interrumpiría más que con la muerte de él. Todas estas páginas están llenas de apasionamiento vital y espiritual y nos abren la puerta a un conocimiento más profundo de esta relación fraternal y espiritual, entre Wanda y Karol Wojtyła a lo largo de toda la vida de éste último.- A. NAVAS.

Ros, Carlos, *Teresa de Jesús, esa mujer*. San Pablo, Madrid 2011, 575 pp., 20 €

Desde luego, si alguien quiere tener una preparación especialmente adecuada, antes de atreverse directamente con las obras de santa Teresa, va a encontrar una ayuda muy particular en esta biografía de Carlos Ros. Ya en el título nos deja entrever el autor la admiración que siente por la santa, admiración explicitada con gran brillantez descriptiva, tanto en la introducción como en el epílogo, y que va acompañada de un auténtico afecto hacia ella. El texto que discurre entre estas dos partes es un relato de la vida de santa Teresa, lleno de agilidad,

agudeza, conocimiento de multitud de detalles, así como identificación cordial con su biografiada, ante el asombro que le produce una mujer de la categoría de nuestra santa. En estas líneas se puede uno acercar al alma de Teresa, hasta conocerla en profundidad, admirando así de modo especial la enorme obra interior que produjo Dios en ella. Se subraya, como no podía ser menos, su condición de fundadora de conventos de mujeres y de hombres. Su libertad interior y su originalidad, hasta el punto de ser nombrada por Pablo VI como doctora de la Iglesia, antes que las que luego han sido reconocidas como tales. En resumen: una biografía bien documentada, amena, llena de afecto hacia la biografiada, que puede servir de impulso excelente para luego adentrarse directamente en las obras de la santa.- A. NAVAS.

SÉNAC, Philippe, *Almanzor. El azote del año mil*. Universitat de València, Valencia 2011, 177 pp., 18 €

Curiosamente este estudio, dedicado a uno de los caudillos musulmanes hispanos más famosos de la Edad Media, tiene un segundo propósito, planteado tanto al principio como al final del libro, además del de ofrecer una biografía bien articulada de un personaje tan especial como lo fue Almanzor en la península ibérica de su tiempo. Ese segundo propósito lleva al autor a intentar encontrar una explicación razonable a que el Califato de Córdoba, en el corto espacio de 30 años, pasara de apabullar militarmente a los reinos cristianos, a pedirles ayuda para superar los levantamientos y las disensiones internas. Entre las causas de un cambio tan sorprendente el autor cita dos más sobresalientes, y que tienen grandes visos de verosimilitud: el cambio radical en la situación de los campesinos y el papel cada vez más importante de los bereberes en la Córdoba califal. La primera causa consistiría en gravar sobre los campesinos tal cantidad de tributos, que estos acabaron abandonando el campo, arruinados por los impuestos y por la rapacidad de los militares que, en el período previo, habían incluso ellos mismos cultivado los campos y habían permitido a los campesinos de sus posesiones una vida razonable. La segunda causa sería el rechazo de la población hispanomusulmana a la asfixiante influencia de los bereberes en las instituciones de gobierno del califato, lo que habría dado pie a todo tipo de intrigas y rebeliones internas al objeto de

desplazar a ese sector de advenedizos, que eran los bereberes, y que se habían convertido en los dueños en la práctica de los resortes sociales y económicos del Al Andalus de la época.- A. NAVAS.

VALDIVIA GIMÉNEZ, Ramón, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Universidad de Sevilla – Diputación de Sevilla, 2010, 395 pp., 21 €

El título y el subtítulo de esta obra quieren reflejar lo que para su autor, que es sacerdote y profesor de Filosofía en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, son las dos claves interpretativas de la obra del dominico sevillano Fr. Bartolomé de las Casas (1484-1566). Es más, es desde ahí desde donde encuentra su justificación última lo que más ha destacado en su vida: su defensa de los indios, frente a quienes cuestionaban o limitaban su condición de personas humanas. Una de esas dos claves es la misión de paz, que correspondía realizar a España como centro de la obra salvadora y más allá de los objetivos políticos. La otra es la dimensión religiosa de la libertad, el tema central de esta investigación. En qué consiste esta dimensión es lo que el autor desarrolla en la tercera parte de su obra, la que él llama sistemática, y que se articula en torno a los conceptos de conciencia, libertad y alteridad. Previamente el autor ha estudiado el contexto cultural en que se movió Las Casas y los autores que más influyeron sobre él (parte primera, de carácter más histórico); y estudia también las distintas corrientes interpretativas desde las que otros autores se acercaron a los problemas del encuentro con el Nuevo Mundo y sus habitantes (parte segunda, más analítica). Uno de los valores más destacados de esta investigación es que el tema escogido no es tratado sistemáticamente por Las Casas en ninguno de sus escritos: eso ha llevado al autor ha rastrear toda su obra para sistematizar su pensamiento, pero sin olvidar nunca el contexto en que se desarrolló.- I. CAMACHO.

## CIENCIAS SOCIALES

BELDA, ROSA M<sup>a</sup>, *Gestión con corazón. El corazón de la gestión*. Sal Terrae, Santander 2011, 174 pp., 10,50 €

El funcionamiento de las organizaciones y la función del directivo son cosas íntimamente ligadas

entre sí, porque el directivo está llamado a hacer tangibles y reales los valores de la organización a través de su conducta y sus actos. Por otra parte, hacer de una organización (de cualquier tipo que sea, empresarial o no) un espacio para que sus miembros se realicen como seres humanos es un objetivo que siempre ha de estar presente, y hacerse compatible con cualquier otra finalidad que especifique a una u otra organización. He ahí el trasfondo sobre el que se desarrollan los cuatro capítulos de este libro, que parten del estudio de la organización y de las posibilidades de que evolucione desde el modelo mecanicista que ha dominado mucho tiempo, para desembocar en el análisis del directivo, su poder y autoridad, su liderazgo. La autora, que es médico y especialista en bioética, trabaja en Ciudad Real y es colaboradora de los Religiosos Camilos. El enfoque práctico de este libro se refuerza con la abundancia de ejercicios de que están sembradas sus páginas, lo que es reflejo también de la rica experiencia profesional de la autora.- I. CAMACHO.

KAMPFNER, John, *Libertad en venta. ¿Por qué vendemos democracia a cambio de seguridad?* Ariel, Barcelona 2011, 336 pp., 22,90 €

El autor de este ensayo es un periodista nacido en Singapur, que trabajó en los años 1980 en la Unión Soviética bajo la dictadura comunista. Asistió luego a la caída del comunismo y siguió con interés la expansión espectacular de la democracia por todo el mundo: en Europa, en Latinoamérica y en Asia oriental. Pensaba él que se iría cumpliendo aquella convicción que Margaret Thatcher había expresado tantas veces: que el capitalismo de mercado y la democracia liberal se refuerzan mutuamente. Hoy está cambiando de opinión: su hipótesis actual, según sugiere el título que ha dado a su obra, es que en muchos países se renuncia a parte de las libertades democráticas como precio para garantizar un mayor bienestar económico y seguridad. Con esta hipótesis ha viajado durante un año por diferentes países para redactar este libro. Comienza por su propio país de origen, Singapur. Habla de un pacto tácito entre los ciudadanos y las clases dirigentes, políticas y económicas. Sigue luego analizando la evolución reciente de Rusia, China, los Emiratos Árabes y la India: en todos ellos constata que las cosas van ocurriendo de la misma manera. Y va más allá

adentrándose en los últimos capítulos en Italia, Inglaterra y Estados Unidos: también en estos países, y en contra de lo que se podría esperar, hay síntomas de un pacto semejante.- I. CAMACHO.

KHAN, Irene, *La verdad no escuchada. Pobreza y derechos humanos*. Fundamentos – Amnistía Internacional, Madrid 2010, 256 pp., 16 €

Nacida en Bangladesh, Irene Khan fue Secretaria General de Amnistía Internacional entre 2011 y 2009. En este libro se refleja muy bien la experiencia de dicha tarea, que está en plena coherencia con toda su vida, sobre todo el tiempo que trabajó en el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Para Irene Khan la pobreza no es solo cuestión económica: por eso la tesis de su libro es que la mejor forma de lucha contra la pobreza es la defensa y promoción de los derechos humanos. Si los derechos humanos están garantizados, las personas son capaces por sí mismas de situarse en la sociedad y valerse de sus propias capacidades. En los diez capítulos de que consta el libro la autora va recorriendo diversos derechos, para mostrar en qué consisten, cuál es su contenido y cómo contribuyen realmente a impedir la pobreza. Sin embargo no es un libro teórico, porque la autora cuenta con experiencias muy concretas que ilustran toda la obra: las muchas anécdotas y testimonios no solo facilitan la lectura, sino que ilustran sus propuestas con trozos de vida arrancados a la realidad que ella ha vivido.- I. CAMACHO.

LÁZARO GUILLAMÓN, Carmen (ed.), *Cooperación al desarrollo y alternativas frente a la crisis*. Univesiat Jaume I, Castellón 2010, 536 pp., 30 €

La Universitat Jaume I se ha distinguido por un compromiso serio a favor de la cooperación al desarrollo, institucionalmente asumido a través de la Oficina de Cooperación al Desarrollo y Solidaridad, que dirige la editora de este volumen. En noviembre de 2009 se organizó desde dicha plataforma el I Congreso Internacional en Cooperación al Desarrollo, en colaboración con la edición española de *Le Monde Diplomatique*, con el título que figura en este volumen, donde se recogen las principales aportaciones allí presentadas. Los temas que agrupan estas aportaciones reflejan bien las preocupaciones más relevantes en

este ámbito: el desarrollo local, la educación para el desarrollo, la relación entre desarrollo y paz. Un cuarto bloque es de carácter más general: incluye diversos estudios (sobre la globalización, sobre cambio climático, sobre el trabajo, sobre las políticas de desarrollo, sobre los derechos humanos), todos ellos abordados desde su impacto sobre el desarrollo de los pueblos.- I. CAMACHO.

MISES, Ludwig von, *Nación, Estado y economía. Contribuciones a la política y a la historia de nuestro tiempo*. Unión Editorial, Madrid 2010, 312 pp., 20,80 €

Para leer este libro es esencial tener presentes las circunstancias que rodearon su publicación en 1919: la primera guerra mundial está recién terminada y empieza a dejarse sentir una crisis “de alcance mundial” (en opinión de Mises, pág. 27). Este contexto hace que el libro se aparte algo del tono general de los escritos de Ludwig von Mises (1881-1973), que es uno de los más significativos representantes de la Escuela Austríaca de Economía, tan decisiva en la renovación del pensamiento liberal: en efecto, Mises publicó obras importantes de un elevado nivel teórico, pero aquí el autor proyecta su teoría sobre esa realidad de 1919 en un esfuerzo por esclarecerla y por ofrecer pistas de actuación futura. Los análisis se centran en Alemania y su historia (el subtítulo de la obra así lo sugiere), y están hechos desde las ideas liberales de Mises, desde su fe en la armonía de intereses en la sociedad (aunque no se excluya que a veces surjan conflictos). Su crítica se dirige al socialismo, no en lo que tiene de democrático porque ahí coincide con el liberalismo (se refiere a la socialdemocracia), sino en su concepción del Estado intervencionista. Pero la denuncia más dura se centra en el militarismo, que ha llevado a Alemania a la ruina de la guerra (como continuación de los imperios prusiano y austrohúngaro) y previene de los peligros de recaer en él de la mano del socialismo: porque para él el militarismo no se identifica solo con las armas, sino con toda concentración desmesurada y desproporcionada de poder en manos del Estado. Aunque Mises habla de “contribuciones” para subrayar el carácter menos sistemático de su obra, no cabe duda que la lectura de estas páginas introduce de lleno en las líneas fundamentales de su pensamiento.- I. CAMACHO.

MUÑOZ BUSTILLO, Rafael – ESTEVE, Fernando (eds.), *Economía contracorriente. Antología de David Anisi*. Libros de la Catarata, Madrid 2010, 336 pp., 18 €

David Anisi murió prematuramente a los 59 años (en 2008). Dos economistas, que se reconocen discípulos y amigos suyos, han emprendido esta antología de escritos del que fuera catedrático en la Universidad Autónoma de Madrid y luego en la Universidad de Salamanca. Su obra no es muy extensa (no tenía el prurito de publicar, tan frecuente hoy), pero responde a una evolución, que los que han preparado esta selección consideran inversa a la del desarrollo histórico de la ciencia económica: esta comenzó como economía moral, luego pasó a economía política para terminar siendo economía teórica. Anisi recorrió el camino en sentido contrario: de la economía teórica pasó a la economía política, y de esta a la economía moral. Son variados los temas que abordó, pero siempre desde la perspectiva de una economía crítica, de corte keynesiano, que huye del individualismo metodológico y se interesa siempre por el marco económico, social, político y cultural en que las personas ejercen su libertad de elección. Con estos planteamientos Anisi se acerca a los más diferentes problemas (le gustaba repetir aquello de “nada de lo humano me es ajeno”) con una gran libertad para pensar fuera de los límites establecidos, pero al mismo tiempo con gran rigor intelectual.- I. CAMACHO.

TAIBO, Carlos y otros, *La rebelión de los indignados. Movimiento 15 M: Democracia real ¡ya!* Popular, Madrid 2011, 102 pp., 7 €

TORRES LÓPEZ, Juan y otros, *Hablan los indignados. Propuestas y materiales de trabajo*. Popular, Madrid 2011, 104 pp., 7 €

El movimiento 15 M ha suscitado numerosas adhesiones, pero también no poca curiosidad entre muchos que no han acudido a las convocatorias. Y la Editorial Popular ha querido hacerse eco de ello publicando con celeridad materiales en torno a dicho movimiento, sus demandas y su funcionamiento. Estos dos libros han visto la luz con intervalo de pocos días. El primero responde más a los momentos iniciales: recoge, por ejemplo, las palabras pronunciadas por Carlos Taibo en la primera concentración del 15 de mayo en la Puerta del Sol de Madrid. El segundo volumen se abre con un estudio crítico de Juan Torres López y Alberto Garzón

sobre el Pacto del euro, suscrito a finales de marzo por los gobiernos de la zona euro y algunos otros de la Unión Europea; es curiosa también la guía rápida para dinamizar las asambleas, que incluye este volumen, porque pone de relieve que estamos ante una organización bien pensada y estructurada. Hay además diferentes propuestas, de distinta procedencia, que muestran la heterogeneidad de los movimientos que se dan cita. En resumen, estamos ante dos libritos que ofrecen al lector materiales de reflexión con propuestas que concretan el malestar de muchos en nuestras sociedades, más allá de la crisis reciente que sin duda ha servido para dejar en evidencia las contradicciones que nos envuelven.- I. CAMACHO.

## LITERATURA

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Comedias – Tomo VI: Sexta parte de comedias*. Fundación Castro, Madrid 2011, 1.313 pp., 58 €

Juan de Vera Tassis y Villarroel fue el encargado de publicar este sexto volumen de las comedias de Calderón, el primero que veía la luz después de la muerte del autor: apareció en 1683, y el autor había muerto dos años antes. El mismo Juan de Vera Tassis publicaría otros tres volúmenes más (1683, 1684 y 1691); el décimo, que también tuvo en proyecto, no llegó a editarse. En esta sexta parte se incluyen doce comedias, sin que sea posible saber con qué criterio fueron seleccionadas u ordenadas. Las tres de más relieve son otros tantos dramas cortesanos de contenido mitológico, que fueron concebidas para fiestas a las que asistía un público elitista: *Andrómeda y Perseo*, *Fieras afemina amor* y *La estatua de Prometeo*. Hay otras dos de carácter hagiográfico: *El José de las mujeres* (basada en una leyenda fantástica sobre la mártir africana Eugenia) y *El mágico prodigioso*. Las restantes pertenecen al género de enredo, con ambiente más popular, algunas con un fuerte tono crítico hacia el mundo noble y cortesano: *Los empeños de un acaso*, *Primero soy yo*, *El secreto a voces* (sobre el vicio de la indiscreción), *Dar tiempo al tiempo*, *Mejor está que estaba*, *Dicha y desdicha del nombre* y, por fin, *Para vencer a amor, querer vencerle*. José M. Viña Liste se encarga de esta edición de la Parte Sexta: a él se debe también el documentado estudio introductorio, donde recorre cada una de las doce comedias, exponiendo su género, contenido, ambiente, así como los textos disponibles.- F. L.

**LIBROS RECIBIDOS**

- BARRY, W. A. – CONNOLLY, W. J., *La práctica de la dirección espiritual*, Sal Terrae, Santander 2011, 280 pp.
- BLAIR, Tony, *Memorias*, Esfera de los Libros, Madrid 2011, 976 pp.
- BURÓN OREJAS, J., *Debilidad aprendida y fuerza para luchar. Nuevos horizontes de la psicología*, Sal Terrae, Santander 2011, 280 pp.
- CASANOVA, J., *Europa contra Europa, 1914-1945*, Crítica, Barcelona 2011, 258 pp.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Encuentro, Madrid 2011, 264 pp.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *Ejercicios espirituales con el Padrenuestro. La oración de Jesús*, San Pablo, Madrid 2011, 272 pp.
- FERNÁNDEZ LUCIO, J. M<sup>a</sup>., *Orar con... San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 185 pp.
- KASPER, W., *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Herder, Barcelona 2011, 2 vols., 1.668 pp.
- LEE, T. – BOWKETT, S. – HARDING, T. – LEIGHTON, R., *Familias felices. El arte de ser padres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 185 pp.
- LUBAC, H. de, *Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore – Vol. I: De Joaquín a Schelling*, Encuentro, Madrid 2011, 408 pp.
- LUBAC, H. de, *Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore – Vol. II: De Saint-Simon a nuestros días*, Encuentro, Madrid 2011, 475 pp.
- MARTÍNEZ, J. L., *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011, 280 pp.
- MARTINI, C. M., *Una palabra para ti. Páginas bíblicas para los más pequeños*, Khaf, Madrid 2011, 78 pp.
- MARTINI, C. M., *Preguntas con respuesta. Al servicio de la verdad*, Sal Terrae, Santander 2011, 176 pp.
- MORAL, J. L., *Jóvenes, religión e Iglesia*, Khaf, Madrid 2011, 373 pp.
- NOUWEN, H. J. M., *Formación espiritual. Siguiendo los impulsos del Espíritu*, Sal Terrae, Santander 2011, 280 pp.
- QUINZÁ LLEÓ, X., *Ordenar el caos interior. Una propuesta espiritual*, Sal Terrae, Santander 2011, 184 pp.
- REUTER, M., *A corazón abierto. Encontrar a Dios en la vida diaria*, Sal Terrae, Santander 2011, 192 pp.
- SANTACOLOMA, J. F. – AGUADO, R. (coords.), *Economía y humanismo cristiano. Una visión alternativa de la actividad económica*, Universidad de Deusto, Bilbao 2011, 166 pp.
- SEMEN, Y., *La espiritualidad conyugal según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, 185 pp.
- SESBOÜÉ, B., *Crear. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2011, 656 pp.

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de Libros recibidos aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.



## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*El signo sensible en el sacramento del matrimonio*

*Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista*

*En la Universidad. Cuatro sugerencias para una pastoral de jóvenes en el campus universitario*

*El mundo de los deseos en la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, en el “Libro de la Vida”:*

*Esbozos de un regalo único*

*La expresión orante del cuerpo*

*El rostro de los oprimidos en el Libro de Job*

*La teología del ministerio ordenado hoy entre Escila y Caribdis*

*“Todo es gracia”: gratuidad en tiempos posmodernos*

*Francisco de Borja y Andalucía*

*El divorcio en las primeras comunidades cristianas: una invitación al ideal y comprensión frente al fracaso*

*La utopía jesuítica en las misiones de la Chiquitanía*

*Eutanasia: aspectos éticos, jurídicos y pastorales*

*Benedicto XVI y la Biblia*

*Benedicto XVI: Colaborador de la verdad*

*Benedicto XVI y el ecumenismo*

*De Populorum progressio a Caritas in veritate: continuidad y avances*

*Nota: significado de la afirmación de Benedicto XVI sobre los anticonceptivos*

*Metáforas eucarísticas en el cine*

*Aproximación a la objeción de conciencia en el ámbito sanitario*

*Cruces y cruceros. Antecedentes paganos y cristianización*

*Bhagavad Gītā (Cantiga al Señor)*

*La información religiosa en la narrativa periodística y en la comunicación audiovisual*

*La intimidad violada*

*A propósito de la creación de vida artificial: ¿Jugar a ser Dios? o ¿Colaborar con Dios en la creación?*

*La subversión de la creación en el lenguaje figurado de los profetas*

*Formas y estilos de laicidad en Europa occidental. ¿Qué laicidad en la España actual?*

*Venancio Honorio Clemenciano Fortunato. Explicación del Símbolo (Introducción, traducción y notas)*

*Pablo y Tesalónica*

*“... Y sus discípulos le siguen” (Mc 6,1)*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## NORMAS PARA LOS COLABORADORES

- I. La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual.
- II. Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en formato digital. Se tratará de trabajos originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.
- III. La colaboración debería tener una extensión promedio de 10.000 palabras DIN A4, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. Ha de presentarse el original impreso por una sola cara y en formato digital.
- IV. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. Este correo electrónico figurará, junto con los datos del apartado b), en la primera página del artículo en su edición impresa o digital. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- V. Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por un censor externo designado por el Consejo de Redacción de la revista. Sus dictámenes serán comunicados al autor. Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.
- VI. Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

–Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

–Para los *artículos*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

–Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1353-1358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY, - J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos. I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

–Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de Enero de 2008).

–Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

- VII. La colaboración es sometida a la valoración del consejo de redacción de la revista. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- VIII. El autor de la colaboración debe enviar algunos de sus datos curriculares más importantes y un breve sumario del artículo.
- IX. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.
- X. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
*Apartado 2002*  
*18080 Granada (España)*  
proyeccion@teol-granada.com  
*Tel. +34 958 18 52 52*





ISSN 0478-6378



*Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA*  
*Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA*  
SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559  
Correo e.: [info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com) • [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)