

Proyección

Teología y Mundo Actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LV
nº 228
enero – marzo 2008

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

M. Junkal Guevara Llaguno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Trinidad León Martín
Diego M. Molina Molina
Leandro Sequeiros San Román

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Manuel Flores Temboursy

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

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

Vida Religiosa y posmodernidad: redescubrir la dimensión teológica 5-17

ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ

El debate sobre la educación clásica de Pablo. Reflexiones en torno a la figura
de Pablo como preparación al Año Paulino 19-38

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ

“Arrupe y la justicia” en sus manifestaciones hacia fuera de la Compañía 39-70

MATÍAS GARCÍA GÓMEZ SJ

Historia de la Pontificia Comisión Bíblica. Un signo de los tiempos 71-87

M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 89-103

LIBROS RECIBIDOS 105

ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ

Salesiano sacerdote, catedrático de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Granada. Ha publicado diversos libros y artículos sobre fe e incredulidad, teología fundamental, la Iglesia y su credibilidad, vida religiosa, religiosidad juvenil y comunicación de la fe, y sobre la formación a la vida religiosa y al presbiterado.

IGNACIO ROJAS GÁLVEZ

Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, licenciado en Teología especialidad bíblica por Facultad de Teología de Granada y, actualmente, está completando su tesis doctoral sobre la Primera carta a los Tesalonicenses. Es profesor de Escritos joánicos y de Cartas Apostólicas en la Facultad de Teología de Granada. Ha publicado: “La pedagogía de la identidad y la pertenencia (Jn 12,23-26)”, PROYECCIÓN, 215 (2004); “La apolytroisis en Pablo”, AA.VV. La Biblia en España, Homenaje al Prof. Rodríguez Carmona, Verbo Divino 2006.

MATÍAS GARCÍA SJ

Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía y en Ciencias Políticas. Profesor emérito con dedicación en la Facultad de Teología de Granada, donde ha sido rector en dos periodos. Ha publicado entre otros, “Moral política en una sociedad pluralista”, “Enfoque y estructuración de una moral política”, “La facultad de Teología de Granada y la Universidad”.

M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO

Doctora en Teología Bíblica. Profesora adjunta al Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de Granada. Enseña Pentateuco y Libros Históricos. Ha publicado “Esplendor en la diáspora. La historia de José (Gn 37-50) en la literatura bíblica y parabíblica”, en la editorial Verbo Divino; y artículos en la revista Sal Terrae, MEAH y Reseña Bíblica.

VIDA RELIGIOSA Y POSMODERNIDAD: REDESCUBRIR LA DIMENSIÓN TEOLOGAL

Antonio Jiménez Ortiz

Sumario: ¿Es posible la vida religiosa en tiempos de posmodernidad? ¿Es posible para nosotros, religiosos adultos? Son las palabras con las que encabeza este trabajo Antonio Jiménez. Parece urgente descubrir, desde nuestro propio contexto sociocultural, la conexión inmediata entre experiencia de Dios y votos, si queremos que nuestro proyecto personal se asiente sobre un fundamento sólido en tiempos de fugacidad y ligereza. Parece urgente, dice el profesor Jiménez si queremos que nuestras vidas sean para los adolescentes y jóvenes, situados en la provisionalidad y la fragilidad, signos de que la fidelidad es posible.

Summary: Is religious life possible in this postmodern era? Is it possible for us, adults? With these two questions initiates Antonio Jiménez this work. It seems urgent to discover, from our own sociocultural context, the immediate connection between the experience of God and the vows, if we want that our personal project be based upon a solid foundation in these fleeting and frivolous times. It seems urgent, affirms professor Jiménez if we want our lives to be for the adolescents and youth, -so much situated in the provisional nature and fragility-, proofs that fidelity is possible.

Palabras clave: vida religiosa, votos, experiencia teologal.

Key words: religious life, vows, religious vows, theological experience.

¿Es posible la vida religiosa en tiempos de posmodernidad? Basta considerar la atmósfera de superficialidad, hedonismo, ligereza... que respira la mayoría de los jóvenes para intuir que la experiencia de la vida religiosa y de sus valores más decisivos no es algo ni deseable ni plausible para ellos. ¿Y para nosotros religiosos adultos? Con dudas e inseguridades, con mucha buena voluntad y no poco cansancio mantenemos nuestros compromisos y creemos todavía en la validez de la misión. ¿Y Dios? ¿Es la clave de nuestra vida y el centro nuclear de nuestra persona? ¿Es Dios la experiencia fundante de nuestra existencia? ¿Está enraizada la experiencia de Dios en las entrañas de nuestro ser?

No podemos engañarnos: hoy sin pasión por Dios no es posible seguir la llamada vocacional. Sin pasión por Dios no es posible la fidelidad. Sólo desde una vital experiencia de Dios nos podemos enfrentar desde la lucidez y el discernimiento, sin huidas ni actitudes fundamentalistas a la lógica cultural de la posmodernidad. En ella hay al mismo tiempo valores humanizantes y propuestas de existencia que no podemos aceptar. Pero si no articulamos nuestra interioridad desde una intensa experiencia de fe, en la atmósfera posmoderna de la sociedad actual no sería viable un compromiso para siempre que implica renunciaciones tan profundas.

No podemos vivir por inercia, no podemos simplemente apoyarnos en la rutina. El seguimiento de Jesús nos exige el descubrimiento de Dios Padre como valor supremo de la existencia en unos tiempos en los que parece que Dios se desvanece.

1. Todo lo sólido se desvanece en el aire: ¿también Dios?

Según la posmodernidad, se han ido disipando los fundamentos que han sostenido la realidad en Occidente a lo largo del tiempo: Dios, el hombre, la verdad, la idea... Ya lo resaltaba en 1982 Marshall Berman, al titular su libro¹ sobre la crisis de la modernidad, con la vieja expresión de Marx y Engels en el Manifiesto Comunista: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. La posmodernidad dice adiós al ideal moderno de la fundamentación para abrirse a la indeterminación y a la discontinuidad, en un pluralismo inabarcable que nos confunde y nos abruma. Asistimos a un desfundamiento de los principios y valores supremos.

Para los pensadores posmodernos la fragmentación y el pluralismo son el destino insuperable del hombre de hoy, asediado de sospechas frente a los grandes relatos y obsesionado por las diferencias. Los “grandes relatos”, las visiones integradas de la realidad, como el idealismo, el marxismo, el cristianismo... que dan cohesión social y legitiman los sistemas de valores, ya no tienen credibilidad, sean relatos especulativos o de emancipación. Para F. Lyotard los “grandes relatos” o, dicho de otra forma, todos los intentos “universalizantes” por explicar y dominar la realidad han sido causa de terror y no hay que echarlos de menos.

Se tiene la impresión en la sociedad actual de que andamos vagando sin un horizonte fijo hacia donde dirigirse, porque se ha perdido la fe en el progreso y en el sentido liberador de la historia, porque los grandes relatos han quedado deslegitimados, porque Dios parece haberse desvanecido. No se divisa un norte estable y definitivo. La brújula es inútil, y sólo nos sirve el radar para evitar choques irremediables. Para la posmodernidad es vano todo esfuerzo que intente dar un sentido global o religioso a la vida, que busque una finalidad última a la realidad, como expresión de una voluntad divina.

1.1 A vivir que son dos días

La clave, por tanto, está en vivir en el presente, sin preocuparse del pasado y del futuro: el sentido histórico ha desaparecido. El individuo posmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas. Todo puede escogerse a placer, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, la vida simple y ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo sin referencias estables ni coordinadas: ya ninguna ideología política o propuesta religiosa parece capaz de entusiasmar a las masas.

¹ Cf. M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid 1988. El original es de 1982.

La sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador. Parece reinar el vacío, un vacío dulcificado por el hedonismo, que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis.

Con la imagen del “desierto” G. Lipovetsky² intenta expresar esa inmensa ola de “desinversión” por la que todas las instituciones, todos los grandes valores y finalidades que organizaron las épocas pasadas se están vaciando progresivamente de sustancia: una deserción de las masas que transforma el cuerpo social en un organismo abandonado.

El saber, el poder, la religión, el trabajo, el ejército, la familia, las iglesias, los partidos... han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles, y en distintos grados ya nadie cree en ellos, en ellos ya nadie invierte nada. Y sin embargo el sistema funciona, pero por inercia, en el vacío, controlado por los “expertos”, que son los únicos que todavía quieren inyectar sentido allí donde sólo reina un desierto apático, porque la propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia puede desplegarse sin patetismo, sin aspiración a nuevas tablas de valores.

El individualismo y la liberación del espacio privado lo absorbe todo: cuidar la salud, mantener los ingresos adecuados, desprenderse de “complejos”, esperar las vacaciones. Ya resulta posible vivir sin ideal, sin un objetivo trascendente. Es posible vivir sin Dios con placidez y sin dramatismo.

1.2 Y de compromisos definitivos... nada de nada

En la condición posmoderna la oposición entre sentido y sinsentido ya no es desgarradora. Pierde radicalismo ante la frivolidad ambiental, ante la banalidad efímera de la moda, ante las ofertas del ocio, ante los juegos caprichosos y volubles de la publicidad. En la era del espectáculo, las antinomias duras entre lo verdadero y lo falso, entre lo bello y lo feo, entre lo real y lo ilusorio, entre el sentido y el sinsentido se esfuman. Los antagonismos se vuelven flotantes. Se empieza a vislumbrar que ya es posible la existencia sin proyecto ni sentido.

Hombres y mujeres posmodernos son como muebles modulares conformados a partir de elementos desmontables y cuya mayor ventaja es la rapidez que permiten para el ensamblaje o el desguace. Un ser sin demasiados atributos fijos, sostenido por diversas lógicas, inseguro ante los principios, pero siempre disponible para las alianzas cambiantes y la obligada plasticidad del corazón³. Así, el talante posmoderno tiene un atractivo aire de ligereza, de juego, de falta de compromiso, de gusto por la incoherencia, que a todos nos parece refrigerante. Hay un sentimiento de provisionalidad, indeterminación,

² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986, 35-36. 38. 40-41. 51

³ Cf. V. VERDÚ, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona³ 2003, 192.

superficialidad agradable que facilita el rápido juego de encuentros y desencuentros, de lágrimas fáciles y consuelos vertiginosos, al parecer sin graves riesgos⁴.

Por su parte Zygmunt Barman⁵ afirma que para los habitantes del moderno mundo líquido o posmoderno, que aborrece todo lo sólido y durable, todo lo que no sirve para el consumo instantáneo, el cargarse de compromisos inquebrantables supera toda capacidad y voluntad de negociación, porque se renunciaría a las nuevas y numerosas oportunidades que aparecen por todas partes.

En la sociedad actual, la relación personal es un producto más de consumo inmediato, y por tanto fácilmente descartable. Aun en el caso de que el producto cumpla con lo prometido, no puede ser de uso duradero. Después de todo, coches, ordenadores o teléfonos móviles que funcionan relativamente bien van a engrosar con pocos escrúpulos el montón de los desechos en el momento en que sus versiones nuevas y mejoradas aparecen en el mercado.

La “elección racional” de la época de la instantaneidad significa buscar gratificación evitando las consecuencias, y particularmente las responsabilidades que esas consecuencias pueden involucrar. Las huellas durables de las gratificaciones de hoy hipotecan las posibilidades de las gratificaciones de mañana. La duración deja de ser un valor y se convierte en un defecto.

La moderna razón líquida contempla los compromisos definitivos como una verdadera amenaza. Los vínculos duraderos despiertan la sospecha de una dependencia paralizante. Las ataduras y los lazos vuelven “impuras” las relaciones humanas, que como cualquier producto están destinadas a la satisfacción instantánea, mientras se mira de reojo la fecha de caducidad:

“Como los compromisos presentes son escollos para las oportunidades de mañana, cuanto menos serios sean, menor es el daño que pueden causar. La palabra clave de la estrategia de vida es «ahora», sin importar los alcances de esa estrategia ni lo que pueda implicar. En un mundo incierto e impredecible, los trotamundos hábiles harán lo imposible para imitar a los felices «globales» que viajan livianos; y no derramarán demasiadas lágrimas al deshacerse de todo aquello que obstaculiza sus movimientos”⁶.

⁴ Cf. J. A. MARINA, *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona 2000, 58.

⁵ Cf. Z. BARMAN, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid 2005, 28-29. 48.

⁶ Z. BARMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires² 2003, 173.

2. Descubrir existencialmente el primado de Dios en nuestro proyecto de vida religiosa

El entramado esencial de todo proyecto personal está sostenido por un conocimiento y aceptación de la propia persona, por una meta que estructura mi interioridad y pone en tensión mi persona y sus posibilidades, por un discernimiento cuidadoso que me guíe en el planteamiento y realización de ese proyecto. Esto implica una jerarquía de valores con un valor central que vertebra la persona interiormente, que debe estar enraizado en la profundidad de la afectividad, de forma que sea capaz de comprometer la libertad.

El proyecto pretende centrarnos, unificarnos, definir nuestra identidad y el sentido último de nuestra vida. Cuando logramos contemplar toda la existencia a la luz de una razón, de un valor, como fuente inspiradora de mis opciones y acciones, entonces se unifica la vida, sabemos lo que somos y lo que queremos, hacemos nuestra opción fundamental.

El proyecto ha de ser articulado en función de tres fidelidades básicas:

- la fidelidad a sí mismo, aceptando posibilidades y limitaciones,
- la fidelidad al valor que da coherencia, sentido y plenitud a la propia existencia: el Reino de Dios en el seguimiento de Jesús en el marco del carisma propio,
- la fidelidad a la situación histórica concreta, sobre todo a las personas con las que me toca vivir.

Así vamos vertebrando la experiencia cristiana cuando maduramos en una oración que transforma nuestro horizonte interior y nuestros criterios, y cuando hacemos de Jesús y de su Reino el proyecto de nuestra vida. Esto conlleva un proceso complejo de búsqueda, de renunciaciones, de rupturas, de discernimiento.

Pero el proyecto personal no puede ser el resultado de un afán perfeccionista y voluntarista, ni la consecuencia inconsistente de un idealismo narcisista. Debe ir surgiendo como el fruto maduro de una libertad, que se deja iluminar y guiar por el Espíritu de Dios, cuando la experiencia de Dios está anclada en nuestras entrañas y cuando nuestra oración, en su pobreza y autenticidad, es el eco del Espíritu que clama en nosotros: ¡Abba! ¡Padre!

Nuestro proyecto como religiosos está sostenido por el compromiso de los votos que define la forma de nuestro seguimiento de Jesús. Pero hoy es urgente descubrir desde nuestro propio contexto sociocultural la conexión inmediata entre experiencia de Dios y votos, si queremos que nuestro proyecto personal se asiente sobre un fundamento sólido en tiempos de fugacidad y ligereza.

2.1 La dimensión teologal de la pobreza evangélica

¿Qué sentido tiene hoy nuestro voto de pobreza en una sociedad del bienestar y de la abundancia, del hedonismo, del omnipresente mercado bajo el influjo del neoliberalismo? ¿Es la ascética o la renuncia el elemento decisivo del voto de pobreza? ¿O nos quedamos tranquilos con una espiritualización de la pobreza en medio del consumismo y del afán de riquezas?

Algo está claro: la dimensión teologal. Sin la experiencia de la confianza en Dios, la pobreza carece de sentido evangélico. La pobreza voluntaria será un gesto de purificación ascética, de espíritu crítico, o de autosuficiencia que en nada se parece a la pobreza de Jesús. Ésta fue adhesión incondicional a la voluntad del Padre, y, en consecuencia, cumplimiento fiel de la misión que el Padre le encomienda.

Seguir a Jesucristo implica fiarse enteramente de Dios Padre sin otra garantía, sin otra seguridad que Él mismo. Por tanto si nos quedamos sólo en la dimensión económica, difícilmente podemos hablar del voto de pobreza. Y si nos desvinculamos de la experiencia de Jesús, nuestra pobreza se convierte en un dato sociológico contradictorio. Nos tenemos que decir bien claro que los pobres no somos nosotros. Si no nos lo decimos, nos mentimos; y entonces las palabras no dicen nada.

¿Qué significa la pobreza en el proyecto de Jesús? La pobreza real en la que vive Jesús, su actitud de desprendimiento afectivo y efectivo manifiesta su total confianza en Dios. Renuncia al poder, a la fuerza, al bienestar... Su seguridad está en la bondad infinita de Padre.

Jesús no es un asceta, o un profeta rigorista como Juan Bautista. No desprecia los bienes de la tierra, ni se comporta como un filósofo cínico. En Jesús comprobamos una pasión absoluta: el Reino de Dios, DIOS que se acerca al hombre como salvación y misericordia. Y todo lo demás es secundario. Su vida está centrada en ese valor decisivo, y su pobreza por tanto se traduce en confianza absoluta en Dios, en adhesión incondicional a su voluntad, en fidelidad hasta la muerte.

La pobreza evangélica ha de entenderse como consecuencia de una fe en Dios, vivida como pasión existencial, y desde ahí como compasión con los demás, como disponibilidad total. Frente al sistema social y religioso de su época, Jesús no tomó una postura neutra o indiferente. Acogió decididamente a los excluidos del sistema, a publicanos, prostitutas, leprosos... a los pobres. En Jesús su pobreza va unida a la misericordia.

No se reserva nada. Da su vida. Y así vive liberado de ataduras y cadenas, de preocupaciones por el tener o el poseer. Su libertad nace de su confianza en Dios y se traduce en pobreza real: libertad soberana e insobornable de Jesús, que no condena los bienes de la tierra.

Habla con cariño y delicadeza de las realidades creadas. Su comportamiento no implica desprecio, ni indiferencia estoica, o resentimiento. Su renuncia está sostenida por una actitud de equilibrio, de amor y de libertad: no se deja subyugar ni dominar por nada ni por nadie. No vive preocupado por la comida, ni por el prestigio, ni por el mañana. Jesús necesita pocas cosas para vivir y éstas las necesita poco. Su única preocupación es hacer la voluntad del Padre.

2.2 Celibato y primado de Dios

Comprender el celibato simplemente de una manera funcional, como una forma de vida que facilita la disponibilidad para la misión, significaría diluir el primado de Dios en múltiples causas humanistas, o reducir el amor de Dios a un símbolo de valores. Cuando las causas (los pobres, los enfermos, los jóvenes, la educación...) pierden interés vital por cansancio, frustración, por el desgaste de la edad o de la esperanza humana, el celibato se queda sin referencia, porque no se ha comprendido que su fuente es la experiencia singular del amor de Dios. Sin pasión por Dios el celibato evangélico cuelga en el vacío.

Sin el encuentro existencial con el Misterio de Dios, revelado en Jesús el Señor, sostenido por la fuerza del Espíritu Santo, que me convoca en la historia, llamándome por mi nombre, no es posible el celibato por el Reino. Este se funda en la opción de quien ha experimentado la ternura de Dios. Implica una actitud libre, dócil de abandono en la misericordia de Dios. Supone ofrecimiento de la propia persona y de su historia, afectividad centrada en Él como valor supremo de la existencia, asentimiento a su Palabra y obediencia a su voluntad.

El proceso interior que descubre el celibato como valor religioso y existencial se desarrolla desde la libertad, bajo el influjo de la gracia del Espíritu, haciendo que la afectividad y la inteligencia se abran a la realidad del amor en la vida concreta, intentando ser reflejo de la bondad de Dios.

El célibe ha de sentirse hijo del Padre, vive en su presencia, intenta actuar según su voluntad, en una relación sustentada por una confianza filial, llena de ternura y afecto, una confianza que abarca a toda su persona, que significa entrega serena en el designio del amor de Dios.

La persona y la vida de Jesús sólo son comprensibles a la luz de la experiencia única y singular del amor absoluto del Padre que lo trasciende todo. Vinculación, pertenencia, disponibilidad ante el Padre son las consecuencias inmediatas de la pasión religiosa de Jesús que sustentan su opción por el celibato. Jesús se entrega a una misión en la que empeña todas sus energías y también su futuro y su vida. Pero lo decisivo es la relación afectiva, interpersonal con el Padre.

Centrar la vida en la relación personal con Dios no significa ceder al intimismo espiritual. Es comprender que en Jesús la pasión por Dios y la compasión por los demás

están esencialmente entrelazadas. Pero lo decisivo es la pasión por Dios. El celibato evangélico tiene ahí su fuente: “¡Oh, Dios, Tú eres mi Dios!” (Salmo 63).

2.3 La obediencia como reconocimiento de la prioridad de Dios en la vida cotidiana

La obediencia evangélica es, como expresión de fe y de amor, el corazón de la vida teológica. *Ob-audire*: estar a la escucha de la voluntad de Dios. Por eso es impensable un proyecto de vida religiosa que no tenga como fundamento la fe, la experiencia de Dios.

El centro de la persona y de la vida de Jesús es Dios Padre, como ya hemos dicho en diversas ocasiones. Su actitud es de obediencia radical a Dios, y desde ahí se enfrenta a las diversas mediaciones históricas que van concretando el misterioso plan de Dios sobre su vida.

Y al mismo tiempo Jesús vive la obediencia en la inseguridad de la búsqueda, y sintiendo resistencia interior frente a su fracaso total y a su desenlace mortal. Creo sinceramente que la experiencia decisiva en la vida de Jesús es Getsemaní, y que, por tanto, en esa escena evangélica encontramos el fundamento determinante de la vida religiosa.

En Getsemaní tocamos palpablemente el fracaso existencial de Jesús ante el silencio doloroso de Dios. Es una secuencia narrativa de gran complejidad espiritual: en el desierto del fracaso definitivo y de la soledad angustiada y oprimiente, en la incertidumbre oscura y corrosiva, Jesús mantiene la obediencia y la fidelidad, y encuentra en el agujero negro de esa noche luz, consuelo y serenidad en la tortura psicológica de quien se siente ya condenado a muerte.

El misterio de la presencia de la ternura singular del Padre acontece en las tinieblas que caen sobre el corazón angustiado de Jesús. Es el momento de la verdad, del desvelamiento del Misterio, que no deja de ser misterio, ofreciendo al mismo tiempo luz y sentido en el naufragio definitivo de las ilusiones humanas de Jesús. En esta escena encuentro el fundamento de la vida religiosa, en una obediencia creyente a la que sólo le queda la seguridad de la fe. “Aun siendo hijo, aprendió sufriendo a obedecer” (Heb 5, 8).

La obediencia evangélica significa buscar incesantemente la voluntad del Padre en el discernimiento personal y comunitario, que ha de tener lugar en una atmósfera de oración sincera y constante, con un corazón disponible y libre, atento a la escucha, y sabiendo reconocer las mediaciones desde un convencimiento creyente. Esa es la tarea de todos, de los responsables que mandan y de los responsables que obedecen, en un contexto social que enaltece la libertad personal, la autonomía y la independencia individualista.

3. En tiempos de posmodernidad, sólo Dios fundamenta nuestra fidelidad y esperanza

3.1 Frente a la insostenible levedad del ser, la fidelidad de Dios

El discurso sobre la fidelidad a nivel personal, religioso, social o político suena hoy bastante extraño. La posmodernidad nos ha marcado a fuego el sentido de lo provisional y transitorio, la sospecha ante las grandes palabras, la desconfianza ante las instituciones, la alergia a los compromisos para siempre, ha ensalzado el relativismo, la indeterminación, la fragmentación, las vinculaciones frágiles, ha vaciado de contenido la fidelidad, al aceptarla sólo como compromiso en un presente aislado del pasado y del futuro: “Hoy te querré para siempre. Mañana... no sé”.

Frente a este talante posmoderno, conviene dejar resonar en nosotros las palabras de Is 49, 14-16: “Decía Sión: «Me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado» ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo nunca te olvidaré. Mira, te llevo escrita en la palma de mi mano”.

Nosotros confiamos en el amor infinito de Dios, creemos en el poder de su Espíritu, pero cuando pensamos en el futuro, nuestra seguridad se tambalea y sentimos miedo. Estamos condicionados también por la atmósfera posmoderna: ¿Puede una persona comprometerse para toda la vida? ¿En un mundo de cambios tan rápidos y profundos puede un SÍ o un NO mantenerse para SIEMPRE? ¿Tendré siempre la misma ilusión, la misma claridad en el ideal, que sostiene mi compromiso? ¿Y no me cansaré? ¿Será mi destino arrastrar mi compromiso como una pesada carga, sin ilusión ni esperanza? ¿Cómo comprometerse por toda la vida en una sociedad que no cree en los compromisos para siempre?

Y tenemos miedo. Nos invade la inseguridad. La fidelidad nos parece imposible o sólo posible a un precio demasiado alto. Confiamos en que el Señor de la historia sea también el Señor de nuestro futuro. Pero no encontramos el remedio para nuestra inseguridad psicológica. Quizás haya que aceptar la pobreza de nuestra fidelidad y la inevitable inseguridad que nadie nos puede aliviar.

Nos ha tocado vivir en esta situación social y cultural compleja, rica, difícil, confusa, que ya para nosotros es también signo de la misteriosa providencia de Dios. La fidelidad es posible, porque el fundamento de nuestra fidelidad no son nuestras cualidades, no es nuestro esfuerzo voluntarista, sino la fidelidad del Dios siempre fiel. “Porque los montes se tambalarán y las colinas se moverán, pero mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá –dice Yahvé que tiene compasión de ti” (Is 54, 10).

La fidelidad sólo es posible a partir de la fe, de una fe viva y confiada. Por tanto los límites de nuestra fe son también los límites de nuestra fidelidad. Y la pobreza de nuestra fe es la causa de la pobreza de nuestra fidelidad.

Para los adolescentes y jóvenes, instalados en la provisionalidad y en frágiles certidumbres, a los que resulta muy difícil compaginar compromiso y libertad, compromiso y futuro, el religioso o la religiosa, cargados con la experiencia de la vida, desde la fe desnuda, quizás con cansancio y no poca inseguridad, pueden convertirse en signos cercanos y realistas de fidelidad.

Frente a la insoportable o ansiada levedad del ser que sienten nuestros destinatarios jóvenes y también no pocos religiosos jóvenes, la historia de fe de un religioso adulto es una confesión viva de que existe la densidad en la existencia, de que hay valores por los cuales es posible comprometerse definitivamente. Puede mostrarles que la libertad no se realiza simplemente como espontaneidad, sino desde el compromiso de un amor concreto y realista, que limita esa libertad, pero que la hace creativa y fecunda.

Si esa fidelidad del religioso no se confunde con anquilosamiento o con fijación en el pasado, su perseverancia a lo largo de los años puede ser un auténtico gesto profético que haga descubrir a los jóvenes que en la fragilidad y fugacidad de la vida la fidelidad de Dios puede sostener nuestro compromiso definitivo, a pesar de nuestras debilidades.

3.2 Frente al nihilismo desesperanzado, la experiencia de la esperanza teologal

La esperanza teologal no resulta fácil. Exige abandono radical en las manos de Dios, reconocimiento de nuestra impotencia para lograr la salvación para nosotros y para el mundo. Y esto provoca en el camino de la vida rupturas, búsquedas, renunciaciones, frustraciones, el deseo de una conversión permanente.

Sin el Espíritu no es posible la experiencia de la esperanza teologal, porque la certeza de la esperanza no es de carácter intelectual. No disponemos de ninguna seguridad tangible. Es fe, confianza última en el Misterio de Dios.

La esperanza no puede ser fruto de una aventura espiritual individualista. Es una experiencia personal en el seno de la Iglesia, en el seno de nuestra comunidad real y concreta. No es posible mantener la tensión de la espera sin la solidaridad, sin el apoyo cercano de nuestros hermanos. De la comunidad recibimos aliento y consuelo. Pero la comunidad no evita que en esa espera paciente del Reino de Dios sintamos la soledad, la experiencia de nuestra fragilidad, la precariedad de nuestros proyectos, el cansancio que parece ahogar la esperanza.

Cultivar la esperanza supone vivir con misericordia, acercarse con compasión a todo ser humano que se cruza en nuestro camino, luchar contra el poder de la muerte

en cualquiera de sus formas, resistir a toda clase de ídolos, huir del fatalismo. Vivir en la esperanza significa ser personas de comunión, ser testigos fieles del amor de Dios, trabajar por la humanización de este mundo.

Ante ciertos acontecimientos dolorosos, ante ciertas injusticias, ante ciertas noches del alma el sentido se consigue no a fuerza de romperse la cabeza, sino confiando, abandonándose en las manos de Dios. Y es así como uno empieza a integrarse, como uno siente que surge la esperanza.

La esperanza teologal, como experiencia asumida, necesita la reconciliación con la propia historia. El futuro, en último término, no es cuestión solamente de responsabilidad, de colaboración, de generosidad. Es también y definitivamente experiencia de Gracia, confianza en la fidelidad de Dios, fruto de la esperanza teologal, que florece en nuestra pobreza asumida y aceptada.

Por eso la esperanza engendra en nosotros una actitud activa y pasiva: nos compromete como si Dios no existiera y al mismo tiempo sabemos por la fe que el sentido último, que la salvación definitiva de la realidad es don, gracia nunca merecida, y la esperamos confiadamente. Y así podemos tener la certeza de que nada auténticamente bueno se perderá, de que nada hecho por amor se convertirá en polvo.

La vida es misteriosa: el fracaso no siempre significa pérdida y el éxito no supone siempre ganancia. La aceptación difícil del error, de la frustración, de la incertidumbre, de la opacidad de lo real que se nos impone, nos abre los ojos a la verdad de nuestro yo y genera procesos de maduración. A través de esas experiencias es posible reconocer necesidades y deseos, iluminar los entresijos de nuestros porqués, descubrir la vida como misterio de búsqueda, de renuncia y de entrega; reconciliarse. Para el creyente la lógica de lo humano, la argumentación fundante de proyectos y compromisos está sostenida también por la presencia misteriosa de un Amor infinito, que no evita sin embargo las experiencias de la fragilidad y de la precariedad, de la inseguridad y de la perplejidad, de la angustia.

Es el momento de la esperanza, de esa virtud humilde que depende de la fe en la que se fundamenta, y cuya plenitud es el amor. Sin embargo, la fe y el amor la necesitan como atmósfera vital. La esperanza da a la fe el aliento para permanecer en la opción por Dios. Y el amor aprende de la esperanza la fidelidad, la fortaleza, la paciencia. El cristiano es el hombre del camino, peregrino siempre entre su pasado de búsqueda y su futuro de libertad, entre la experiencia de su fragilidad y la promesa de la consistencia bienaventurada de Dios, entre la ambigüedad de su compromiso por los demás y la liberación última y definitiva en la ternura de Dios.

La esperanza teologal no tiene nada que ver con la despreocupación, con el desinterés, con la indiferencia. Al contrario: no se puede entender sin la solicitud, sin la compasión, sin el gozo de una creación que Dios ha encomendado al hombre.

¿Merece la pena poner la esperanza en Dios, ese misterio que se me escapa de las manos y me abandona en la soledad? ¿Puedo jugarle la vida con Algo o Alguien que contradice mi deseo de evidencia y de control? Sólo nos queda la confianza, la apuesta, la difícil apuesta por un Misterio que sólo percibo cuando cierro los ojos y abro el corazón. Por eso la esperanza es también desasimiento, desnudamiento, dejando a Dios ser Dios, dejando en sus manos la iniciativa en nuestra historia personal y en la del mundo.

Por eso son los pobres los que realmente entienden la esperanza, los que en el límite de su existencia ponen sin más su confianza en el Padre, que cuida solícitamente de los lirios del campo y de los pájaros del cielo. El pobre de espíritu tiene el secreto del vivir cotidiano: no agobiarse por el mañana, permitir que Dios guíe la barca de su vida, dejar a Dios, por fin, ser Dios.

4. Conclusión

La vida, nuestra vida es un continuo intercambio de palabras, gestos, silencios, vivencias, experiencias en el que los diversos interlocutores se sienten, afectados, transformados. El yo de cada uno a lo largo del proceso permanece, pero su identidad se va estructurando, consolidando en la aceptación mutua, en la discrepancia, en la convergencia, en la dramática de la existencia.

Por eso al proceso de maduración personal pertenecen también la precariedad, la búsqueda, la incertidumbre. Y ese proceso de maduración exige hoy, en tiempos de posmodernidad, sensibilidad para percibir la situación y poder elaborar poco a poco un pensamiento complejo y bien articulado, es decir, un pensamiento que evite los simplismos, la ingenuidad axiológica, las evidencias engañosas y que al mismo tiempo esté estructurado con firmes fundamentos y convicciones humanas y religiosas, un pensamiento que pueda iluminar la realidad en su oscura opacidad.

La tarea vale la pena, pero como individuos, como religiosos quizás nos sentimos desbordados. El problema no está sólo en la complejidad y confusión que parece reinar fuera. Lo que realmente nos desconcierta es posiblemente nuestra confusión y perplejidad existencial. No todo el mundo lo vive así en el ámbito de la vida religiosa: hay gente que no se entera; hay personas que van a lo suyo al margen de lo que ocurre; hay otros que creen todavía poder controlar casi todo. Sin embargo, si prestamos un poco de atención a los mensajes que nos llegan de la literatura contemporánea, del cine, o de los más diversos análisis sociológicos, lo que se palpa en el ambiente es ciertamente confusión, perplejidad, desbordamiento, inseguridad...

¿Y nosotros? Cuando hemos llegado a cierta edad, desde nuestra opción carismática, embarcados en nobles causas (atención a los enfermos, educación de niños y adolescentes, promoción de la justicia, compromiso con la evangelización...), sostenidos quizás durante años por cierto afán voluntarista y perfeccionista, nos vemos ante retos que nos

superan, mientras sentimos con turbación que nuestra experiencia del tiempo está cambiando drásticamente. Nuestro futuro personal es más límite que posibilidad, y la muerte, ya no tan lejana ni extraña, nos enfrenta definitivamente a la finitud de nuestro ser, que cada día se asemeja más a un viejo velero, haciendo agua en noche de tormenta.

Y nos puede embargar una sensación permanente y difusa de insatisfacción, de inseguridad, incluso de miedo. ¿Han merecido la pena tanto sacrificio, tanto desgaste, tanta entrega? Y se mezclan en la vida de cada día gratificaciones y heridas, ideas brillantes y torpeza incomprensible, sueños rotos y compromisos renovados, mientras nos asedian la soledad y la aridez espiritual. Y ciertas necesidades clavan en nosotros sus agujones amargos.

¿Y Dios? Pregunta decisiva. ¿Cuál es, dónde está después de tanto tiempo el fundamento real de mi vida, de mi proyecto personal? Entre nostalgias y resistencias, manteniendo, al menos formalmente, la responsabilidad y la actitud de entrega en la misión, que no nos evitan cierto vacío interior incómodo y tenso, nos podemos preguntar por Dios. ¿Qué fue de Él en mi vida? O también, ¿qué ha pasado con su presencia en mi vivir cotidiano? ¿Sólo queda ante mí ese Misterio oscuro e inasible? ¿Por dónde empezar de nuevo? ¿Y vale la pena empezar de nuevo?

Y podemos sentir la tentación de la huida. No hablo simplemente de abandonar la vida religiosa, aunque sería también posible. Es algo más sutil: “Mantengamos la máquina funcionando, mientras me repliego a mis cuarteles de invierno. O me refugio en el trabajo y en la responsabilidad que todavía son capaces de regar la flor ya mustia de mi narcisismo. O me busco algún nido afectivo que me haga soportable la existencia. O reacciono enérgicamente para mantener el timón y sentirme seguro, mientras el escepticismo o el cinismo me dejan sin alma y, lo que es peor, sin corazón”.

¿Qué hacer? Recuperar el centro, pero por los caminos de la autenticidad, de la humildad, de cierta paz que hunde sus raíces más allá de nuestro entramado psicológico. Esquemáticamente lo expresaría así: desde la visión más realista posible de lo que nos rodea (a nivel social y eclesial), hacer el esfuerzo de mirarnos sin engaños al espejo, reconociendo nuestra pobreza radical, para abrirnos desde ahí definitivamente a Dios.

Nuestro problema es teologal. Es el momento de la fe. A estas alturas de la vida sólo nos queda una alternativa: fiarnos de Dios, ponernos en sus manos como el niño que tiene miedo en la noche, descubrir a Jesús, al Jesús de Getsemaní, como Señor de nuestras vidas, dejarnos guiar sin resistencias inútiles por la luz del Espíritu, seguir viviendo con una oración sencilla, afectiva, profunda, nuestro compromiso en la misión, con fidelidad y esperanza.

Y esta alternativa creyente ha de partir de una serena aceptación psicológica de nuestras limitaciones, liberados de la compulsión de la imagen hacia fuera, de una paciente reconciliación con nuestra biografía, con sus más y sus menos, abandonando ya perfeccionismos y voluntarismos, de una sencillez que sabe de nuestra pobreza sin remedio, para abrirse paso hacia el abandono y la confianza definitiva en Dios.

***EL DEBATE SOBRE LA EDUCACIÓN CLÁSICA DE PABLO
REFLEXIONES EN TORNO A LA FIGURA DE PABLO COMO
PREPARACIÓN AL AÑO PAULINO***

Ignacio Rojas Gálvez

Sumario: En preparación al Año Paulino (28 de junio 2008-29 de junio 2009), el artículo nos acerca a la figura de Pablo desde una de las cuestiones que ha suscitado mayor interés entre los estudiosos de la biografía del apóstol: su educación. Tarso y Jerusalén ha sido presentadas tradicionalmente como dos ciudades que han configurado la personalidad de Pablo. Los estudiosos han centrado sus trabajos en la presentación de datos que, de manera excluyente, se han inclinado a favor de una de las dos ciudades: Jerusalén (perspectiva hebrea) o Tarso (perspectiva helenista).

Palabras clave: Pablo, año paulino, educación de Pablo, teología, Biblia, nuevo testamento.

Summary: As a preparation for the Pauline Year (June 28th, 2008 to June 29th, 2009), this article brings us near the personality of Paul from one of the interrogants that has attracted more interest among the scholars and biographers of the Apostle: his education. Tarsus and Jerusalem have been considered as the two cities that made up Paul's personality. Scholars have focused their works in the presentation of data which, in an exclusive way, lean in favour of Jerusalem (Hebrew standpoint), or Tarsus (Hellenistic point of view).

Key words: Paul, Pauline year, Pauline education, Bible, Theology, New Testament.

El pasado 28 de junio de de 2007, Benedicto XVI anunció la celebración de un año dedicado a la figura del apóstol Pablo, año que se iniciará el 28 de junio de 2008 y concluirá el 29 de junio de 2009. La ocasión que justifica tal acontecimiento es la celebración del bimilenario del nacimiento de apóstol de los gentiles. Como puede comprenderse, la datación del nacimiento del apóstol es una de las cuestiones abiertas de la biografía del apóstol, de ahí que la convocatoria papal se fundamente en las afirmaciones de algunos expertos, que sostienen que Pablo debía tener unos diez años menos que el Señor Jesús y colocan su nacimiento entre los años 7 y 10 de la era cristiana.

En respuesta al anuncio del Pontífice, ha sido elaborado un rico programa que trata de iluminar los diferentes aspectos de la figura del apóstol de Tarso, de su enseñanza y de su actividad¹ y se ha instituido un año de preparación al evento. Con ocasión de este

¹ Cf. El programa detallado del llamado Año Paulino puede encontrarse en la página web habilitada para la ocasión: <http://www.annopaolino.org/>

acontecimiento y como preparación al mismo, centraremos el presente estudio en una de las cuestiones paulinas que más ha captado el interés de exegetas y estudiosos y cuyo estudio puede ser útil para familiarizarnos con la figura del apóstol: la formación del joven Pablo.

1. Introducción: Situando el debate acerca de la formación de Pablo

Hoy día ningún estudioso pone en cuestión la formación judía de Pablo; de hecho, durante estos años el debate se ha centrado más bien en la cuestión de sus conocimientos griegos. Ese debate plantea dos dificultades: el dónde y el cómo de la formación del apóstol.

La primera dificultad que se plantea es la de conocer el lugar donde Pablo pasó su infancia y recibió su primera formación. Pablo ¿pasó su infancia en Tarso o en Jerusalén?; si fue en Tarso, ¿estuvo tanto tiempo allí como para hablar de un periodo maduro de formación? ¿conoció el mundo helenista sólo desde fuera? Y, entonces, ¿los años de su infancia fueron años de inmersión en la cultura de sus paisanos helenistas? o, por el contrario, ¿se formó únicamente en Jerusalén? ¿fue la suya una formación exclusivamente religiosa?

La segunda dificultad surge cuando encontramos en los escritos paulinos recursos y expresiones propios de una persona que ha aprendido a usarlos y nos preguntamos, entonces, sobre su nivel cultural: ¿Cómo se desarrolló la primera educación del joven Saulo? ¿accedió a las escuelas griegas primarias, secundarias y a los estudios superiores? ¿podemos definir los conocimientos de Pablo como “retórica del corazón”? o, por el contrario, ¿recibió su única formación en Jerusalén y sus conocimientos responden al ambiente religioso de la Ciudad Santa?

2. Las fuentes y su interpretación

Durante muchos años el debate en torno a la educación de Pablo se ha centrado en la interpretación de los datos, pero las fuentes no tienen el mismo valor para todos los estudiosos; por ello, en primer lugar, analizaremos las fuentes y presentaremos los criterios de fiabilidad de cada una de ellas. En segundo lugar, presentaremos las dos perspectivas que profundizan en los aspectos más espinosos de éstas fuentes, extrayendo las conclusiones más relevantes sobre la infancia y educación del apóstol.

3. Las fuentes

3.1 Lo que Pablo dice de sí

Si queremos saber lo que Pablo dice de sí tendremos que acercarnos al estudio crítico de los textos con carácter autobiográfico pertenecientes a las siete cartas consideradas auténticas.

Los autotestimonios principales los encontramos en textos como: Flp 3,4b-6; Gál 1,13ss; Rom 9,3b-5a; 11,1; Rm 15,19b y 2Cor 11,21b-22. ¿Qué tipo de datos encontramos? En su mayoría, datos autobiográficos. Pablo resalta sus orígenes judíos (“circuncidado al octavo día”, “israelita de raza”, “de la tribu de Benjamín”, “hebreo hijo de hebreos”, “del linaje de Abraham”), expresa sus sentimientos religiosos del pasado (“fariseo”, “celoso perseguidor”) y del presente (su condición de apóstol de Cristo).

3.2 *Lo que Lucas dice de Pablo en Hch*

El estudio del escrito lucano ha llevado a algunos entendidos a concluir que su presentación de la figura de Pablo hay que comprenderla en función de su teología y en virtud de ésta se han de interpretar los textos, pues los discursos atribuidos a Pablo en la obra lucana son una fuente poco fiable para un riguroso estudio histórico².

Además de esta apreciación de carácter interpretativo, podemos señalar que, si centramos nuestra mirada en textos como Hch 21,39; 22,3; 23,6 y 26,4-ss., descubrimos en boca de Pablo expresiones que revelan sus orígenes y antecedentes. Lucas pone en boca de Pablo datos autobiográficos que son omitidos en las cartas. Un claro ejemplo lo encontramos en que solamente Hch nos informa de que Tarso fue su ciudad natal (Hch 22,3), mientras que en las cartas no encontramos referencia alguna a esta ciudad.

Otros datos procedentes de Hch acentúan su sentido de pertenencia al pueblo judío y su marcada formación judía; así, la misma descripción de los ambientes y los discursos de Pablo ante el pueblo judío muestran el interés de Lucas por poner de manifiesto la continuidad existente entre la comunidad cristiana y el Judaísmo.

3.3 *Lo que los escritos paulinos dicen sobre su autor por su estilo*

La lectura que tiene en cuenta las aportaciones de los diferentes acercamientos, e incluso de otras ciencias, nos conduce a una visión más crítica de los escritos paulinos y de los datos que nos proporcionan sobre la vida del apóstol. Así, el análisis literario de los textos nos ayuda a conocer algunos rasgos de su formación y de su personalidad de los que él mismo no nos da ninguna información. El acercamiento desde las diferentes ciencias como los análisis retóricos o lingüísticos, es una muestra de ello, pues interpretan los datos estilísticos comparándolos con los de sus contemporáneos griegos y judíos y los esclarecen a la luz de la teología de los autores sagrados. El estudio de unidades con cierta estructura, el análisis de los recursos y la riqueza de su vocabulario, son copiosas fuentes de información sobre Pablo; no obstante, es necesaria cierta cautela a la hora de sacar apresuradas conclusiones para no hacer decir al texto lo que no dice.

² E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese*, (a cargo de M. Pesce), traduzione italiana di Pier Cesare Bori, Brescia 1981, 592. Diversamente, denunciando la desconfianza hacia la obra de Lucas como una moda generalizada, véase M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992, 73.

Los datos que nos proporciona el estudio del estilo de las cartas de Pablo no iluminan únicamente los conocimientos helenistas del apóstol, sino que también aportan luz a su condición judía; prueba de ello es la confirmación de un gran conocimiento de la Septuaginta.

4. Dos perspectivas sobre la educación de Pablo

La interpretación de las fuentes ha conducido a los exegetas a tratar de responder a la pregunta sobre el recorrido formativo de Pablo. Un análisis de los estudios más sobresalientes nos permite delinear claramente dos corrientes de pensamiento, que tratan de responder a este interrogante: la perspectiva hebrea y la perspectiva helenista.

4.1 *La perspectiva hebrea*

La perspectiva hebrea estaría integrada por los estudiosos que son más proclives a acentuar la formación hebrea de Pablo y que apuestan por Jerusalén como el lugar de su instrucción.

4.1.1 *W. C. Van Unnik y la educación jerosolimitana de Pablo*

El exponente más relevante de la perspectiva hebrea, y casi el iniciador, es W. C. van Unnik quien en su artículo “Tarsus or Jerusalem. The City of Paul’s youth”³, publicado en 1952, presenta su tesis sobre la infancia y educación de Pablo planteando la dicotomía entre los dos posibles lugares de formación del apóstol: Tarso o Jerusalén.

Para situarnos –siguiendo a van Unnik- es necesario que distingamos tres periodos⁴ en la biografía de Pablo:

1º Periodo: Hasta su conversión. Es el periodo que se refiere al joven Pablo. Durante este tiempo estudió y caminó en la religión judía. Por falta de datos no se puede determinar la duración.

2º Periodo: Los primeros años como cristiano. Este periodo comprende los años que pasó en Arabia y en Tarso. Lo poco que sabemos de estos años lo conocemos por Hch 9,30; 21,5 y Gál 1,17-18.

3º Periodo: Hasta el final de sus días. Fundamentado en el mandato del Espíritu Santo de Hch 13,2. Es el periodo de la predicación y de los grandes viajes por Asia Menor, Grecia, Roma y quizás España. Los datos que aportan las cartas y Hch son exclusivamente referencias. Este periodo comprende alrededor de dieciocho años.

³ W.C. VAN UNNIK, “Tarsus or Jerusalem. The City of Paul’s Youth”. Traducido del holandés por Georg Ogg, 1962 en *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. Van Unnik*, Part One, Leiden 1973, 259-320.

⁴ W.C. VAN UNNIK, *o. c.*, 259-260.

Centrándonos en el primer periodo de la vida Pablo nos preguntamos: ¿dónde pasó Pablo los años de su infancia? Van Unnik trata de responder interpretando Hch 22,3⁵ y afirma que Tarso sería el lugar del nacimiento y Jerusalén el lugar de la educación y de la instrucción⁶. Aunque el cuándo y el por qué sus padres se fueron a Jerusalén no lo conocemos, Van Unnik señala que el uso del participio “educado” supone que el traslado de Tarso a Jerusalén tuvo lugar cuando Pablo aún era muy joven, antes de cualquier contacto con el mundo en el que nació⁷.

Del amplio estudio de van Unnik podemos extraer las siguientes conclusiones⁸:

La biografía del apóstol enfatiza que él creció en el centro del Judaísmo, donde la Torá prevalecía en casa y en la calle, determinando su pensar y su actuar como fariseo. Pablo se empapó de esta atmósfera. En conclusión, Pablo no fue un típico judío de la diáspora, sino un hombre que solo tenía una posibilidad, un ideal y un placer: la plenitud de la ley y la voluntad del Señor.

La lengua en la que Pablo aprendió en su infancia y se expresó en su juventud no era el griego, sino el arameo. Que era bilingüe está asumido. El arameo era la lengua que hablaba en casa y en la calle, su lengua primera y principal. Él pensaba en arameo aunque escribía en griego⁹.

Para entender el uso que Pablo hace de la Septuaginta son claves los diez años posteriores a su conversión (segundo periodo); de ellos no conocemos nada, pero no por esto son de menor importancia. En este periodo, la mayor parte del tiempo la pasó en Tarso, Cilicia y Antioquia, donde tuvo oportunidad de contactar con el mundo y la cultura helenista; de esta manera, hacemos justicia a Hch 22,3 y a los elementos griegos presentes en Pablo.

4.1.2 M. Hengel y sus estudios sobre el Pablo precristiano¹⁰

Otro exponente moderado de esta corriente de pensamiento es M. Hengel quien presenta cuatro de los elementos fundamentales para iluminar la cuestión. La tesis de Hengel parte de la idea que en Pablo hay una base cultural previa a su conver-

⁵ Según la tesis del autor holandés, en la pericopa, Lucas hace uso de un esquema biográfico con tres participios: “nacido–educado–re recibido instrucción”. Esta tríada, que es un recurso literario propio de la época, muestra que a Tarso corresponde el participio *nacido*; mientras que, a Jerusalén corresponden: *educado* y *recibido instrucción*.

⁶ W.C. VAN UNNIK, *o. c.*, 301.

⁷ W.C. VAN UNNIK, *o. c.*, 301.

⁸ W.C. VAN UNNIK, *o. c.*, 301-306.

⁹ W.C. VAN UNNIK, *o. c.*, 304.305.

¹⁰ M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992, 69-109.

sión¹¹. Existen dos fuentes fundamentales: Pablo es la fuente principal y Lucas una ayuda fundamental, si no hay razones graves que demuestren su tendenciosidad. El punto de partida serán los textos que se refieren al camino formativo del apóstol.

a) Jerusalén lugar de formación

¿Tarso o Jerusalén? Hengel se adentra en la problemática de la educación de Pablo avalando la tesis de Van Unnik al que considera hay que tomar en serio¹²; la formación la recibió en Jerusalén.

b) Hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo

M. Hengel cree que se ha prestado poca atención a la definición que el mismo Pablo hace de sí en Flp 3,5: “hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo”. Para el autor no hay duda sobre la rigurosidad de Lucas y afirma que en Hch 22,3 se apoya en una tradición buena y digna de confianza. El interés de Pablo por autodefinirse hebreo puede significar dos realidades: o que Pablo es un judío de Palestina que habla la lengua sagrada o el arameo; o que Pablo se concibe como un judío de la diáspora, que en su origen y formación ha estado muy unido a la madre patria. Los privilegios a los que aludirá en Flp 3,4b-6 (circuncisión al octavo día, pertenencia por nacimiento al pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín) revelan que no es de procedencia gentil, ni un prosélito, ni un judío de la diáspora, sino que sus antepasados pertenecen al pueblo de Israel, se sienten israelitas. Además, -constata Hengel- el último privilegio al que alude Pablo proviene de una decisión personal suya: “fariseo”.

El autor se inclina totalmente por la formación jerosolimitana de Pablo argumentando con Gál 1,13ss su progreso en la formación judía¹³; este progreso comprende la tradición de la torá de los padres y el saber escriturístico fariseo.

c) El problema de la formación griega de Pablo y la retórica del corazón

Siguiendo a Lucas, el estudioso alemán se inclina más por el periodo de la adolescencia como el momento en el que Pablo fue a Jerusalén. Hengel recupera de los estudios de E. Norden¹⁴ la denuncia a los que quieren ver autores clásicos en las cartas paulinas, aunque concluye que el apóstol sabía usar desastrosamente elementos de la retórica griega; por ello, adopta la expresión de Norden: la retórica del corazón¹⁵.

¹¹ M. HENGEL, *o. c.*, 69.

¹² M. HENGEL, *o. c.*, 69.

¹³ Para Hengel es importante el dato que antes del 70 d.C., difícilmente se adquiría esta formación fuera de Jerusalén. Los datos históricos son importantes y el autor alemán se apoya en ellos para poner en cuestión las tesis que abogan por una formación judía en la diáspora y que niegan el discipulado de Pablo a los pies de Gamaliel I. Cf. M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 69-109.

¹⁴ E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Stuttgart 1952.

¹⁵ M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 106.107.

Según Hengel es probable que la lengua materna de Pablo fuese el griego pero dominaba también el hebreo y el arameo; frecuentó la escuela elemental griega pero la escuela era judía y su léxico no es literario, sino que es el de la LXX y el de escritos religiosos afines.

d) “Jerusalén ciudad griega” y la “retórica del corazón”

El estudio de Hengel profundiza la idea de Jerusalén como el lugar privilegiado de la educación de Pablo y orienta sus investigaciones a la importancia del griego en la Ciudad Santa. Pablo recibió la instrucción superior greco-judía en Jerusalén. Allí estudió la torá en la casa de estudio, cuya orientación era la enseñanza y la predicación eficaces. Esta instrucción incluía una formación retórica de base que no correspondía a la retórica escolástica. Se trataba de una educación retórica no literaria, orientada a la predicación oral en la sinagoga. Hengel retoma de Norden los “sorprendentes ejemplos” definiendo los conocimientos retóricos de Pablo como intuitivos, apoyándose en una sugestiva cita de Cicerón¹⁶.

Para Hengel las conclusiones son claras:

1. Se ha de conceder mayor importancia de la que se supone a la cultura greco-judía de la Jerusalén postherodiana.

2. Pablo estudió la doctrina escriturística farisea en la casa de estudio de Gamaliel I y frecuentó las sinagogas de lengua griega en Jerusalén.

3. En Jerusalén adquirió las nociones fundamentales de una retórica greco-judía orientada a la predicación sinagoga, que difería notablemente del estilo literario de las escuelas griegas normales.

4.1.3 John M. G. Barclay y su visión en “Pablo, judío anómalo de la diáspora”

John M. G. Barclay es otro ejemplo, quizá más radical en sus afirmaciones, de esta corriente. Su obra acerca de los judíos en la diáspora mediterránea desde Alejandro a Trajano (323 BCE – 117 CE)¹⁷ publicada en 1996, contiene un capítulo titulado: “Pablo, judío anómalo de la diáspora”. Señalamos dos elementos de este capítulo de la obra de Barclay que nos parecen interesantes:

¹⁶ “Sic esse non eloquentia ex artificio sed artificium ex eloquentia natum, M. HENGEL, 148.

¹⁷ J. M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan* (323 BCE – 117 CE) 1996. Trad. al italiano: *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano* (323 a.C.-117 d.C.), Introduzione allo Studio della Bibbia – Supplementi 17, Brescia 2004, Cf., también, IDEM, “Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?”, JSNT, Vol. 18, 60, (1996), 89-119.

a) La flexibilidad táctica

Barclay constata el contraste que existe entre los datos sobre la educación de Pablo que reflejan las cartas (conocimientos griegos populares), y los que el mismo Pablo proporciona en Gál 1,14¹⁸ al exaltar su progreso en el judaísmo. Por ello, recuperando los fundamentos de la tesis de M. Hengel enfatiza el periodo de estudio en Jerusalén¹⁹.

Para el autor, el helenismo de Pablo corresponde a lo que denomina flexibilidad táctica. Con esta expresión entiende los elementos helenistas presentes en el comportamiento de Pablo, que le han llevado a un grado de asimilación procurándole polémicas con sus compañeros judíos. En consecuencia, cuando hablamos de asimilación de la cultura helenista, nos referimos más a situaciones privadas que públicas.

b) Antagonismo cultural en su teología

Pablo es un judío de la diáspora altamente asimilado, que ha desarrollado una nueva lectura de la Escritura para dar razón de su asimilación que infringía las reglas.

Barclay hace notar cómo Pablo adopta el lenguaje bíblico tradicional que se encuentra en 3 y 4 Mac. El apóstol se esfuerza poco o nada, en definir el pueblo de Dios con categorías de la cultura helenista y, en cambio, recurre a categorías judías tradicionales. Escasamente recurre a la teología, antropología y ética helenística. Sus fundamentos éticos son totalmente diferentes a los estoicos, por ello Barclay afirma que el sentido predominante de la teología paulina era intrínsecamente contrario a cualquier intento de hacer causa común con la cultura helenista²⁰. Asimismo, parafraseando 1Cor el autor interpreta, a nuestro parecer sin tener en cuenta el contexto, que Pablo se ríe de la sabiduría de los griegos.

De este modo Barclay llega a la conclusión de que el apóstol ha de ser considerado con un status peculiar, calificándolo de judío anómalo²¹.

¹⁸ ...en el judaísmo superaba a todos mis paisanos de mi generación, en mi celo ferviente por las tradiciones de mis antepasados. (Gál 1,14)

¹⁹ "Le testimonianze rimandano quindi a una educazione giudaica veicolata dal greco, grazie alla quale l'ampio spettro dell'ellenismo entrò nella mente di Paolo solo attraverso il filtro del suo ambiente farisaico conservatore" J. M.G. BARCLAY, *o. c.*, , 360.

²⁰ J. M.G. BARCLAY, *o. c.*, 367.

²¹ "E qui sta il carattere propriamente anomalo di Paolo. Per il suo orizzonte ideale Paolo si trova a proprio agio tra i segmenti particolaristici e meno concilianti della diaspora, ma nell'impiego dei concetti e nella pratica sociale che ne consegue manda in pezzi la matrice etnica che ha generato questa ideologia. Egli si dimostra poco propenso verso qualsiasi forma di sintesi con il proprio ambiente culturale e ricorre al linguaggio di un giudaismo culturalmente antagonistico per istituire una nuova entità sociale che infranga i confini delle sinagoghe della diaspora". Idem, 369.

4.1.4 *A modo de síntesis*

Podemos resumir esta perspectiva en los siguientes elementos:

a) Jerusalén, ciudad de la formación del joven Pablo. Aunque un elemento discutido es la edad a la que Pablo, abandonando Tarso, se desplaza a Jerusalén para continuar su formación, no obstante, estudiosos como Van Unnik o Hengel, desde diferentes perspectivas, coinciden en un periodo de formación jerosolimitana de Pablo.

b) La retórica del corazón. Los autores coinciden en que el estilo de las cartas de Pablo delata una cierta intuición natural; los recursos que el autor utiliza, como dice E. Norden, son sorprendentes ejemplos. Es, pues, característico de estos estudios la oposición a una cultivada instrucción retórico-helenista del apóstol.

c) Pablo judío que conoce el griego. La perspectiva hebrea no niega los conocimientos griegos de Pablo, pero pone de manifiesto que su educación, formación y estructura mental se orientan más al mundo judío.

d) El status anómalo de Pablo. Pablo no es un judío de la diáspora en sentido estricto pues no ha asimilado los elementos de la cultura helenista como algunos de sus contemporáneos.

4.2 *La perspectiva helenista*

Otra serie de estudiosos, aún aceptando la formación hebrea de Pablo, además de considerar importantes los datos literarios y estilísticos que ofrecen las cartas y los relatos de Hch, utilizan los datos que proporcionan los estudios históricos sobre la educación grecorromana de la época. La interpretación de todos estos datos trata de iluminar dos periodos importantes de la biografía de Pablo, situándolo en el contexto social de su ciudad natal: el periodo de su formación preadolescente en Tarso, identificándolo como un judío de la diáspora, y el periodo de la evangelización de los gentiles, en continuo diálogo y confrontación con el mundo helenista.

4.2.1 *J. Murphy O'Connor y la educación retórica de Pablo*

J. Murphy O'Connor en su conocida obra sobre la vida de Pablo²², dedica un espacio al estudio de la educación en el apóstol. Murphy O'Connor se introduce en el tema separándose netamente de la teoría de Van Unnik sobre la centralidad de Jerusalén como la ciudad de la formación de Pablo.

Releyendo Hch 22,3 el autor subraya que la intencionalidad de Lucas es unir a Pablo con la ciudad de Jerusalén, por ser éste el lugar de la culminación del

²² J. MURPHY O'CONNOR, *Paul, A Critical Life*, Oxford-New York 1996.

ministerio de Jesús y del inicio de la misión. En conclusión, no acepta la profunda división que hace Van Unnik entre la educación judía en Jerusalén y la educación pagana en Tarso.

Para Murphy O'Connor es fundamental constatar, como lo había hecho precedentemente Hengel, que Pablo se trasladó en su infancia a Jerusalén: "en ausencia de evidencias sobre la juventud de Pablo tenemos que suponer lo normal, que Pablo estaba ya crecido cuando abandonó su casa de Tarso"²³; es decir, que Pablo abandonó Tarso cuando acabó su educación básica. Pablo no dice nada al respecto, por eso nos vemos forzados a hacer deducciones analizando el sistema educacional de Tarso y los restos de los orígenes de Pablo que encontramos en las cartas.

a) Primera formación entre dos mundos

Murphy O'Connor señala que Pablo tuvo que vivir en dos mundos. Por un lado, tuvo que aprender las observancias que eran las bases de su identidad y que con sus límites debía obedecer a la edad de trece años. En este contexto Pablo conoce la Septuaginta, al principio como libro de texto con el que aprende a leer, memorizando algunas partes, pero después, como una fuente que citará hasta noventa veces. Siendo "hebreo de hebreos", Pablo, además del griego, habría aprendido también hebreo y arameo. Por otro lado, los estudiantes judíos en Tarso aprendían cómo situarse en el mundo helenista al que pertenecían. El griego lo aprendían en casa. Su currículo básico sería como el de un niño pagano de su edad. Fue allí donde Pablo aprendió algunos rasgos de cartas, eventualmente, a escribir y, seguramente, a contar.

Los estudios secundarios comenzaban normalmente sobre los once años, cuando el niño era capaz de leer y escribir fácilmente. El núcleo de la educación helenista es la transmisión de todos los trabajos de los grandes escritores: Eurípides, Homero, Menandro y Demóstenes. Murphy O'Connor difiere de los argumentos presentados por Hengel acerca del silencio de Pablo a propósito de su formación²⁴, niega la existencia de cierta resistencia a los estudios helenistas por parte de los estudiantes judíos y añade que incluso algunos de los profesores podrían ser judíos.

b) Pablo y la retórica

Apoyándose en los testimonios de Estrabón sobre las escuelas de retórica y sobre la facilidad que dominaba entre los tarsios para improvisar al instante y sin descanso un tema dado, Murphy O'Connor avala los trabajos del historiador H.-I. Marrou²⁵ y se centra en el análisis de los estudios superiores que consistían en lecturas de un orador y aprendizaje con él del arte de la elocuencia.

²³ J. MURPHY O'CONNOR, *o. c.*, 46.

²⁴ J. MURPHY O'CONNOR, *o. c.*, 48, nt 113.

²⁵ H-I MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.

Tras describir la oratoria, se pregunta si se habría formado Pablo en estas técnicas concluyendo que su posición social argumenta que sí, pero que él mismo parece negarlo en 1Cor 1,17; 1Cor 2,4 y 2Cor 11,6. Entonces, ¿cómo valorar estos testimonios? Ni su valoración ni la de los corintios tienen peso, ya que, en 2Cor 10,10 se dirán adjetivos muy positivos de sus cartas: “impresionan” y “conmueven”, prueba de que su estilo se veía reforzado por una adecuada presentación como la de un escritor entrenado e instintivo.

Según explica Murphy O'Connor, Pablo hace una elección en 1Cor 2,2,5: “de modo que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder divino”. Pero, para hacer una elección es necesaria la alternativa. Pablo era consciente de que para proclamar el evangelio podía usar otra sabiduría. La retórica de Pablo sugiere una maestría y una seguridad diferentes a las aprendidas sin larga práctica y posiblemente largo estudio.

4.2.2 Ronald F. Hock y la educación grecorromana de Pablo

La tesis de Ronald F. Hock sobre la educación de Pablo en el mundo grecorromano²⁶ aporta una serie de elementos interesantes para nuestro estudio.

a) La educación grecorromana

Hock, apoyado en los trabajos del historiador H.-I. Marrou, se dedica al estudio de los elementos fundamentales de la educación grecorromana, haciendo un recorrido por cada una de las diferentes etapas. Este rico análisis de las escuelas primarias, secundarias y terciarias, explicadas detalladamente, nos sitúa ante el ambiente formativo de la época de Pablo en una ciudad grecorromana como Tarso. De la progresión por las diferentes etapas educativas y del currículo de cada una de ellas señalamos un elemento significativo: la educación grecorromana no es la simple adquisición de conocimiento sino que va acompañada de valores (ethos).

b) Rasgos de su educación visibles en sus cartas

Hock trata de identificar en las cartas de Pablo los rasgos característicos de cada una de las etapas educativas:

Si la escuela primaria se caracterizaba por aprender a leer y escribir, según Hock una muestra de estos rasgos es Gál 6,11. En la perícopa, Pablo se refiere a las grandes letras con que les escribe. Según el autor, estas letras indican el orgullo de una educación primaria que Pablo quiere poner de manifiesto²⁷. Otra característica de la escuela primaria era aprender máximas poéticas. Así, en 1Cor 15,33 Pablo cita una línea de

²⁶ R.F. HOCK, “Paul and Greco-Roman Education” en J. P. SAMPLEY (Ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg-London-New York 2003, 198-227.

²⁷ R. F. HOCK, *o. c.*, 208.

poesía atribuida a Eurípides o Menandro. Para Hock esta línea nos ayuda a sacar algunas conclusiones sobre la educación de Pablo. Las máximas populares eran las primeras sentencias que los estudiantes usaban cuando aprendían a leer y llegaban a las últimas partes de su currículo primario. Eurípides y Menandro eran dos de los principales autores utilizados en la educación griega²⁸.

Hock encuentra también evidencias del paso de Pablo por el currículo secundario; por ejemplo, su habilidad para citar e interpretar textos de la Septuaginta. En Pablo encontramos numerosas citas de la Septuaginta, al menos noventa, dando así muestras del currículo de secundaria y de su educación. Su familiaridad con la Septuaginta le permitió, además, citar pasajes oportunos que añadirían persuasión y gracia a sus argumentos.

En su tesis Hock constata que la impresión que dan las cartas y Hch es la de una persona que habría sido considerada y educada por lo menos en el currículo secundario, aunque las cartas demuestran que fue más allá de la secundaria y que recibió entrenamiento en composición y retórica; éste se recibía sólo en la educación terciaria²⁹. Por ello, es necesaria una profunda discusión sobre el conocimiento de Pablo de los *progymnasmata* y de las formas y reglas del discurso retórico y de la argumentación³⁰.

c) Otros textos paulinos relevantes

En el tercer apartado de su artículo, Hock continúa profundizando desde otros textos algunos rasgos que revelan la educación de Pablo; por ejemplo, señala cómo Pablo menciona actividades típicas del *gymnasium*: correr, ejercitarse (1Cor 9,24-27; Gál 2,2; Flp 2,16; 1Tim 6,12; 2Tim 4,7 y Tt 2,4); se ve desentrenado de la actividad retórica en comparación con sus interlocutores sofistas (2Cor 11,6); expresa su habilidad para escribir (2Cor 10,10); su educación sobrepasa a la de sus contemporáneos fariseos (Gál 1,14); usa el término *prographein* insinuando un *progymnasma* de los más avanzados llamado descripción (*ekphrasis*) o pintar en palabras (Gál 3,1); o usa el lenguaje metafórico (Gál 3,24-25).

4.2.3 La respuesta a Van Unnik de Andrie B. Du Toit

Por último, merece la pena que nos detengamos a exponer algunos detalles de la tesis de Andrie B. Du Toit, que en su artículo "A Tale of Two Cities: 'Tarsus or

²⁸ R. F. HOCK, *o. c.*, 208.

²⁹ R. F. HOCK, *o. c.*, 209.

³⁰ R. F. HOCK, *o. c.*, 209-210: Para Hock la carta a Filemón es un claro ejemplo de que Pablo conocía los *progymnasmata*, pues encontramos algunas convenciones epistolares. El argumento de la carta se desdobra; por un lado, vemos el tema temporal y, por otro, el fundamento ético. Se trata de un ejemplo claro de caracterización: Pablo anciano; Onésimo hijo; Filemón, generoso en el pasado, con autoridad sobre Onésimo, pero deudor de Pablo. Esta carta denota el conocimiento de Pablo de convenciones epistolares y delata una educación terciaria.

Jerusalem' Revisited",³¹ presenta una alternativa a lo que considera la tesis rupturista de Van Unnik³². Afirma Du Toit que a partir de la tesis de van Unnik hay dos caminos en la comprensión del Pablo precristiano. Por un lado, Bultmann lo sitúa en Tarso, considerando dudoso que hubiera alguna vez puesto el pie en Jerusalén; por otro lado, según la opinión de Van Unnik, Pablo tendría que ser considerado un ortodoxo, arameo hablante y judío criado en Jerusalén. Actualmente, el autor considera que esta disputa ha disminuido³³. La contribución de Du Toit al estado de la cuestión la podemos resumir en dos elementos: sus estudios sobre Hch 22,3 y las evidencias de las cartas paulinas.

a) La contribución de Hechos

El autor estudia desde tres métodos diferentes Hch 22,3, el texto más trabajado por van Unnik, llegando a las siguientes conclusiones:

Acercamiento lingüístico a Hch 22,3: Van Unnik concluía que Pablo habría ido a Jerusalén antes de los siete años; en cambio Du Toit afirma que el autor holandés no interpretó bien el término τροφή, ya que no distinguió entre "criarse" y "educarse"³⁴. Según Du Toit la interpretación de Hch 22,3 depende de dónde se establezca la cesura, antes o después de la mención de Gamaliel³⁵. Si este argumento se sostiene, habría que concluir que la formulación lucana de Hch 22,3 no exige que Pablo viniese a Jerusalén en su temprana infancia³⁶.

Acercamiento retórico a Hch 22,3: Desde la perspectiva retórica es importante el ambiente que Lucas quiere crear entre Pablo y sus interlocutores, prueba de ello es la

³¹ A.B. DU TOIT, "A Tale of Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited", *NTS* 46(2000), 375-402.

³² A.B. DU TOIT, *o. c.*, 375.

³³ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 376.

³⁴ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 378-382: El autor se centra en un estudio de textos donde τρέφω no tiene el significado al que se refiere van Unnik haciendo un recorrido desde Platón, Isócrates, Plutarco, Porfirio, Flavio José y Filón. Concluyendo que se trata de un término flexible, cuyo significado varía según el contexto. Convencionalmente, está enfocado a la fase inicial en casa; no obstante, en otras ocasiones era usado en grandes líneas, "amontonado" con παιδεία, o finalmente, cubriendo el entero proceso de educación.

³⁵ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 384-385: El esquema correcto sería:

1. Soy judío,
2. natural de Tarso de Cilicia,
3. aunque educado en esta ciudad, a los pies de Gamaliel,
4. instruido con toda exactitud en la ley de nuestros antepasados,
5. entusiasta de Dios como todos vosotros lo sois actualmente.

"Instruido" tiene que ser entendido aquí en sentido amplio, focalizando la atención en la educación recibida por Pablo a los pies de Gamaliel. El término, usado exclusivamente aquí, es explicado mejor como *paideia*. Las clases de Pablo bajo Gamaliel, primero y sobretodo, implican la instrucción "con toda exactitud en la ley de nuestros antepasados".

³⁶ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 385.

elaborada introducción que encontramos en Hch 21,40³⁷. El clímax del relato (el punto más alto donde se unen el que habla y la audiencia) lo encontramos cuando Pablo se reconoce como fariseo, haciendo ver que su paso a la causa de Jesús no es apostasía sino un acto de obediencia al mismo Dios.

La fuerte inclinación de Lucas hacia Jerusalén cuando presenta la fórmula triádica, obviamente, está condicionada por la retórica; por tanto, sus conclusiones históricas deberían ser evaluadas con ciertas reservas. No obstante, señala Du Toit, es interesante que Lucas persista en sus referencias a Tarso, ya que le hubiera gustado más unir a Pablo totalmente a Palestina, presentándolo como un “judío auténtico” (Urjude). Esta insistencia, aunque mínima, está en línea con los relatos de Hechos que, en otra parte, dibujan a Pablo como proveniente de Tarso.

Acercamiento narratológico a Hch 22,3: uno de los recursos de Lucas es caracterizar a Pablo como modelo del judío religioso que comprendió la Cristiandad no como rechazo, sino como la prolongación y el cumplimiento de la tradición farisea; este cambio representa la esencia de la auténtica tradición farisea. Pablo es la viva representación de que el cristianismo no es ruptura con el judaísmo sino la culminación de sus legítimas inquietudes³⁸.

Que Lucas haga referencias a Tarso indica que él estaba aceptando una tradición que él también reflejó en otra parte en Hch. De este modo, las referencias de Pablo entre su pueblo, son necesarias retóricamente y narrativamente, pero al mismo tiempo revelan una tradición que conecta parte de la juventud de Pablo –la redacción sugeriría una parte sustancial- con Tarso.

En conclusión, Pablo sería un tarsiano en el sentido de que, durante sus estudios en Jerusalén, todavía conservaba Tarso como su domicilio real. Si no, teniendo en cuenta los datos de Pablo y sus contactos con Cilicia, y leyendo Gál 1,21-2,1, ¿qué sentido tiene que Pablo vuelva allá?

b) La contribución de las cartas

Como constataron otros estudiosos las evidencias revelan que, por sus cartas, nunca hubiéramos sabido de dónde procede Pablo. En Flp 3,5-6; Gál 1,13-14 y 2Cor 11,22, Pablo dice que en su pasado era judío; incluso en 2Cor 11,22 se define “hebreo”, en contraste con “helenista”, indicando que su familia pertenecía a los más conservadores. Esto explica el porqué pero no el cuándo fue Pablo a Jerusalén. La pregunta sigue abierta, no sabemos si su familia habló arameo, pero el arameo que él hablaba podría haber sido el resultado de su primera estancia en Jerusalén.

³⁷ Según Du Toit se trata de “un juego retórico universalmente aplicado por predicadores de todo calibre”, A.B. Du Torr, *o. c.*, 385.

³⁸ Sobre el relato lucano las conclusiones de Du Toit son contundentes, Cf A.B. Du Torr, *o. c.*, 387-388.

El vocabulario de Pablo es menos extenso que el de otros escritores hebreos pero que, a diferencia de cuanto pensaban Van Unnik y Norden³⁹, su uso del griego de la koiné era totalmente efectivo y, al mismo tiempo, causaba impresión. Las cartas de Pablo están cuidadosamente compuestas. El apóstol usa el protocolo de escritura epistolar de un escritor consciente de lo que hace⁴⁰; no escribe traduciendo al griego –como afirmaba van Unnik–, Pablo estaba pensando en griego⁴¹.

¿Cuándo y dónde adquirió su competencia en griego? Aunque el periodo después de su conversión no puede ser descartado completamente, Pablo muestra tal facilidad con el griego, que es más convincente creer que adquirió sus bases griegas durante su infancia en Tarso en el primer y segundo nivel de la escuela.

Si nos centramos en el mundo ideológico y conceptual de Pablo, es indiscutible que cita el Antiguo Testamento de la versión de los LXX, aunque sorprende la frecuencia con que adapta la redacción del texto bíblico. En este tema Du Toit es implacable: sostener que tuvo contacto con la Biblia griega sólo después de su conversión es una solución de emergencia⁴².

Du Toit se muestra partidario de afirmar que Pablo estaba influenciado directa o indirectamente por las tradiciones filosóficas helenistas contemporáneas. El lugar más apropiado para haber adquirido estas tradiciones es Tarso, ciudad famosa y floreciente por su vida literaria y filosófica⁴³. El periodo de la postconversión de Pablo, ciertamente, habría profundizado este conocimiento inicial.

Hay otros aspectos a favor de Tarso: Pablo vio en Tarso aspectos positivos en los no judíos, se abrió al mundo romano y adquirió una visión más universal del mundo. En el ámbito humano, el domicilio de Tarso hace más comprensibles sus actitudes posteriores.

4.2.4 *A modo de síntesis*

Podemos extraer de estos autores algunos elementos significativos de esta perspectiva.

³⁹ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 393. Cf. también E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert bis in die Zeit der Renaissance* 2 Stuttgart: Teubner, 1958, 502.509.

⁴⁰ A.B. DU TOIT, 397. Du Toit señala otros elementos importantes: la sustitución en el saludo que es un cambio maestro, la versatilidad estilística, el uso de “eschematas”, la antítesis (ej. Rom 2,7-10), paréntesis, elipses, asíndeton, anacolutos, clímax, *correctio*, tropos como la hipérbolē, osímoron, metáforas, etc. Por ello, queda claro que Pablo estaba bien informado de los diferentes recursos retóricos y podía aplicarlos efectivamente.

En 2Cor 11,6, Pablo se refiere de manera sarcástica a la burla de sus opositores. Los juicios negativos sobre la competencia de Pablo en griego no están bien fundamentados. Su “retórica del corazón” encuentra en la misma proporción expresiones lingüísticas.

⁴¹ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 397.

⁴² A.B. DU TOIT, *o. c.*, 399.

⁴³ A.B. DU TOIT, *o. c.*, 400.

a) Pablo, un judío de la diáspora. Como principio general podemos señalar que, teniendo pocos datos de esta etapa de la vida de Pablo, hemos de pensar en lo normal, en que su educación inicial fue en Tarso y los contenidos que recibió fueron los mismos que recibía un niño judío de su época que se encontraba en la diáspora.

b) La educación grecorromana. Las cartas nos revelan mucho sobre los conocimientos literarios de Pablo; es fundamental contrastar lo que encontramos en las cartas con estudios históricos que nos ayuden a conocer los currículos educacionales grecorromanos y judíos de la época.

c) Revalorizar Tarso. La ciudad natal de Pablo no es un lugar de paso en la vida del apóstol. Allí comenzó su formación que desarrollaría posteriormente en Jerusalén.

d) Superar el debate. Es importante promover una reflexión que se encamine a reconocer la importancia de las dos ciudades, Tarso y Jerusalén, y el lugar que ocuparon los dos mundos culturales en la educación del apóstol.

5. Pablo, síntesis de culturas

Nuestro recorrido por estas dos perspectivas nos lleva a constatar que la diferencia esencial entre ambas no es únicamente el desacuerdo sobre los datos de la infancia de Pablo, sino que las conclusiones que se derivan de éste condicionan la forma de leer y de interpretar sus escritos.

Un claro ejemplo lo acabamos de ver en el intento de Du Toit por unificar estas dos corrientes, que se ve frustrado por su excesivo celo en defender la formación helénica del apóstol, si bien, en la introducción y en la conclusión de su artículo, manifiesta su intención de superar esta dicotomía. Actualmente, mirando los datos que poseemos, según nuestra opinión es necesario apostar por la integración de estas dos corrientes de pensamiento que históricamente han presentado la formación del Pablo en Tarso o Jerusalén como lugares geográficos culturalmente opuestos.

5.1 *Cambio de paradigma: pasar de Tarso “o” Jerusalén a Tarso “y” Jerusalén*

Para una mayor comprensión de Pablo y de sus escritos es necesario cambiar la perspectiva del debate; en consecuencia, es preciso integrar la educación de Tarso con la de Jerusalén y viceversa, sin excluir elementos que no nos convenzan. Estas dos ciudades constituyen la simbólica de dos mundos culturales contemporáneos: el mundo grecorromano y el mundo judío; por eso, el debate no se debe orientar a la búsqueda de datos que promuevan la oposición o el distanciamiento entre ambas formaciones. Tampoco se ha de centrar la atención en torno a la duración de la estancia del apóstol en ambas ciudades, sino que, más bien, se ha de encaminar al análisis, la interpretación y la integración de los datos judíos y griegos que los textos nos ofrecen y que nos invitan a una lectura más armónica de ambas perspectivas.

Los datos paulinos y lucanos indican Tarso y Jerusalén como enclaves de la infancia, adolescencia y formación del apóstol; de modo que, como señalamos precedentemente, para adentrarnos en el mundo literario de Pablo es necesario que tengamos en cuenta ambos mundos culturales.

Ciertamente los datos nos dicen cómo se autodefine Pablo, pero también dejan entrever elementos de su vida que él no ha revelado; de este modo, queda claro que la pluma habla del autor y, en consecuencia, si tenemos presentes los estudios sobre la educación de Pablo de los que disponemos, es más adecuado que nos preguntemos si realmente Pablo fue un hombre de dos culturas o de una cultura que unifica judaísmo y helenismo⁴⁴.

5.2 La diáspora judía en Tarso

Los actuales estudios históricos no nos permiten ser tan ingenuos como para pensar que Pablo vivió, en un ambiente cultural grecorromano, impermeabilizado ante su influjo, exclusivamente educado en sus orígenes hebreos, en una especie de gueto fariseo. De la misma manera, los testimonios nos obligan a rechazar lo contrario; es decir, era impensable en el siglo primero que un judío con las características de Pablo cancelara sus raíces y viviese ajeno a ellas; de hecho, Pablo no lo hizo así.

Salvaguardando la propia identidad religiosa, los judíos en la diáspora asumieron las categorías lingüísticas y aprovecharon el conocimiento de filosofías y retóricas, no tanto porque las estudiaran concienzudamente, sino fundamentalmente por dos razones: por un lado, para presentar de manera apologética el mensaje de la ley al mundo helenista y, por otro, porque el mundo en el que se movían estaba plagado de dichos, expresiones y formas culturales que entraron en sus vidas simplemente desde el ambiente cotidiano. “Conoce a tu enemigo y pelea con sus propias armas” ha sido, señala Murphy O’Connor⁴⁵, el principio fundamental de la apologética judía. Como una muestra más de la biculturalidad en la que cotidianamente vivían los judíos de la diáspora, recogen algunos autores el conocido binomio lingüístico: arameo en casa, griego en el mercado.

Que Pablo, en una etapa posterior a su educación, quizá durante su estancia en Jerusalén, radicalizase sus sentimientos religiosos⁴⁶, no nos impide pensar que su apertura mental al mundo que le rodeaba en la infancia fuera configurando sus conocimientos.

⁴⁴ En torno a este tema véase la tesis de M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem: La Double Culture de l’Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, Roma 2003. Para el autor, Pablo recibe la mayor parte de su educación en Jerusalén, lo que no excluye su formación retórica greca-clásica helenista en su cultura y pensamiento, por eso, se pregunta si estamos ante un hombre de dos culturas o de una cultura que unifica judaísmo y helenismo.

⁴⁵ J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul, A Critical Life*, Oxford-New York 1996, 46.

⁴⁶ Cf. J. J., BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso: una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997), 88: “Pasó ciertamente sus primeros años en la diáspora, pero luego debió volver a Palestina para unirse a la comunidad de los fariseos, pues no consta que hubiera grupos de fariseos en la diáspora.”

Hoy en día encontramos grandes dificultades para conocer la educación de un fariseo de la diáspora en Asia Menor; no obstante, no podemos dejar de mencionar alguno de los estudios dedicados a la investigación sobre la integración del pueblo judío en la diáspora; en uno de los más recientes, E. S. Gruen indica cómo los judíos en la diáspora no ocultaban sus peculiaridades –a nivel de creencias y prácticas- frente a sus paisanos gentiles, antes bien, las destacaban, concluyendo que no se atreve a hablar de fusión en el mundo mediterráneo⁴⁷.

Con “no hablar de fusión” el autor entiende la poca aceptación que había entre los judíos para participar en ciertos acontecimientos sociales paganos. Esta información que nos proporciona Gruen nos ayuda a considerar a Pablo en un ambiente helenista: fiel a sus creencias y prácticas religiosas, y, a su vez, conocedor de la lengua de sus paisanos.

La lengua es signo de integración, no sólo porque es necesaria para la comunicación sino también porque estructura la elaboración de los conceptos; al respecto, argumenta Murphy O'Connor sobre la realidad lingüística de la época que: pocos judíos en la diáspora conocían el hebreo y pocos judíos en Palestina podían escribir griego⁴⁸. Esta afirmación, que también recogen otros autores, hace temblar los fundamentos de la tesis de Hengel sobre la Jerusalén griega, y nos da un elemento para valorar los conocimientos de Pablo. Si cuanto refieren estos estudiosos es así, nos encontramos ante una persona medianamente formada, quizá no de una excesiva erudición, pero sí capaz de adaptarse a los dos universos culturales, de hacerlos compatibles y de expresarse en ellos.

De la misma manera, hemos de tener presentes los datos históricos que se refieren a Tarso, encrucijada de caminos entre Siria y Asia Menor, capital de Cilicia, ciudad cuajada de historia y cultura. El rico testimonio del historiador Estrabón en su *Geografía* habla de una ciudad eminentemente cultural, un lugar en el que la educación ciertamente no pasaba inadvertida⁴⁹.

La tesis que sostiene que Pablo frecuentó los grandes centros culturales que menciona Estrabón y que en ellos adquirió todo tipo de recursos literarios es cuestionable pues su estilo no es altamente refinado; no obstante, el simple hecho de que el mundo que le rodeaba fuera éste no lo podemos dejar pasar. Pablo vivió inmerso en su

⁴⁷ E.S. GRUEN, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, London 2002, 84-ss.

⁴⁸ J. MURPHY-O'CONNOR, *o. c.*, 36; Cf. también B., WITHERINGTON, *The Paul Quest. The Renewed Search for the Jew of Tarsos*, Illinois 1998. El autor afirma que Pablo pertenece al 5% de las personas que tiene una educación.

⁴⁹ ESTRABÓN, *Geografía*, Madrid 1998, L XIV, 13: “Tan grande llegó a ser la dedicación de los hombres de allí a la filosofía y a toda la educación restante en general, que han superado a Atenas, Alejandría y cualquier otro lugar que pueda nombrarse en el que haya habido escuelas y sedes de filósofos. Se distingue hasta tal punto que allí los deseos de aprender son todos nativos, pues los extranjeros no se quedan a vivir ahí fácilmente y ni siquiera los mismo nativos lo hacen, sino que terminan su educación en el extranjero, y una vez que han terminado se quedan con gusto a vivir fuera, siendo pocos los que vuelven”

contexto cultural, allí adquirió sus conocimientos y adoptó las formas del ambiente, pues no hay duda de que Pablo "...es un hombre de ciudad, lo delata su lenguaje, su mundo simbólico es urbano"⁵⁰.

5.3 Pablo judío, conocedor del helenismo

Cuando nos preguntamos sobre la identidad del autor de las cartas nos encontramos con un judío orgulloso de serlo, que enumera sus privilegios y que asume su pasado fariseo y su formación judía; pero también topamos con un hombre de un nivel cultural medio que se expresa en griego y que, en ocasiones, utiliza categorías pertenecientes al mundo helenista.

En su predicación, Pablo no es extraño al mundo helenista de sus oyentes y, si bien es cierto que esto no implica necesariamente su asimilación cultural de este mundo, sí requiere el conocimiento del imaginario de sus oyentes.

Entonces, ¿podemos deducir que Pablo tuvo una buena formación helenística? J. J. Bartolomé destaca algunos elementos basilares de esta hipótesis; tales como: "la utilización que hace de la versión griega de la Biblia, el influjo que revela su estilo de argumentar, su dominio del griego literario y su familiaridad con conceptos tomados de la política, de la literatura y de la filosofía griega....una sólida formación griega"⁵¹.

Siendo claros los datos que proporciona Bartolomé todos estos elementos reflejan un conocimiento del rico mundo helenista y no implican necesariamente, como refería Gruen, un abandono de las propias creencias tradicionales; no obstante, nos parece muy atrevido afirmar con B. Witherington que el apóstol hubiera adquirido una maestría en retórica, prefiriendo el estilo deliberativo.

5.4 Pablo y la sabiduría humana

Merece la pena que nos detengamos muy brevemente a preguntarnos sobre el porqué de lo que algunos autores⁵² consideran el rechazo de Pablo de la sabiduría griega.

⁵⁰ J. J., BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso: una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*, Madrid 1997, 86.

⁵¹ J. J., BARTOLOMÉ, *o.c.*, 85-86. Al respecto, ver también: G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca 1989, 36: "De todas formas, no parece correcto separar a Pablo del judaísmo de la diáspora griega, no solo por motivos relativos al registro oficial, sino también para explicar su identidad histórico-cultural. Testimonio de ello es la lengua helenista que él utiliza con desenvoltura y maestría, el uso privilegiado de la biblia del pueblo israelita en su traducción griega, su oposición al movimiento de Jesús dirigido contra los helenistas (judeo-cristianos de la diáspora que hablaban en griego), su inserción en el cristianismo de cuño judeo-helenista de las ciudades de Damasco, Tarso y Antioquia de Siria".

⁵² Cf. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* Edinburgh 1996, 367.

Reiteradamente se ha puesto de manifiesto que es el mismo Pablo en 1Cor 2,2.5 quien reconoce su incapacidad para expresarse con sabiduría humana: “de modo que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder divino”. Con relación a este tema, como hemos visto, Murphy O’Connor plantea que se trata de un texto que explica la elección de Pablo ante la alternativa de usar o no el lenguaje retórico.

Según nuestra opinión la respuesta está en el contexto de la perícopa. Ciertamente, esta cita fuera de su contexto puede ser interpretada como la imposibilidad del apóstol de expresarse en un lenguaje elevado o, si se quiere retórico, por falta de recursos. No obstante, situando la cita en su contexto narrativo, podemos ver que lo que le precede es la problemática de los partidos en la comunidad de Corinto y la sabiduría de la cruz (1,10-31), y lo que sigue es la sabiduría del espíritu (2,10-16). El contexto nos indica que, aunque Pablo hubiera asistido a los estudios retóricos superiores y fuera un erudito, sería ilógico que se pusiera a enumerar su currículum de estudios cuando lo que trata de exponer es precisamente lo contrario, esto es, que la sabiduría divina excede todo conocimiento humano. Es este un claro ejemplo de que Pablo, en sus escritos, no descubre los recursos con los que se expresa y que la literalidad no refleja la realidad biográfica del apóstol.

6. Conclusión

Podemos constatar en los escritos de Pablo elementos que hablan de una persona ciertamente formada, que se dirige a lectores que pertenecen a ambas culturas, que habla a dos mundos que conoce bien y que es capaz de integrar en sus escritos recursos y conceptos de ambos horizontes culturales.

En ocasiones nos encontraremos con un griego cultivado y en otras, con un judío orgulloso de serlo; negar alguna de estas dos evidencias es adaptar el mundo de Pablo a nuestras expectativas, pues Pablo es la síntesis de la integración de ambas culturas y rescata en su persona lo más rico de cada una de ellas. De modo que podemos concluir con Du Toit que Tarso era para Pablo casa cultural y sociológica, aunque recibió allí sus primeras impresiones religiosas;...Jerusalén es su casa religiosa y teológica.

“ARRUPE Y LA JUSTICIA”

EN SUS MANIFESTACIONES HACIA FUERA DE LA COMPAÑÍA (I)

Matías García SJ

Sumario: El P. Matías García nos ofrece en este artículo un nuevo trabajo sobre Pedro Arrupe, Prepósito General de la Compañía de Jesús de cuyo nacimiento se cumplieron cien años en 2007. En este nuevo estudio, el P. Matías recoge lo que él considera las aportaciones de Arrupe sobre la Justicia en sus intervenciones hacia fuera de la Compañía. El trabajo tiene un elemento de novedad bien interesante por cuanto se fija, precisamente, no en lo que Arrupe dijo a la Compañía sino en lo que dijo en entrevistas de prensa, en alocuciones a los antiguos alumnos, en sus intervenciones en los sínodos... Además, el lector de este artículo podrá entrar en contacto más directo con las ideas y el sentir de Arrupe gracias a los textos directos seleccionados por el autor.

Summary: In this article Fr. Matías García offers us a new study about Pedro Arrupe, former Superior General of the Society of Jesus, whose first centennial from his birth was celebrated last year. Fr. Matías in this new work picks up what he thinks is Arrupe's contribution to the theme of Justice: it features what Arrupe said in interviews given not to his fellow Jesuits, but to the press, to group of alumni and in his interventions in the Synods. Besides, readers of this article will be able to get in touch with the ideas and feelings of Fr. Arrupe, because there is a rich variety of texts from the original speeches widely selected by the author.

Palabras clave: pontificia comisión bíblica, magisterio.

Key words: Justice, political dimension of the apostolate, social action, evangelization.

1. Introducción

En el libro *Pedro Arrupe, General de la Compañía. Nueva aportaciones a su biografía*, aparece ya una colaboración mía, bajo el título “Arrupe y la justicia”¹. Cuando nos pidieron los trabajos, hacia comienzos de 2003, a casi todos los co-autores nos pusieron la limitación de no pasar de 30 páginas. En mi caso, atendida la magnitud del material que debía ser tenido en consideración, me obligué a dos dolorosas decisiones. En primer lugar, a limitarme a considerar, casi sin excepción, la producción de Arrupe dirigida di-

¹ G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Bilbao 2007, 753-791.

rectamente a la Compañía, prescindiendo de todo el resto². En segundo lugar, a reducir a un mínimo el material seleccionado y, sobre todo, a ser muy parco en la descripción de ese material, teniéndome que contentar, en algunos casos, con una pura referencia bibliográfica.

Al pedirme *Proyección* este nuevo trabajo, creí que se me presentaba la ocasión de evitar y compensar las dos deficiencias advertidas en el anterior. Ante todo, al poder dedicar este nuevo estudio a las aportaciones de Arrupe sobre la Justicia en sus intervenciones hacia fuera de la Compañía. Lo cual confiere además a este trabajo una importancia añadida, ya que, no sólo la mía, sino la casi totalidad de las colaboraciones del libro citado se limitan a analizar el material de Arrupe dirigido a los jesuitas³. En segundo lugar, al tener ahora la posibilidad de poner al lector en un contacto más directo con las ideas y el sentir de Arrupe, por medio de descripciones algo más detalladas de sus diversas intervenciones e incluso con frecuentes citas de sus mismas palabras.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, las características del presente estudio son las siguientes:

Como indica el mismo título, este nuevo estudio pretende examinar la contribución del P. Arrupe al tema de la justicia en el mundo, en sus actuaciones hacia fuera de la Compañía. De ellas he seleccionado aproximadamente unas 80, que casi llegan a un centenar, si contamos sus intervenciones en el Concilio Vaticano II y en seis Asambleas del Sínodo de los Obispos. A estas últimas aludiremos brevemente en las introducciones a cada uno de los cuatro periodos en que dividimos nuestra exposición.

Aunque en este trabajo dejamos fuera de nuestra directa consideración tanto la vida interna de la Compañía, como sus relaciones con la Santa Sede (cuestiones que, en cambio, han sido muy tenidas en cuenta en mi colaboración en el libro ya citado), es claro que no podemos prescindir aquí de toda referencia a ellas, ya que constituyen el marco privilegiado para la comprensión de todo lo demás. Lo haremos al iniciar cada uno de los cuatro periodos de que hablamos a continuación⁴.

Lo dicho en el párrafo anterior ha condicionado la división que he elegido para el presente trabajo. Prescindiendo de esta introducción general y de un breve epílogo, distingo en él dos partes principales: la primera, contenida en este artículo, abarca desde

² Lo digo así en la introducción a mi colaboración (759), publicada en la *o.c.*: “ha habido que renunciar, por motivos de espacio, a casi toda referencia a la labor de Arrupe en ambientes de fuera de la Compañía, en especial, los antiguos alumnos, los religiosos y el público en general”.

³ La únicas excepciones son las colaboraciones de M. ARRANZ, “Contactos con la Iglesia Ortodoxa rusa” y de M. ALCALÁ, “Pedro Arrupe y la vida religiosa del postconcilio” en: *o.c.*, 621-634 y 669-709, respectivamente.

⁴ En el libro en colaboración ya citado (nota 1) tratan de dichas relaciones las colaboraciones de U. VALERO, “Al frente de la Compañía: la Congregación 31” (en referencia a dicha CG); A. ÁLVAREZ BOLADO, “La Congregación General 31” (en referencia a ésta otra CG); G. LA BELLA, “La crisis del cambio” (más directamente, aunque sólo hasta la conclusión de la CG 32); M. ALCALÁ, “La dimisión de Arrupe” (durante los tiempos de Juan Pablo II), 139-249, 251-355, 841-911 y 913-955, respectivamente.

el comienzo de la Congregación General 31 (8-V-65) con el nombramiento de Arrupe como General de la Compañía (22-V-65) hasta el comienzo de la CG 32 (1-XII-75); la segunda, parte, de pronta edición, abarca desde esa fecha a la de la trombosis cerebral que motivó su incapacidad (7-VIII-1981).

Pero cada una de esas dos grandes partes las subdividimos a su vez por las fechas de comienzo de las Congregaciones de Procuradores 65^a (27-IX-70) y 66^a (27-IX-78). De esa forma, la vida entera de Arrupe como General queda enmarcada, incluso en lo que toca a su proyección hacia fuera de la Compañía, en cuatro periodos de unos 4 o 5 años cada uno, salvo el último que no llegó a 3 (65-70-74-78-81).

En cada uno de esos cuatro periodos, analizamos luego separadamente las intervenciones de Arrupe sobre la justicia, dirigidas respectivamente:

- a) A los Medios de Comunicación Social (M.C.S);
- b) Al público en general, en escritos o conferencias;
- c) A los Antiguos Alumnos (A.A.) de la Compañía de Jesús;
- d) A los religiosos y religiosas.

Normalmente citamos y reproducimos los textos de Arrupe, tomándolos de algunas de las 13 recopilaciones en español que indicamos en nota⁵ o, en el caso de faltar en ellas, de otras 8 recopilaciones en diversas lenguas⁶. Al citarlas en adelante, sólo indicaremos el título de la obra y las páginas respectivas, omitiendo el autor, la editorial y el año de edición (que ya constan en las notas 5 y 6).

⁵ Por orden de aparición son las siguientes: "El padre Arrupe en Colombia", Agosto-Septiembre 1968, Bogotá 1969 [sobre su visita a Colombia en 1968]; P. ARRUPE, *Nuestra vida consagrada*; ID., *Ante un mundo en cambio*; ID., *Escala en España*, los tres en Apostolado de la Prensa, Madrid y en Hechos y Dichos, Zaragoza 1972 [respectivamente, sobre la vida religiosa, la problemática del mundo actual y la visita a España en mayo de 1970]; P. ARRUPE, *La vida religiosa ante un reto histórico* e ID., *Hambre de pan y evangelio*, Santander 1978 [sobre la vida religiosa y sobre las necesidades del mundo]; P. ARRUPE S.I., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981 [sobre el jesuita, hoy]; P. ARRUPE S.I., *En Él solo ... la esperanza*, Bilbao 1982 [sobre el Corazón de Jesús]; P. ARRUPE S.I., *Hombres para los demás*, Barcelona 1983 [sobre los A.A.]; P. M. LAMET, *Arrupe. Una explosión en la Iglesia*, Madrid 1989 [con las confidencias de Arrupe al autor en 1983]; N. ALCOVER, *Pedro Arrupe, memoria siempre viva*, Bilbao 2001 [con una versión algo diferente de las mismas confidencias a Lamet y otros textos de Arrupe]; P. ARRUPE S.I., *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios Espirituales* (1965), Bilbao 2002; y P. ARRUPE, S.I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao 2002 [con una amplísima recopilación de sus escritos más significativos].

⁶ *Conferentiae. Homiliae, Colloquia 1970*, Quaderni "CIS", CIS Roma 1971; *Conferentiae. Homiliae, Colloquia 1971*, Id. id. 1972; *Dossier "ARRUPE 1965-1972"*, CIS, Roma 1972; *Conferentiae. Homiliae, Colloquia 1972*, Quaderni "CIS", Roma 1974; *A planet to heal*, Rome 1975; *Leadership for service. The visit of Father Pedro Arrupe to the Philippines and Thailand. Juli 24 - August 7, 1981*, Manila 1983; P. ARRUPE, *Itinerario di un gesuita. Colloqui con Jean-Claude Dietsch, S.I.*, Roma 1983, P. ARRUPE, *Écrits pour évangéliser, présentés pour Jean-Yves Calvez*, Paris 1985.

2. Desde la Congregación General 31 (7-V-65) hasta la Congregación General 32 (2-XII-74)

La CG 31 no fue todavía la Congregación del “*servicio a la fe y la promoción de la justicia*”, sino -en un nivel previo y de mayor profundidad- la Congregación de la “*renovación acomodada*”, es decir, de la renovación por medio de una profunda vuelta a las fuentes (el Evangelio y el carisma fundacional de la Compañía) y, precisamente por eso, por medio también de la búsqueda de una respuesta, radical y actualizada, a las necesidades del mundo (el *aggiornamento* pedido por el Concilio)⁷. Sin embargo, hacia fines de la CG 31, advirtió Arrupe que todo ello ya apuntaba a lo que luego fue la CG 32⁸.

2.1 Hasta el comienzo de la 65ª Congregación de Procuradores (17-IX-70).

El quinquenio que corre entre 1965 y 1970 es todavía el tiempo de finales del Vaticano II (con la constitución *Gaudium et Spes*) y del inmediato post-concilio. La primera parte de la CG 31 (4-V/6-VII-65) se celebró un par de meses antes del último periodo del Concilio (14-IX/8-XII-65) y su segunda mitad (8-IX/17-XI-66) casi un año después de terminado.

Es también el tiempo de un Pablo VI que, en su primera alocución a la CG 31 (7-V-65), ve en los jesuitas a los hombres que la Iglesia “*necesita*” para la puesta en ejecución de los decretos del Concilio⁹, pero que poco después, al concluir dicha Congregación (16-XI-66), les hace ya estas dos inquietantes preguntas, en el marco solemne de la Capilla Sixtina: la de si ellos quieren ser todavía para la Iglesia lo que siempre fueron y, por consiguiente, la de si la Iglesia puede seguir confiando en ellos. Verdad es que a ambas preguntas respondió enseguida el mismo Papa de forma positiva¹⁰.

¿Qué había ocurrido en tan corto espacio de tiempo para explicar esas dudas del Pablo VI? No es este el lugar para contestar en detalle a esa inquietante cuestión. Digamos sólo que, entre otras concausas, hay que mencionar la oposición que ya se había iniciado de forma organizada contra Arrupe en el mismo seno de la Compañía, a partir de un comunicado hecho en Loyola por el grupo “de la fidelidad” (20-VIII-65). Tampoco es éste el lugar para detallar las peripecias de esa oposición (especialmente aguda en España) que en 1968 culminó en la propuesta (apoyada luego por un amplio sector del episcopado

⁷ Cf. U. VALERO, “Al frente de la Compañía: la Congregación 31”, en G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 139-249.

⁸ Cf. mi colaboración en: G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 764 y nota 27.

⁹ Congregación General XXXI, Documentos, Hechos y Dichos, Zaragoza 1966, 13, nn. 10-11: “*La Iglesia os reconoce como hijos muy adictos, os ama [...], os honra y [...] os reverencia*” y, sobre todo, que “*ahora, cuando los Decretos del Concilio [...] abren amplísimos campos y formas de apostolado, la Santa Iglesia [...] necesita de vuestra santidad, de vuestra ciencia, de vuestros conocimientos prácticos y de vuestro empuje*”.

¹⁰ *Ibid*, 396-400.

español) de dividir el gobierno de la Compañía¹¹. Finalmente Pablo VI resolvió la cuestión en sentido negativo en 1970, aunque recomendando al General un gobierno prudente y enérgico (26-III-70). Poco después tuvo lugar, del 2 al 19 de mayo, la visita de Arrupe a España, en la que -curiosamente- los que ahora le mostraron más netamente su rechazo fueron sectores de un signo opuesto (concretamente, algunos grupos de Misión Obrera). Pero, con todo ello, ya estamos en vísperas de la 65ª Congregación de Procuradores.

En otro orden de cosas, durante este quinquenio, Arrupe y la Compañía recibieron importantes estímulos positivos de diversas instancias de la Iglesia, en la cuestión de la promoción de la justicia. Los principales fueron éstos: la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (26-III-67) y las tres grandes Asambleas eclesiales de América Latina (Medellín en 1968), África (Kampala en 1969) y Asia (Manila en 1970), con asistencia a todas ellas del Papa (en la de Medellín también estuvo Arrupe), cuyas deliberaciones proporcionarían más adelante el material para el Sínodo de la Justicia en 1971.

Finalmente, en lo que toca a las intervenciones de Arrupe en el Concilio y en las Asambleas del Sínodo de los Obispos, recordemos ante todo que Arrupe fue elegido General muy poco antes (22-V-65) del último periodo de sesiones conciliares (14-IX/8-XII-65) y que por tanto sólo pudo participar como Padre Conciliar en ese último periodo. Tuvo en él dos intervenciones: una sobre el *Ateísmo* (27-IX) y otra sobre *El misionero en la situación actual del mundo* (12-X)¹², además de una conferencia sobre *El problema de la cultura* (20-X) en la Oficina de Prensa del Concilio¹³. No creemos necesario examinar aquí la relación de dichas temáticas, tal como Arrupe las enfocó, con la cuestión de la promoción de la justicia.

Unos dos años más adelante, los Generales de los institutos religiosos masculinos (unos 200) lo eligieron (27-VII-67) Presidente de la Unión de Superiores Generales (USG) y lo reelegirán luego ininterrumpidamente para dicho cargo (en 1969, 1971, 1976 y 1979) hasta que la enfermedad lo dejó impedido en 1981. Algo más tarde se constituyó además la Unión Internacional de Superiores Generales (unas 2000), a las que también se extendió su influjo. Como lógica consecuencia de todo ello, tomó parte en todas las Asambleas Ordinarias y Extraordinarias del Sínodo de los Obispos y en todas ellas tuvo varias intervenciones, algunas de las cuales fueron pronunciadas en nombre de la USG. Tomó parte igualmente en otras importantes reuniones eclesiales, como la II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebradas respectivamente en Medellín (1968) y Puebla (1979). También fue designado por el Papa miembro de la Congregación para los Religiosos (1968-73) y, posteriormente, lo sería de la de Evangelización de los Pueblos (desde 1975).

¹¹ Además de lo ya indicado en la nota 5, para esto y lo que sigue hasta 1970, véase M. ALCALÁ, Gozo y martirio en España (1965-1970) en: M. ALCALÁ ET AL., *Pedro Arrupe. Así lo vieron*, Santander 1986, 85-101.

¹² P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 337-342; 369-375.

¹³ P. ARRUPE, *Écrits pour évangéliser*. Cf. además mi citada colaboración, en: G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, nota 23.

Durante el periodo que ahora estamos ambientando (1965-1070), Arrupe asistió a la 1ª Asamblea Ordinaria del Sínodo (29-IX/28-X-67), que versó sobre la aplicación de la reforma conciliar y a la 1ª Extraordinaria (11/28-X-69), que abordó el tema de las relaciones de las Conferencias Episcopales entre sí y con la Sede Apostólica. En la Ordinaria de 1967 intervino en dos ocasiones: una en la discusión sobre “cuestiones doctrinales” y otra en la que versó sobre la “renovación de los seminarios”. En la Asamblea Extraordinaria de 1969 tuvo también dos intervenciones: una (el 22-X-69) sobre la importancia del contacto personal en el ejercicio de la autoridad, en la que aplicó dicho principio al mismo papa y aludió a la falta de claridad que a veces se da en los contactos con la curia; y otra, sobre la colaboración de los religiosos con las CC. EE., en la que insistió en la necesidad de respetar su propio carisma y consultarlos. En esta última Asamblea, Arrupe fue además elegido para formar parte de la comisión redactora del *Mensaje al clero*¹⁴.

2.1.1 Arrupe ante los Medios de Comunicación Social

Sólo dos días después de su elección para Prepósito General de la Compañía por la CG 31 (22-V-65), Arrupe concedió a la RAI su primera conferencia de prensa (24-V), en la que, entre otras cosas, afirmó lo siguiente:

“Si por progresista se entiende aquel que combate las grandes injusticias sociales existentes en todas partes del mundo, pero sobre todo en los países en vías de desarrollo, nosotros estamos con ellos en la línea de las grandes encíclicas. No podemos ignorar las desigualdades existentes en las ciudades y en los campos, donde los trabajadores que dan de comer a las gentes mueren después por falta de solidaridad”¹⁵.

Hacia fines del mismo año y una vez terminado el Concilio¹⁶, concedió otra entrevista a la revista *Realités* de París (12 ?-XII-65) en la que, entre las más importantes actividades de la Compañía enumeró la de “*estudiar las cuestiones sociales y difundir la enseñanza de la Iglesia en ese campo*”¹⁷.

Al año siguiente y aludiendo, al parecer, a las preocupadas preguntas del Papa en su discurso a la CG 31 el día antes de su conclusión (16-XI-66), Arrupe, en una declaración a 150 periodistas (24-XI) afirmó que “*no hay que maravillarse si alguna vez, en algún lugar y en algún caso, se haya ido más allá de lo oportuno. No deseamos defender los errores.*”

¹⁴ Cf. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996, 17, 24, 60, 64 y 65.

¹⁵ P. M. LAMET, *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, Madrid 1989, 270-271.

¹⁶ Ya durante él, había tenido otra conferencia ante los periodistas acreditados en el Concilio, sobre *El problema de la cultura*: en: P. ARRUPÉ, *Ecrits pour évangéliser*, 39-46.

¹⁷ P. ARRUPÉ, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 130.

*Pero tampoco queremos cometer el mayor de todos: cruzarnos de brazos en una espera vacía, por temor a equivocarnos*¹⁸.

El año 1970 fue especialmente rico en intervenciones de todo tipo relativas al tema de la justicia en el mundo. De sus respuestas, en el mes de enero, a una agencia de información mejicana sobre las *Dimensiones políticas del apostolado*¹⁹, seleccionamos las siguientes frases:

“El apoliticismo, en cuanto renuncia sistemática a toda presencia en la política, es una imposibilidad para todo hombre apostólico de hoy. Por ejemplo, frente a una política racista, los miembros de la Compañía no pueden dejar de comprometerse [...]. Por otra parte, el apoliticismo oculta actitudes que, en realidad son políticas, porque constituyen un medio de someterse al sistema existente, aceptando su “violencia institucionalizada[...]”.

Pero los jesuitas no deben intervenir “con un criterio político; ellos deben actuar por razones evangélicas”.

Otra importante intervención fue la entrevista que le hicieron en *Avenire* (8-III-70) sobre *Hacia la renovación en el surco de la tradición*²⁰. Tras afirmar que “la Orden jesuitica pretende dar su mayor contribución [a los problemas del mundo actual] con una profunda reflexión teológica sobre la situación moderna”, añade que dicha reflexión debe extenderse al plano social; y prosigue así:

“Es necesario verificar si las actuales estructuras sociales están adaptadas o no y, si no lo están, inventar otras. Y, lo que todavía es más importante, encontrar y crear hombres que hagan de «agentes de cambio», que actúen como operarios del cambio de estructuras. Naturalmente [...], no de manera violenta o revolucionaria, sino en sentido positivo, constructivo”.

Al cumplirse los 25 años de la bomba atómica de Hiroshima (6-VIII-70), Arrupe concedió otra entrevista a la misma publicación (*Avenire*) y publicó en ella un largo artículo²¹, del que destacamos estas frases: “Otra «explosión» se está incubando hoy; se va fraguando con la muerte de millones de hombres por hambre y vida infrahumana [...]. ¿Quién es el responsable de tal estado de cosas? No creo que un «pecado» así se pueda imputar a unas cuantas personas, sino a una buena parte de la sociedad humana”. Y, más adelante:

¹⁸ P. ARRUPE, *Acta Romana S.I.*, vol 14, 761-762.

¹⁹ P. ARRUPE, *Ecrits pour évangéliser*, 297-299.

²⁰ P. ARRUPE, *Conferentiae, Homiliae, Colloquia 1970*, 78-85.

²¹ P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 1-32

“Otra lacra de nuestro tiempo es la creada por las diferencias interraciales. Que se juzgue del valor de una persona o de un pueblo entero por el color de su piel; y que en pleno siglo XX se vinculen a la epidermis los derechos de una persona humana, es realmente incomprensible; pero es una realidad de incalculable poder destructivo”.

2.1.2 Escritos y conferencias del P. Arrupe

En 1968, bajo el título de *Fe cristiana y acción misionera hoy*, Arrupe pronunció en Roma una conferencia (2-IV), cuya primera mitad estuvo dedicada al análisis de los *Motivos de la crisis misionera* en el inmediato post-concilio. La última razón aducida para esa crisis, no es de orden teológico, sino “socioeconómico”: “*que en estos últimos años [...] el concepto de «país de misión» se va substituyendo con el de «país en vías de desarrollo». Más que el país al que se debe «convertir», es el país al que se debe ayudar en su desarrollo».* Prescindiendo ahora de la crítica que Arrupe hace a esa forma reduccionista de pensar, él mismo nos indica a continuación que ella “*pone en manos del misionero una serie de elementos eficacísimos para su obra*”. Pero especialmente pone de relieve que “*la acción de la Iglesia Misionera en favor del progreso de los pueblos, es antes que todo, una exigencia interna del ser mismo de la Iglesia, como portadora del mensaje y del amor de Cristo*”; y, por tanto, que el “*interés vivo de la Iglesia por la ayuda a los pueblos infradesarrollados no es una nueva táctica de apostolado, ni una simple adaptación a circunstancias históricas nuevas*”. Un poco más adelante, precisa algo más su pensamiento, basándose en textos del Vaticano II: “*El progreso humano no es, por sí mismo, historia de la salvación; pero, de hecho, el hombre y el mundo tienen su fin en Cristo [...] y la obra de la caridad cristiana en favor del progreso de la humanidad no será destruida, sino integrada en la salvación definitiva de la humanidad*” (185-188).

Ya antes de la conferencia que acabamos de reseñar, Arrupe había escrito dos cartas, que -aunque de carácter interno- produjeron un notable impacto en la opinión pública y contribuyeron al conocimiento de su autor: la primera estaba dirigida a los jesuitas de América Latina y trataba del *Apostolado Social* (12-XII-66); la segunda tenía como destinatarios los jesuitas de América del EE. UU. y Canadá, y versaba sobre el *Apostolado entre las diversas razas* o, con otras palabras, del “*problema racial*”. No pretendo examinarlas aquí, ya que son de carácter interno²², sino únicamente apuntar a la publicación en España de un libro del año 1968, en el que seis conocidos pensadores la saludan con alborozo bajo el significativo título de *La Carta del Padre Arrupe: Requiem por el Constantinismo*²³.

Hacia fines del año 1969 y en el marco del conocido Katholikentag (Congreso anual de los Católicos Alemanes) pronunció Arrupe una conferencia, que lo convertiría en ade-

²² He tratado de ellas en mi colaboración publicada en: G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 766.

²³ J. M. GONZÁLEZ RUIZ, A. C. COMÍN, J. GARCÍA NIETO S.J., R. HINOJOSA, F. MANRESA S.J., I. RIERA S.J. *La Carta del P. Arrupe: ...*, Barcelona 1968.

lante en una de las personalidades más deseadas en los grandes foros culturales de la Iglesia. Versó en esta ocasión sobre la *Situación de la Iglesia Católica en el mundo*²⁴. Comenzó afirmando que uno de los factores de esa situación lo constituye “una profunda dificultad y crisis de fe” que, en el entonces llamado Segundo Mundo, “procede de la opresión de la fe por parte del materialismo oriental”, mientras que “en el supertecnificado mundo occidental” se debe más bien al hecho de tropezarnos con “un mundo secularizado” y con un “ateísmo práctico [...] convertido en un problema a escala mundial”. A ello se junta, como segundo factor, “una reflexión teológica mal asimilada”. Pero, según Arrupe, reducir a sólo esos dos factores la actual crisis de fe sería “un modo de pensar típicamente occidental, sin suficiente universalidad”; y aduce para ello el siguiente hecho: que “para cientos de católicos en nuestro mundo de hoy, la auténtica crisis de fe” radica “en la miseria brutal de la vida. Dicho con otras palabras: a los hombres del Tercer Mundo les es extremadamente difícil tomarse en serio una Buena Nueva, que hasta hoy no ha conseguido alegrar de algún modo la siempre penosa existencia de esta gente”. Tras un amplio análisis y desarrollo de toda esta problemática, en la última parte de su intervención, dedicada ya a las *Consecuencias*, propone ésta como la tercera: “La Iglesia en cuanto tal ha de mostrarse [...] como Iglesia de aquellos hombres que, según la palabra del Señor, representan el más seguro criterio de amor: los pobres, los tiranizados, los perseguidos, los expulsados, los desesperados. Si falseamos o trastocamos esta palabra del Señor, hemos cometido delito de alta traición a su mensaje”.

2.1.3 A los Antiguos Alumnos de Jesuitas

Uno de los colectivos eclesiales más atendido pastoralmente por el P. Arrupe fue el de los Antiguos Alumnos de las instituciones educativas de la Compañía. Ya en 1966, sin haber terminado aún la CG 31, dirigió unas palabras (2-X) a la Comisión Organizadora del II Congreso Mundial de las Asociaciones de Antiguos Alumnos, en las que reinterpretó del siguiente modo la triple A de dicho colectivo: A de “amor cristiano”, A de “acción basada en el amor” y A de “apertura [...] al mundo, [...] a todo y todos”²⁵.

Casi un año después se celebró en Roma dicho Congreso (26/30-X-67), en que Arrupe fue precisando su pensamiento en seis distintas²⁶ intervenciones. Extractamos de cada una de ellas lo más significativo sobre la promoción de una mayor justicia en el mundo:

En la Eucaristía inicial: “Si nosotros somos fieles en vivir el misterio eucarístico, no se nos podrá achacar el reproche, que a veces se hace a las asociaciones de Antiguos Alumnos, de que se desentienden de sus hermanos cristianos y de sus hermanos humanos. El sacrificio euca-

²⁴ Die Situation der Katholischen Kirche in der Welt, en: P. ARRUPE, *Conferentiae, Homiliae, Colloquia*, 1970, 209-229. En español y bajo el título: “El futuro de la Iglesia”, se ha publicado en P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 39-60.

²⁵ P. ARRUPE, *Hombre para los demás*, 21.

²⁶ 1º. Homilía en la Eucaristía de apertura (26-X); 2º. Alocución inaugural (27-X); 3ª. Palabras a los Presidentes y Consiliarios de las Federaciones Nacionales (29-X); 4º. Id. a la Comisión de Jóvenes (29-X). 5ª. Id. al grupo de las Familias (29-X); 6º. Discurso final (30-X). Todo ello en P. ARRUPE, *Hombres para los demás*, 25-58.

ristico nos inmuniza contra semejante peligro” (29).

En su alocución inaugural:

“He aquí la característica nuestra, el lema o mote del blasón familiar jesuítico: servir. Hoy las necesidades son angustiosas por lo profundas y urgentes [...]. Materialmente, el hombre, que hace esfuerzos titánicos por enseñorearse del mundo [...], siente más que nunca en su diminuto planeta los grandes azotes de la humanidad: la guerra, el hambre. Sarcasmo cruel: una civilización, que con soberbia a lo Babel quiere substituir al Dios providente, pero que se convierte en el látigo con que golpea ella misma sus propias carnes. La razón es clara: al querer matar a Dios que es amor, engendra el odio que es tiranía y lucha fratricida [...]. ¿Que debéis hacer vosotros en esas circunstancias? He aquí nuestra labor, nuestro servicio: trabajar con el resto de la humanidad en esa labor reflexiva sobre la situación del mundo y colaborar [...] a la construcción de un mundo de verdad, justicia y amor” (38).

A los Presidentes y Consiliarios de Federaciones Nacionales: *“no podemos limitarnos a exponer ideas [...]; hemos de pensar de manera muy práctica lo que tenemos que hacer”*. *“Al oíros preguntar: «¿Que puede aportar la Asociación a los AA. AA.?, pienso que la pregunta es totalmente legítima, pero deber ser completada con una segunda pregunta: «¿Qué aportan en realidad los AA. AA, a la Compañía de Jesús, a la sociedad y a la Iglesia?»” (42-43).*

A la Comisión de Jóvenes:

“Al oír hablar del Tercer Mundo y de la ayuda al mismo, me he dado cuenta de que estabais adivinando mi pensamiento. Os quería decir, con todo el realismo posible, que las dos terceras partes de la humanidad viven en condiciones infrahumanas. ¿Qué posibilidades podéis ofrecer vosotros como Antiguos Alumnos?”. *“Este conjunto tan heterogéneo, llamado Tercer Mundo, nos abre un campo de trabajo sumamente complejo al que nuestra acción puede aportar una ayuda sin duda positiva” y “la Compañía puede facilitaros las relaciones y contactos necesarios para iniciar un trabajo cuya planificación completa os tocará a vosotros ir elaborando”*. Por ejemplo: el apostolado con *“los estudiantes que vienen de los países del Tercer Mundo a Europa y América” (47).*

Intervención improvisada en el grupo de Familia: *“No se olviden que una de las características de la juventud actual es la generosidad y, cuando con modo y psicología, impregnada de cariño, de rectitud y aun de cierta dureza se sabe exigir a la juventud moderna, ésta*

sabe responder".

Palabras de despedida: el cree que, al concluir el Congreso, "*dentro de la maleta de cada uno*", se lleva "*la íntima convicción de que tenéis una gran misión en el mundo [...]. Cristo, como sabéis es quien os envía y os envía al mundo entero y, especialmente a ese Tercer Mundo*" (57).

A fines de 1968 Arrupe, atendiendo varias peticiones al respecto, escribió una carta a todos los AA. AA. de instituciones de la Compañía (24-XII), orientada a dar un nuevo impulso al dinamismo de las Asociaciones. Dicha carta ha sido titulada *Más de dos millones de destinatarios* y en ella constata Arrupe, en primer lugar, que la mayor parte de dichos destinatarios "*profesáis la doctrina de Cristo, tal como nos la transmite la Iglesia Católica. Pero no pocos pertenecéis a otras confesiones cristianas [...] o seguís otras creencias. Puede que algunos os contentéis con un humanismo laico, o que todavía os encontréis en estado de búsqueda de fe*" (60). Algo más adelante prosigue así:

"De vuestros maestros y educadores aprendisteis -así lo creo- cuales deben ser las relaciones del hombre con Dios y cuales los deberes, que fundados en la ley natural de la solidaridad humana, tenemos para con todos los hombres. Cada ser humano, aun cuando viva en el más apartado rincón de la tierra, se ha convertido en un ser «prójimo» (= «próximo») [...] Se os ha enseñado también que ningún ser humano ha nacido para vivir aislado, pues la persona humana es intrínsecamente social [...]. Las llamadas «obras de misericordia» [...] deben extenderse ahora a todos los confines de la tierra y ser obligatorias también para las colectividades y los pueblos. El progreso y desarrollo de las naciones están condicionados a una justa distribución de la riqueza" (62).

Tras preguntarse a continuación lo que "*significa todo esto para vosotros [...] en el actual contexto del mundo*", responde así: Ante todo debéis abrir vuestras Asociaciones a los nuevos problemas, "*orientándolas hacia aquellas necesidades humanas, sean de vuestros propios países, sean de otras naciones*" (62-63) de las que acaba de hablar. Un poco más adelante afirma que "*No me corresponde a mí sugerir las realizaciones concretas que puedan llevarse a cabo en [...] distintos niveles de colaboración*", pero para añadir enseguida que "*tal vez se ofrecen hoy más que nunca a la Compañía oportunidades para una labor eficaz*" y que "*vuestra colaboración de Antiguos Alumnos nos es muy necesaria, si queremos que el trabajo de la Compañía sea realmente eficaz para el bien de la humanidad*" (64).

Algunos días después, la carta anterior tuvo como complemento otra dirigida a los Provinciales (31-XII-68), para implicar a toda la Compañía en la tarea, ya descrita, de dinamización de las Asociaciones de AA. AA., de forma que también ellas intenten "*realizar, en toda su plenitud, el ideal apostólico de la Compañía*" (68) y se supere una "*cierta versión [...] o, al menos, incompreensión, hacia la llamada acción social*", que se advierte en algunos casos (69).

Casi un año después, con motivo de una reunión en Roma de los responsables de la Asociaciones italianas (1/2-IX-69), estos invitaron el P. Arrupe a una de las sesiones del día 2-IX. Éste aceptó y pronunció en ella un discurso²⁷ que enfocó de la siguiente forma:

“En estos momentos de extroversión [...] quisiera hacer un llamamiento al espíritu que ha de mover el progreso humano [...]. No se trata de una introversión que llegue hasta la «fuga mundi» [...], sino más bien de ponerse en íntimo contacto con Aquel que [...] se consagró al servicio del mundo y de los hombres hasta la muerte [...] El apóstol, pues, inspirado en Cristo, ha de vivir en Dios y al mismo tiempo «encarnarse» en la realidad histórica que lo envuelve, para colaborar a la redención de sus hermanos [...] ; también el apóstol ha de sentirse estimulado a una encarnación [...] que lo lleve a redimir al que sufre, experimentando sus limitaciones y disminuyendo o eliminando las causas de su sufrimiento. Por eso todo verdadero desarrollo debe basarse en Cristo [...] porque es Él quien indica el camino para la solución de todos los problemas humanos” (76-78).

2.1.4 A los religiosos en general

Otro de los colectivos eclesiales especialmente atendidos por el P. Arrupe fue el de los religiosos y religiosas. A ello contribuyó de forma muy determinante lo que ya indicamos en la ambientación introductoria a este periodo sobre su pronta y repetida elección como Presidente de la Unión de Superiores Generales y sobre su participación e intervenciones en las diversas Asambleas del Sínodo de los Obispos y en otras importantes reuniones eclesiales. No es pues extraño que su presencia inspiradora fuera muy solicitada por religiosos y religiosas. Limitándonos una vez más a las intervenciones en las que él trató, directa o indirectamente, la cuestión de la *Justicia en el mundo*, recordamos aquí las siguientes²⁸.

En la alocución que dirigió a las Esclavas del Sagrado Corazón (25-III-69) con ocasión de uno de sus Capítulos Generales, Arrupe, a pesar del título de la misma (*Sirviendo y animando al mundo*)²⁹, no abordó directamente el tema del servicio a este mundo en sus necesidades. Pero sí trató de una cuestión que para un Capítulo General es todavía más importante: la de la forma de realizar las adaptaciones a un mundo secularizado. Descartando la de una cerrada oposición a todas ellas (1ª), la de permitir cualquier cosa hasta que la adaptación se imponga por vía de hecho (2ª) e incluso la de permitir que cada uno vaya haciéndola según su carisma individual (4ª), Arrupe propone esta 3ª posición: la

²⁷ P. ARRUPE, *Hombres para los demás*, 75-81.

²⁸ Sobre la significatividad de Arrupe para la vida religiosa en general, véase: M. ALCALÁ, “Pedro Arrupe y la vida religiosa del Postconcilio”, en: G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 671-709.

²⁹ P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 145-178.

de “*aceptar y promover positivamente el proceso inevitable de adaptación*” (que él considera “*providencial*”), pero “*dirigiéndolo de una manera planificada y seria, hacia la inserción de la vida religiosa en el Pueblo de Dios, como medio de apostolado eficaz*” (336-339). Las observaciones que siguen a continuación sobre la “*ejecución*” de todo lo anterior (339ss), son casi indispensables para matizar adecuadamente lo dicho.

El Consejo General de la Pontificia Comisión para la América Latina (COGECAL) celebró en Roma una de sus reuniones (18/21-VI-1969), en la que Arrupe, en cuanto Presidente de la USG, fue encargado de la ponencia dedicada a *Los religiosos frente a los problemas de América Latina*³⁰. Entre otras muchas cosas, se expresó así: “*Los religiosos de vida apostólica deben integrarse íntimamente al proceso de humanización del continente, que es el problema más agudo en América Latina. Se debe buscar la manera de que los jóvenes [...] no encuentren una disociación práctica en el conjunto de observancias llamado «vida regular» y la participación en el desarrollo*” (148). Más adelante concreta del siguiente modo lo dicho anteriormente: el “*Apostolado social*” (al que cita en 2º lugar, tras el de “*evangelización*”) “*tiene hoy imperiosa prioridad, dada la situación de grandes masas [...]. La Iglesia ha solicitado en Medellín [...] la ayuda de todos en esa promoción humana y en ese desarrollo integral*”. Para los religiosos en general ello será una labor “*difícil*”, “*que exige prudencia, humildad, sacrificio*”; será además “*esencial [...] que los religiosos sean «signum paupertatis» y [...] «signum unitatis»*” (150-160). Hablando luego específicamente de las posibles prioridades del apostolado actual de las religiosas, dice por ejemplo: la de “*dedicarse más a procurar la promoción de la mujer del pueblo, tanto de la mujer del campo, como de la ciudad*”, la de “*afrontar decididamente todo el problema de la educación femenina [...] que debe capacitar a la mujer latinoamericana para ocupar el puesto que el mundo contemporáneo reserva a la mujer en la sociedad y en la Iglesia*”, la de “*tomar parte activa, a través del propio estudio y de la propia mentalización, en la prudente preparación de un cambio eficaz de estructuras sociales, que traigan condiciones más justas para todos en un desarrollo más armónico y rápido*” (171-172).

También se hizo presente Arrupe, por medio de una grabación magnetofónica, en una reunión de la Federación Italiana de Ejercicios Espirituales (FIES), en la que habló de la *Colaboración [de las religiosas] en los Ejercicios Espirituales*³¹ (3-I-70), ya como auxiliares del director, ya como directoras de EE. Tras valorar positivamente esa realidad, puso ante todo de relieve la necesidad que tiene el mundo actual, caracterizado por “*fortísimas tensiones*” (por ejemplo “*valor positivo de lo terrestre contrastado con lo celeste*”, “*secularización y religión*”, “*pobreza y medios económicos*”), tiene necesidad de “*hombres santos*”, “*que no se busquen a sí mismos, sino «el reino de Dios y su justicia»*” y de “*hombres nuevos*”. Pues bien, “*para esta forja de hombres nuevos debemos dar los genuinos ejercicios*”, que tienden a esa profunda transformación. Especial importancia concedió en este contexto al “*verticalismo característico de los genuinos ejercicios, en completo retiro y conveniente silencio*”, pero subrayando enseguida que dicho verticalismo

“no prescinde de la horizontalidad humana, antes bien la trasciende; porque, al compenetrarse el ejercitante con el

³⁰ Un breve resumen de las partes II y III y el texto de la III, en: *ibid*, 145-179.

³¹ P. ARRUPE, *Nuestra vida consagrada*, 317-324.

plan salvífico de Dios [...], queda también en él integrado, en favor de sus hermanos los hombres. La pléyade innumerables de apóstoles y obras apostólicas [...] que han surgido de los ejercicios demuestran su inmensa transcendencia social [...]. Ni tampoco puede darse verdadero horizontalismo humano y cristiano, si no se ha nutrido antes de ese trato misterioso y horizontal con el Espíritu”.

La conclusión es ésta: “*El verdadero verticalismo entraña lo horizontal; y el verdadero horizontalismo supone lo vertical*”.

2.2 Hasta el comienzo de la CG 32 (2-XII-74)

No todos están de acuerdo en la caracterización del ambiente en que se desarrolló la vida de la Compañía durante el cuatrienio que va desde el comienzo de la 65ª Congregación de Procuradores (17-IX-70) hasta el de la CG 32 (2-XII-74)³². En mi opinión, la gran mayoría de los jesuitas vivía, con aceptación y entusiasmo, el giro dado a las cosas por el Concilio y por la CG 31 y deseaba que se sacasen de él todas sus consecuencias. Para muchos la cuestión del grupo de la “fidelidad” sólo había sido una anécdota de España, que perdió fuerza con la aprobación -extraordinariamente laudatoria- de la CG 31 por el Papa (27-VII-68) y que luego quedó plenamente zanjada con la negativa del mismo Pablo VI a la propuesta de un gobierno separado para dicho grupo (26-III-70).

Con ese mismo espíritu, la 65ª Congregación de Procuradores no quiso imponer con su voto al General (como podría haberlo hecho) la convocatoria inmediata de una nueva CG (4-X-70). Con toda razón, Arrupe interpretó enseguida dicho voto como un deseo de no perturbar el gobierno ordinario de la Compañía “*en su esfuerzo de renovación acomodada [...] y de permitir [...] que continúe avanzando en la ejecución de los Decretos de la Congregación General 31*”, pero sin que eso obstara a la convocatoria, cuando al General le pareciera conveniente, de “*una nueva Congregación General, cuyo momento de celebración [...] no es bueno que se difiera demasiado*”.

Apliquemos lo anterior al tema de la fe y la justicia. Si es correcta la interpretación que yo he dado³³ a una *confidencia* del P. Arrupe, ya enfermo, al P. Lamet³⁴ (17-VII-83), aquél le había dado a entender “*a los ochenta procuradores, reunidos en Roma*” que “*a partir*

³² El que más ha subrayado, aportando documentos, los elementos negativos y, en concreto, la creciente preocupación de la Santa Sede por la marcha de la Compañía desde 1970, ha sido B. SORGE, “Postfazione”, en J.-Y. CALVEZ, *Padre Arrupe. La Chiesa dopo il Vaticano II*, Milano 1998, 246-258; ID., “XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù. Le preparazioni a le atesse I u II”: *La Civiltà Cattolica* 1974-IV, 424-434 y 526-539, especialmente el epígrafe II “postulato” di Paolo VI, 538-539; ID., “Generales, 28. Arrupe. Las relaciones de A.y de la C.G. con la Sta. Sede”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 1701-1703.

³³ Cf. mi colaboración “Arrupe y la justicia”, en G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 772-773.

³⁴ Recogida en P. M. LAMET, *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, 439-440 y, con algunas variantes, en N. ALCOVER, *Arrupe, memoria siempre viva*, 232-233.

de entonces comenzaba algo completamente nuevo. Estaba seguro. No tenía la más mínima duda de que empezaba una nueva etapa que se iba a caracterizar por un nuevo valor. ¡Qué cosa tan bonita, padre! [...]. Íbamos a empezar algo con grandes consecuencias para la Iglesia y la Compañía [...]. Y todos aceptaron la Congregación General". Luego, a la pregunta de Lamet sobre si se trataba ya de la opción por la fe y la justicia, respondió Arrupe: "Sí y no. Estaba aún indefinido, estaba aún en ciernes" y, más adelante: "Sí, se fue desarrollando hasta llegar al Decreto IV de la Congregación General 32".

Pues bien, a ese desarrollo contribuyeron, durante este periodo, importantes acontecimientos eclesiales, en algunos de los cuales también intervino Arrupe, influyendo y dejándose influir³⁵. Enumeremos algunos: la *Octogesima adveniens* (14-V-71) de Pablo VI, los comienzos de la *teología de la liberación*, deudora a su vez de Medellín (1968) y, tal vez, incluso la polémica *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes* en España (septiembre 1971). Pero sin duda los dos acontecimientos que más repercutieron en Arrupe y en la Compañía en relación con el tema de la promoción de la justicia fueron la 2ª y 3ª *Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, celebradas, respectivamente, los años 1971 y 1974.

La de 1971 (30-IX/29-X) se ocupó del doble tema del *Sacerdocio* y de la *Justicia en el mundo*, cuestiones ambas íntimamente relacionadas, ya que en la primera se incluía la del influjo del ejercicio sacerdotal en la realidad terrena. Acerca de la primera cuestión, Arrupe intervino en dos ocasiones³⁶: una sobre la *crisis sacerdotal* y otra sobre las *relaciones clero secular y religioso e integración de las religiosas*³⁷. Más interés tuvo para nuestro propósito su *intervención sobre Contribución de la Iglesia a la instauración de la justicia* (23-X)³⁸. De ella seleccionamos las siguientes ideas: en primer lugar, los tres puntos en que Arrupe sintetiza "la línea específica del pensamiento de la Iglesia en la orientación de los problemas de justicia: 1º. La formación del hombre nuevo [...]. 2º. La verdadera escala de valores [...]. 3º. [...] la creación de una mentalidad universal, de una nueva conciencia humana universal". Merecen igualmente ser destacadas sus recomendaciones y sugerencias finales sobre lo que el Sínodo debe hacer concretamente, además de comprometer a las comunidades cristianas locales, para responder a "los problemas comunes de justicia que se extienden a nivel mundial y que deben ser, por tanto, pensados y analizados por la Iglesia Universal en cuanto tal"; tales problemas son por ejemplo "el racismo, los ingentes gastos militares, la opresión económica de los pueblos débiles, la marginación y el hambre, la guerra, la violencia". Para más detalles nos remitimos al texto.

³⁵ Cf. M. GARCÍA, "La expresión «promoción de la justicia» en su contexto eclesial": *Manresa* 55 (1983) 225-243.

³⁶ Omitimos aquí toda referencia a la preparación de dicho Sínodo por parte de los religiosos, pero véase para ello G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, Roma, principalmente 1037-1075, pero también 36, 56, 114-115, 745 y 760.

³⁷ Cf. M. ALCALÁ, en G. LA BELLA (ed), *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, 83 y 92.

³⁸ El texto ha sido publicado en P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 225-235 y en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 303-309. Cf. además M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, 107.

Pero, en mi opinión, lo verdaderamente trascendente del Sínodo de 1971 no fueron estas intervenciones de Arrupe en él, sino el influjo que el Sínodo y sus dos documentos finales, *El Sacerdocio ministerial* y *La Justicia en el mundo*, ejercieron sobre Arrupe. Lo veremos con mayor claridad cuando examinemos otras intervenciones suyas, principalmente su célebre discurso de 1973 en Valencia a los AA. AA. de jesuitas. Por ahora baste recordar esta frase del documento del Sínodo sobre la Justicia, citada por Arrupe en Valencia con especial fuerza: “*La acción en favor de la Justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresora*”.

En cambio la importancia del Sínodo de 1974 va por otros derroteros. Para situarlo adecuadamente en la vida de Arrupe y de la Compañía, recordemos ante todo que dicho Sínodo es posterior al discurso de Valencia (1973), pero anterior a la CG 32 (1975). El tema elegido para él fue el de *La Evangelización*, tema íntimamente vinculado con el de la Justicia, sobre todo si tenemos en cuenta la frase del Sínodo anterior que acabamos de recordar: que “*la acción en favor de la Justicia [...] es una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio*”. La exacta determinación del papel que debe jugar en la Evangelización la promoción de la Justicia en el mundo era precisamente uno de los grandes interrogantes que tendría que abordar el Sínodo del 74. Examinamos pues, a continuación, la presencia y relación de Arrupe con dicho Sínodo desde los tres siguientes puntos de vista.

En primer lugar, el nuevo Sínodo fue cuidadosamente preparado por la *Unión de Superiores Generales*³⁹ y, en concreto, por el P. Arrupe en cuanto presidente de dicho organismo. La USG dedicó a dicha preparación sus Asambleas XII (26-29-XI-73) y XIII (27-30-V-74), en las que se trataron sucesivamente estos dos temas entre sí concatenados: *Evangelización y humanización*⁴⁰ y *Evangelización y vida religiosa*⁴¹. También estuvieron orientadas a dicha preparación las tres reuniones (3-XII-73 y 8 y 22-II-74) que, en el intervalo entre ambas Asambleas, fue entretanto celebrando el llamado *Grupo de los 16*, compuesto por los 16 Generales, que la misma USG designó en su XII Asamblea para que representasen a los Generales en el Sínodo. En ambos foros intervino el P. Arrupe: ante todo ante el *Grupo de los 16* con una ponencia sobre *Evangelización y vida religiosa*⁴²; luego, al final de la XIII Asamblea Plenaria (30-V-74), con otra ponencia titulada *El futuro de la vida religiosa en relación a la evangelización*⁴³; entre los documentos del P. Arrupe *Omnis terra*, preparatorios del

³⁹ Sobre la preparación de este Sínodo por parte de los religiosos y, en general, sobre la presencia de la vida religiosa en este Sínodo, véase G. CAPRILE, *Il Sínodo dei vescovi 1974*, Roma 1975, 815-843.

⁴⁰ Sobre dicha cuestión presentaron importantes ponencias los PP. Y.-M. CONGAR, O.P., H. DE LA COSTA, S.I. y mons. J. BOLMJOUS.

⁴¹ Sobre esta otra cuestión presentaron ponencias los PP. V. AYL, de las Escuelas Cristianas, P. G. CABRA, de la Sda. Familia de Nazaret, y, según diremos enseguida, el mismo P. ARRUPÉ.

⁴² Su texto se ha publicado en P. ARRUPÉ, *La vida religiosa ante un reto histórico*, 19-33 y en P. ARRUPÉ S.I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, 633-645.

⁴³ Igualmente su texto se ha publicado en P. ARRUPÉ, *La vida religiosa ante un reto histórico*, 73-94; y en P. ARRUPÉ S.I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, 647-665.

Sínodo de 1974, existe finalmente un tercer documento titulado *El mundo contemporáneo y su desafío a la Iglesia*⁴⁴, que al parecer no fue utilizado. La falta de espacio nos impide, una vez más, decir algo sobre su contenido. Remitimos por tanto al lector a su lectura directa, ya que todos ellos están publicados.

Llegamos ya, en segundo lugar, a la misma 3ª Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos (27-IX/26-X-74)⁴⁵, en la que Arrupe tuvo numerosas intervenciones, tanto durante la primera parte del Sínodo (dedicada a experiencias y problemática pastoral de la Evangelización)⁴⁶, como durante la segunda (dedicada a los aspectos teológicos de la misma)⁴⁷. Además, en los últimos días del Sínodo se aprobó un *Mensaje sobre derechos humanos y reconciliación*, que había sido solicitado por varios padres sinodales, entre los que se contaba Arrupe. Todas estas intervenciones tienen una unidad interna, que aquí nos resulta imposible poner de relieve. Para nuestro propósito las más notables de todas las intervenciones aludidas (y detalladas en las notas 46 y 47) son la titulada *Experiencia global de evangelización* y, todavía más, la dedicada a la relación entre *Evangelización y promoción humana*⁴⁸.

Del contenido de ésta última proporcionamos a continuación una síntesis, muy resumida.

1º. Comienza Arrupe rechazando como inaceptables estas tres concepciones: “1.1. La fe cristiana, y por consiguiente la evangelización, aliena al hombre y paraliza el esfuerzo de los hombres por su promoción humana colectiva”; “1.2. La evangelización, en una sociedad claramente dividida en dos grupos antagónicos: el de los opresores y el de los oprimidos, debe reducirse al anuncio y al compromiso socio-político para la liberación económica, cultural y política [...], incluso por medios violentos” y ello, “bien porque se reduce la evangelización a la promoción humana, o porque esta última es condición previa «sine qua non» para el anuncio del Evangelio”; “1.3. Otros niegan toda relación entre promoción humana y evangelización [...] reduciendo la esfera de influencia de la moral cristiana al matrimonio, el trabajo profesional y la beneficencia”.

⁴⁴ Su texto se ha publicado en *Ibid.*, 207-222.

⁴⁵ Cf. M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, 117-159, especialmente 130, 136, 142 y 151.

⁴⁶ En la “tormenta de ideas” con que se inició dicha primera parte, tuvo una intervención oral sobre *Experiencia global de evangelización* y dos comunicaciones escritas (respectivamente sobre la *Evangelización de la ciencia y de la educación*, especialmente en momentos de socialización y democratización, y sobre *Opinión pública y Evangelización*, en el seno de la misma Iglesia); algunos días después, tras la lectura (hecha el día 10-X) de lo tratado en los llamados “círculos menores” sobre esas mismas cuestiones (del 4 al 8-X), Arrupe volvió a intervenir brevemente para insistir en la importancia de las Universidades católicas y los M.C.S.

⁴⁷ En la segunda parte Arrupe volvió a intervenir sobre el importante y delicado tema de la relación entre *Evangelización y promoción humana*, además de presentar por escrito tres comunicaciones: respectivamente, sobre la necesidad de *completar la ortodoxia con la “ortopraxis”*, sobre la *importancia de la ciencia y el arte* para la Evangelización (junto con el tema de la inculturación y el pluralismo) y sobre la *jerarquía de verdades y prioridades*.

⁴⁸ Ambas han sido publicadas en: P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 223-227 y 229-233; la primera además en: P. ARRUPE, *Hambre de pan y evangelio*, 85.

2º. En contraste con lo anterior, Arrupe nos dice a continuación: “*La concepción que estimamos conforme con el magisterio de la Iglesia establece una relación real interna entre evangelización y promoción humana, que puede formularse en estos tres «Principios teológicos»*”: “2.1. *No puede confundirse o identificarse la evangelización y la promoción humana*”. Y, algo más adelante: “*Por eso no se puede reducir la evangelización a la promoción de los valores humanos sin referencia al misterio de Cristo*”. “2.2. *Tampoco pueden separarse la promoción humana y la evangelización en dos actividades totalmente independientes*”. Por tanto, “*es necesario denunciar como inaceptables para un cristiano aquellas concepciones que tienden a reducir la vida cristiana a sólo el culto, a la moral familiar o profesional en lo que tiene de conducta privada. También las manifestaciones colectivas de la vida humana, en el orden social, económico, político [...] deben responder a las exigencias de la dignidad de la persona humana según el concepto cristiano del hombre: justicia, igualdad, libertad, participación*”. “2.3. *La evangelización incluye la promoción humana y la lleva a su máxima perfección*”. Aunque Arrupe le dedica más de mitad de toda su intervención al desarrollo de este tercer y último principio teológico, nosotros tenemos que contentarnos aquí con transcribir los epígrafes de sus seis apartados y un par de precisiones adicionales sobre el contenido del cuarto de ellos. He aquí, ante todo, los seis epígrafes: *Evangelización y fraternidad con los hombres; ... y promoción de la justicia social; ...y promoción de una vida más humana; ... y liberación; ... y política; La evangelización, recapitulación de todas las cosas en Cristo*.

La sección sobre la liberación (la 4ª) comienza así: “*El esfuerzo por conseguir una sociedad más justa, más humana, más respetuosa de los derechos y deberes de cada persona humana es un esfuerzo también por lograr la plena liberación del hombre*” de estas tres esclavitudes: “*-del sometimiento a la naturaleza, por el avance progresivo de las ciencias y de las técnicas, a condición de que se desarrollen al servicio de la persona humana; -de todas las formas de explotación [...]; -de los propios egoísmos [...]*”. Pero a esas tres fundamentales afirmaciones sobre la liberación exigida por la evangelización añade Arrupe, entre otros matices, las siguientes puntualizaciones: “*Para no pocos cristianos de hoy, que luchan por la liberación [...] de los pobres y de los oprimidos, las estructuras económicas y sociales [...] parecen ser las causas únicas de todos los males de los pobres*”. Pero, tras esa forma de pensar, late “*un equívoco fundamental: pensar que los desequilibrios sociales tienen su origen únicamente*” en dichas estructuras y que, luchando contra ellas, “*el hombre podrá restablecer una especie de paraíso perdido*”. Tras desarrollar algo más a continuación, cómo debe entenderse en cristiano la liberación cristiana, aun en lo social, nos dice luego:

“Toda teología cristiana y católica de la liberación no debe olvidar jamás que hasta la parusía esta liberación cristiana será siempre un proceso in fieri, siempre frágil [...]. Antes de la parusía un Reino de Dios ya realizado aquí en la tierra será engaño e ilusión. Nuestra esperanza cristiana es escatológica y, como tal, difiere esencialmente de la esperanza marxista”.

Y concluye así su pensamiento sobre los efectos de la parusía: “*Esta redención o liberación y santificación primera, que es estrictamente personal y obrada solamente por Cristo, tendrá entonces también su dimensión social y aun cósmica, no a modo de apéndice, sino como*

exigencia intrínseca”. Nos queda todavía una palabra por decir, en tercer lugar, acerca de la repercusión que llegaría a tener el Sínodo de la Evangelización sobre la concreta valoración que la Santa Sede hará más adelante (en mayo de 1975) de los resultados de la CG 32 y, en concreto, de sus decretos 2º y 4º. Volveremos a ello cuando lleguemos a dicha Congregación. Por ahora nos basta con recordar lo siguiente: es cosa sabida que las deliberaciones del Sínodo del 74 no pudieron ser recogidas -aunque se intentó- en un documento de conclusiones aceptado por todos y que, desde entonces, la labor de redactar un documento orientativo sobre los temas tratados en el Sínodo sería asumida por el papa⁴⁹. Uno de los principales obstáculos para lograr ese documento conclusivo fue la diversidad de enfoques sobre la evangelización y sobre sus relaciones con la promoción y liberación humana. Sobre este punto se pronunció el papa del siguiente modo en su alocución final de 26-X: “*en el orden de las cosas temporales, no se debe exaltar más de lo justo la promoción del hombre y su progreso social, con daño del significado esencial que la Iglesia da a la evangelización o anuncio de todo el Evangelio*”⁵⁰. Pues bien, esas mismas palabras, con las que el papa apuntaba a un peligro advertido por él en el seno mismo del Sínodo, son las que, unos 6 meses después, el Cardenal Secretario de Estado, card. Villot, empleará para advertir a la Compañía, por encargo del papa, de las posibles “*interpretaciones menos rectas*” a que podría “*dar ocasión*” la concreta “*formulación*” de los decretos 1 y 4 de la CG 32⁵¹.

2.2.1 Arrupe ante los Medios de Comunicación Social

Durante su viaje a América Latina en 1971, Arrupe eludió las entrevistas periodísticas, pero aceptó una para *Noticias Aliadas* de Lima (29-V)⁵². El entrevistador aprovechó para plantearle las cuestiones más “calientes”. Comenzó pidiéndole su opinión sobre los “jesuitas”, que, “en diversos países de América Latina [...] participan activamente en movimientos de liberación”. Arrupe, en síntesis, contestó así:

“Indudablemente nuestra vocación es espiritual y religiosa; pero tiene responsabilidades en lo temporal y político. Ahora bien, no es lo mismo una «alta POLÍTICA», que se mueve en el nivel de los grandes principios humanos y evangélicos, que la «política» en minúsculas de tal o cual opción para realizar de una u otra manera aquella alta política”.

⁴⁹ Sobre los intentos de redactar un documento final conclusivo, véase M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, 148-149 y 152-158.

⁵⁰ ASS 66 (1974) 637.

⁵¹ Carta del Emm. Cardenal Secretario de Estado al General, en: Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, Madrid 1975, 272 y 274.

⁵² Bajo el título de “Ante la crisis, confianza”, en: P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 87-92. También, con pequeñas variantes y bajo el título “Problemas en qué pensar”, en P. ARRUPE S. I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, 51-57.

Más en concreto:

“Todos estamos de acuerdo en que el jesuita no puede actuar como militante de un partido político. Esta independencia [...] es la condición para que podamos cumplir con nuestra misión sacerdotal específica [...]. Pero esta misión sacerdotal propia conlleva una dimensión política. Ninguna persona tuvo tanto influjo en la conciencia y en la sociedad como Cristo, como los mártires [...]. Tampoco nosotros podemos callar ante manifestaciones injustas del poder, sea del poder estatal, sea del poder paralelo e ilegítimo que deriva del abuso de la propiedad” (87-88).

Las siguientes preguntas versaron sobre el *socialismo*, sobre la posibilidad de ser *cristiano-marxista* y, especialmente, sobre los *movimientos de liberación* de América Latina. Tras hacer algunas puntualizaciones acerca de las dos primeras cuestiones, contestó así a la tercera:

“Las teologías de la liberación se desarrollan en todas partes en base a este problema de la clase social. La «dependencia interna y externa» (Medellín) es una dependencia de clase [...]. Sin embargo, un cristiano tiene una visión global que desborda esta perspectiva de clase social. Hay otros aspectos de la libertad y de la liberación que tiene también vigencia en el plano político. Hay, sobre todo, un factor de opresión que proviene del corazón del hombre: pasiones y servidumbres que no son solamente individuales sino colectivas” (90-92).

El 30-VII-71, la revista de los jesuitas norteamericanos *América* entrevistó en Roma al P. Arrupe⁵³. La segunda pregunta versó sobre la impresión que le había causado la visita que él mismo hizo a un jesuita, el P. Dan Berrigan, que había sido encarcelado en USA y, más en general, sobre el consejo que él daría a un jesuita que estuviera pensando realizar un tipo de actividad que pudiera llevarle a la prisión. A la primera cuestión sólo respondió así: “*La impresión [...] fue una mezcla de alegría y de pena. De alegría, por poder encontrar a un hermano que sufre y llevarle mi consuelo [...]. De pena, al ver que un acto tan sencillo de cariño fraternal tenía el peligro de ser mal interpretado*”. Sobre el segundo tema se extendió algo más, pero al final resumió así su pensamiento:

“No quiero decir que, por defender los derechos humanos y la justicia, no podamos y no debemos correr el riesgo de ser castigados en nombre de una justicia «anti-evangélica»; pero nosotros no podemos ser «anti-evangélicos» al denunciar el

⁵³ Fue publicada en dicha revista el 7-VIII-71 y, bajo el título “*Flexibilidad y adaptación en un mundo multiforme*”, está reproducida en P. ARRUPÉ, *Ante un mundo en cambio*, 71-85.

estado de injusticia. Al jesuita que quizá piensa en tomar actitudes de este género (que pueden llevarlo a ser puesto en prisión) le diría que analice primero si su acción es verdaderamente evangélica en sí misma y en los medios por adoptar, que mida después las consecuencias ulteriores de su acción [...]; y, finalmente, que consulte antes de tomar una decisión. Un jesuita es miembro de un cuerpo [...] y no puede prescindir de la repercusión que sus actos tienen en la totalidad del cuerpo de la Compañía” (72-73).

Aludiendo a continuación a uno de los temas que debería ser tratado en el ya cercano Sínodo, el entrevistador le preguntó sobre la actuación de los sacerdotes y, en particular, de los jesuitas, en política. A ello respondió Arrupe estableciendo una distinción entre “responsabilidades políticas ejercitadas desde fuera y [...] desde dentro”. De las primeras dijo: “*la misión específica del sacerdotes es predicar el evangelio, con su palabra, su acción, su vida*” y “*esta misión [...] lleva consigo una dimensión política [...]. Nadie ha tenido tanto influjo como Cristo en la conciencia de la sociedad política [...]. A mi juicio, esta es una responsabilidad política ejercitada «desde fuera» [...]. Por eso yo pienso que hoy no debemos callar ante manifestaciones injustas del poder [...]. La injusticia debe ser combatida sea que provenga del Estado, de las estructuras o del poder económico*”. De “*la responsabilidad política ejercitada «desde dentro»*” comenzó afirmando que ella “*plantea especiales problemas al sacerdote*” y que su “*reacción espontánea, aunque provisional, sería oponerme a este tipo de actividad*”. Reconoció luego “*que es difícil generalizar -dadas la enormes diferencias entre las naciones [...] - pero yo diría que cuanto más las formas de gobierno y los partidos políticos [...] se identifiquen con una ideología, tanto es menos indicado para el sacerdote el tomar parte activa en la política*”. Y la razón es ésta: “*La que aquí queda [...] seriamente comprometida es la independencia del sacerdote [...]; nada es tan necesario en el mundo de hoy, nada más liberador que esta independencia que [...] libera al sacerdote para dar testimonio de la verdad, para denunciar y desenmascarar la injusticia, venga de donde venga*” (74-75).

Más de dos años después y con posterioridad a su discurso de Valencia (1-VIII-73) del que trataremos más adelante, la revista jesuítica de Chile, *Mensaje* volvió en parte sobre las mismas preguntas⁵⁴. La primera versó sobre el “*papel [...] que deben jugar los cristianos en la construcción de una sociedad no capitalista*”. Arrupe comenzó no aceptando, en su literalidad, ese planteamiento, ya que

“el capitalismo, lo mismo que el socialismo, se puede entender de muchas maneras [...]. Pero, prescindiendo de cuestiones de palabra, pienso [...] que el tipo de sociedad que deseamos para América Latina es el de una sociedad que se caracterice por la justicia, libertad y paz, basadas en el amor que hace a los hombres hermanos; el de una sociedad cuyas estructuras e

⁵⁴ Bajo el título “*Como hacer una sociedad nueva en Latino-América*”, en: P. ARRUPE, *Hambre de pan y evangelio*, 193-206.

instituciones económicas y políticas que salvaguarden los derechos humanos, promuevan el desarrollo del hombre integral y distribuyan equitativamente el costo y las ventajas de dicho desarrollo; [...] el de una sociedad en la que todos los ciudadanos participen libremente en la toma de decisiones que les afectan [...]" (193-194).

Preguntado luego sobre las "virtudes" que él cree "necesario fomentar para el logro de esta sociedad", Arrupe enumeró algunas, pero terminó diciendo lo siguiente: "el cristiano quiere ser un «hombre-para-los-demás» (heterocentrista), en oposición al «hombre-para-sí» (egocentrista). Si el cristiano trata de desarrollar su propia personalidad, no lo hace buscando su propia ventaja, sino el servir mejor a los demás" (196-198). La tercera pregunta fue ésta: "¿Ve compatible la lucha de clases con el amor y unión que Cristo predica?". A ella reaccionó, ante todo, con esta neta y precisa afirmación: "Si «lucha de clases» se interpreta en un modo estrictamente marxista, es decir en el contexto total de la ideología de Marx, no veo cómo pueda ser compatible con el amor y la unión predicados por Cristo, que a su vez deben ser entendidos en el contexto total del Evangelio". Pero a continuación Arrupe contrapuso esa "lucha de clases" marxista (que además promueve y radicaliza al "conflicto", como "núcleo principal de la historia") a la "lucha leal" de la que ya hablaba Pío XII, "no para ejercitar el odio de clases, sino para garantizar al mundo obrero una condición segura y estable". Esa otra lucha, que sí está conforme con el evangelio y que tampoco se identifica con la "violencia", es por ejemplo "el esfuerzo de los pobres, de los oprimidos, de los desposeídos, por hacerse conscientes de su estado" y por "combatir por la justa distribución de lo que Dios he hecho común a todos y por la justa participación en las decisiones económicas y políticas que vitalmente les conciernen" (199-200).

Una vez concluido el viaje a América del que acabamos de hablar, viaje que lo llevó a Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina, Chile, Perú, Canadá y Cuba, concedió una entrevista a Radio Vaticana (10-IX-73)⁵⁵, que lógicamente versó sobre sus impresiones y diagnóstico sobre la problemática de América Latina y sobre el papel de los jesuitas ante dicha problemática. Sus respuestas no tienen desperdicio, pero nos vemos obligados a recogerlas, sin los deseables matices, en algunas pocas frases. Su diagnóstico lo comenzó así: "cuando se va a América Latina hay dos palabras que surgen continuamente: liberación y violencia. Se habla mucho de teología de liberación, pero es una teología que está por hacer todavía. Hay puntos aún no claros, aún en elaboración" y "hay puntos oscuros y, por tanto, puede haber exageraciones". "Naturalmente, desde el punto de vista cristiano, la liberación la vemos como liberación total, integral del hombre. No trata únicamente de una liberación política y económica; sin duda ésta entra también [...], es un elemento necesario", pero "los que la ven con profundidad teológica comprenden que se trata de la liberación del hombre mismo: la liberación del egoísmo, [...] de los ídolos de la sociedad de consumo [...]: el dinero, el poder, el pansexualismo, el deseo de dominio, etc." Respecto a la "violencia", en cuanto "procedimiento" para la "liberación", las cosas se complican, "porque también es cierto que hoy

⁵⁵ Bajo el título *El futuro cristiano de la América Latina*, publicada en: P. ARRUPE, S.I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, 77-85.

existe una violencia institucionalizada en las estructuras actuales, las cuales hay que cambiar. Pero no debemos caer en el defecto de ser antievangélicos por la razón de que otros lo sean". Tras analizar un poco más el problema, concluye: "las situaciones crean una problemática muy difícil, pero los principios son claros" (78-79). A esos dos elementos de su diagnóstico, Arrupe añadió a continuación este otro: el del "influxo del marxismo". Sobre este punto dijo que existe mucha confusión, ya que tanto en la distinción entre "marxismo ateo y marxismo no ateo cristiano", como en "las conclusiones que deducen" de ahí, persisten muchas "ambigüedades". Más adecuada sería la distinción "entre el marxismo como ideología, el marxismo ateo, y el marxista hombre", que nos permite "oponernos con nuestra filosofía [y] teología", al primero y "tener una gran comprensión con personas de buena voluntad, pero que cometen errores" (79-80). Nos vemos obligados a no decir nada sobre las dos cuestiones que siguieron: "lo que hacen" (y lo que deberían hacer) "los jesuitas frente a estos problemas" (81s) y la opinión de Arrupe sobre "la situación de Occidente en relación con los países del Tercer Mundo, sin olvidar [...] Oriente" [83s].

2.2.2 Escritos y conferencias del P. Arrupe

Si las *Conferencias de Prensa* nos han servido para calibrar la capacidad de Arrupe para responder con agilidad, sinceridad y precisión a preguntas candentes y comprometidas, sus escritos y conferencias nos sirven para conocer mejor su pensamiento, cuando depende más directamente de él el enfoque que conviene dar a las cuestiones tratadas. Verdad es que, por eso mismo, no es tan fácil sintetizar su pensamiento.

El 4-V-71 el P. Arrupe visitó, en la sede de la ONU, al Secretario General de la misma, Sr. U Thant. Aprovechó sus palabras de saludo⁵⁶ para decir por ejemplo lo siguiente:

"los jesuitas [...] nos hemos comprometido a trabajar con los hombres de buena voluntad de todas las creencias o de ninguna por una sociedad verdaderamente humana". "La solidaridad humana y el amor fraterno carecen hoy de sentido, si no se encarnan en unas estructuras [...] justas, lo mismo a escala nacional que internacional; unas estructuras que reconozcan los derechos humanos fundamentales a la igualdad, a la dignidad y a la libertad, y que aseguren no sólo una justa participación de todos en la riqueza del mundo, sino también y, sobre todo, la participación en las decisiones que les afectan y determinan sus vidas" (113-114).

Tras mencionar, de forma especial, el problema del "hambre", afirmó que "Para la Iglesia Católica estos males son objeto de gran preocupación y superan sus propios problemas, por más complejos que éstos sean" (114-115). Dijo luego que "constituye un

⁵⁶ Bajo el título "Por una sociedad verdaderamente humana", reproducida en: P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 113-120.

signo esperanzador el hecho de que las naciones van adquiriendo conciencia de que «desarrollo» significa algo más que crecimiento económico” y que “los hombres de los países en vías de desarrollo se preguntan a sí mismos sobre el tipo de personas que desean ser y el tipo de sociedad que están intentando crear”, para concluir así:

“Y es precisamente aquí, en la zona de las cuestiones fundamentales, donde a nosotros los jesuitas nos gustaría juntarnos con los hombres que buscan soluciones, aportar nuestra modesta colaboración y desplegar nuestros mejores recursos. No estamos solos. Sabemos que nuestra preocupación [...] es compartida por todas las Iglesias Cristianas, por la grandes religiones [...] y por los hombres de buena voluntad [...]. Nos comprometemos a trabajar en estrecha armonía con todos ellos” (115-116).

Desde fines de septiembre a fines de octubre de 1971 se celebró la 2ª Asamblea General del Sínodo de los Obispos, que versó sobre estos dos importantes temas: *Los sacerdotes* y *La Justicia en el mundo*. Arrupe tuvo varias intervenciones en él y, como ya hemos advertido, también él resultó muy influido por dicha temática. Conviene, por tanto, situar contexto, tanto la intervenciones de que tratamos a continuación, como las que siguen inmediatamente. De una conferencia (8-II), celebrada en el marco del Congreso Internacional de Ejercicios del año 1971⁵⁷, acerca del *estudio de los Ejercicios en el momento histórico actual* (12), nos interesan de forma especial las reflexiones de Arrupe sobre “*la labor de ayuda al Tercer Mundo*”, labor que “*exige una disposición de espíritu [...] muy en consonancia con las características de los Ejercicios*” y con “*la aplicación de los valores centrales*” de ellos. Dichos valores son “*la lucha contra el egoísmo y la injusticia, el desprendimiento de todo lo temporal (riqueza, confort, etcétera), el servicio y desinterés en bien de los demás*”. “*Además, ese contacto con la humanidad sufriente hace volver [...] al evangelio, en el amor experimental de la pobreza y del sufrimiento*”, pero también al contrario: “*el espíritu de desprendimiento, de movilidad apostólica, de deseo de cruz, de separación del mundo (en el sentido de San Juan) son las mejores disposiciones para poder realizar esa misión*”. Como consecuencia de todo ello, “*La vocación religiosa, tal como la interpreta el carisma de los Ejercicios, cobrará todo su vigor en el servicio del Tercer Mundo [...], como el siervo de Yahvé, que denuncia el pecado [...] de esta civilización montada sobre el lucro y lo redime efectivamente con el propio dolor*”. Y, más en general: “*Es en el Tercer Mundo -y entre los pobres del primero y del segundo- en donde la dinámica de las obras temporales, puestas al servicio inmediato de los necesitados, queda integrada en la dinámica cristiana, tal como la interpreta Ignacio*” (20-27). A continuación, Arrupe trata además del “*problema de la pobreza*”, del “*ansia de liberación que hoy sacude al mundo*”, del “*profetismo*” y de los “*signos de los tiempos*” (28-35). Sobre el profetismo afirma lo siguiente: “*Lo que ha distinguido siempre a los verdaderos de los falsos profetas ha sido [...] su humilde aceptación del juicio de la Iglesia sobre su propio carisma [...] (EE. 353, Primera regla para sentir con la Iglesia)*”.

⁵⁷ Bajo el título “La forja de los Ejercicios”, reproducida en: P. ARRUPE, *Nuestra vida consagrada*, 11-41.

En la Navidad de ese mismo año 1971, publicó Arrupe, en la revista *Quaderni Romani* un artículo sobre *La contribución cristiana a la construcción europea*⁵⁸. De él destacamos las siguientes frases: “*El momento presente y el mundo de hoy requieren la formación de un hombre nuevo, de un hombre interiormente libre, dispuesto al sacrificio, desarrollado íntegramente, dotado del sentido de lo universal, que sepa leer «los signos de los tiempos» y sea capaz de ofrecer un servicio responsable para la humanidad*” (126). Más adelante y, bajo el epígrafe *La nueva Europa ante el Tercer Mundo*, afirma: “*deberían ser radicalmente nuevas las relaciones de Europa con el Tercer Mundo. Desaparecido el colonialismo de viejo tipo, está apareciendo [...] otro más engañoso, equívoco, camuflado [...]*”. Con palabras del Sínodo del 71, recordó que la necesaria “*aspiración a la justicia*” “*exige que sea superada la condición general de marginación social, que desaparezcan las vallas o los círculos viciosos que se han convertido en sistema*”. Y añadió: “*Todos sabemos las desilusiones manifestadas por los representantes de los países en vías de desarrollo en las Conferencias organizadas por la ONU para el comercio y el desarrollo (UNCTAD)*” y “*cómo el primer decenio (1961-1970) dedicado por las Naciones Unidas al desarrollo se clausuró con perspectivas poco claras [...] y alarmantes*”. Sin embargo también confesó “*que los países del Mercado Común han sido más generosos*”, ya que cinco de los seis que entonces lo formaban “*han superado el porcentaje del uno por ciento del producto nacional bruto, establecido por la ONU como meta para las ayudas por parte de los países industrializados [...]*. *La pequeña comunidad de los seis responde ya, pues, de alguna manera, a la llamada de los desheredados. Pero ¿es suficiente esta respuesta?*”. Arrupe no cree “*que pueda responder afirmativamente*”, entre otras razones, porque “*no es tanto la cantidad de ayudas lo que interesa, cuanto el espíritu «nuevo» que debe animar toda la obra en favor de los países menos privilegiados*”.

Una vez concluido el Sínodo de 1971, la Comisión Pontificia Justicia y Paz pidió a algunas personalidades unos escritos que contribuyeran a la puesta en práctica de lo enseñado en el documento del Sínodo sobre *La Justicia en el mundo*. Uno de los dos o tres autores que respondieron a esa demanda fue el P. Arrupe⁵⁹. Su escrito, sistemático y muy rico en ideas y en pistas y sugerencias prácticas, no es sin embargo fácil de resumir. En mi opinión carece además de las agudas frases típicas del estilo de Arrupe. Remitimos por tanto al lector a su lectura directa.

Como el lector habrá podido observar, muchos de los textos resumidos en este trabajo fueron publicados en español en la recopilación titulada *Ante un mundo en cambio*. Como dicha recopilación es de 1972, parece oportuno aludir a ella en este lugar, tanto más, cuanto que el mismo Arrupe escribió la *Presentación*⁶⁰ de la misma. En ella nos dice que en su despacho tiene una fotografía de la tierra, vista desde el espacio y dedicada por el astronauta Lowel. Ella le sirve

⁵⁸ Reproducido en: P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 121-135.

⁵⁹ Al parecer se publicó por primera vez en inglés en 1972; en castellano y traducido por los editores a partir de ese texto, fue publicado ese mismo año bajo el título de “Testimonio de Justicia”, en: P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 238-292. En forma de folleto y bajo el título “*El [o En] testimonio de la Justicia*”, lo publicó más tarde PPC, Madrid 1973.

⁶⁰ P. ARRUPE, *Ante un mundo en cambio*, 7-8.

“para mirar con ojos y corazón cristiano la redondez de esta nuestra tierra, para en ella situarme ante una humanidad que realiza instante a instante la «historia de la salvación» [...]. Ese «mundo en cambio», intuido por S. Ignacio en la redondez de la tierra, debe ser afrontado con lealtad humana y fe cristiana”.

La habitual conferencia de Arrupe (14-II-72) en el *Curso de Ejercicios* de Roma, versó este año sobre la *Actualidad de los Ejercicios de S. Ignacio*⁶¹. Nos parece que casi toda ella tiene interés para el tema de la Justicia; pero, especialmente, el párrafo puesto bajo el epígrafe *Conversión personal, factor de cambio social*, en el que adelanta algunas ideas que en 1973 desarrollará más en su discurso de Valencia. Ahora nos dice, por ejemplo, lo siguiente:

“Sin la conversión individual de las personas no se podrá lograr un mejoramiento de la situación, ya que siendo el hombre el que ha creado las estructuras actuales, [que son] la cristalización del corazón pecador y egoísta, mientras ese corazón no se convierta, toda estructura que sea su creación no será sino un engendro injusto y opresor”.

Pero enseguida añade

“que la conversión verdadera implica una dimensión social que nos haga conscientes de lo que hoy se llama el pecado del mundo [...]; hoy una verdadera conversión ha de incluir el aspecto social. No basta después de unos Ejercicios dar de lo superfluo una limosna y contentar así engañosamente la conciencia mientras se continúa contribuyendo a mantener una situación injusta” (18-19).

2.2.3 A los Antiguos Alumnos de Jesuitas⁶²

Del 26 al 29-VIII-1971 se celebró en Bruselas el *IX Congreso de la Confederación Europea de AA.*, a la que se hizo presente el P. Arrupe en la tarde del primer día y pronunció en ella una alocución (26-VIII)⁶³. Partiendo del tema del Congreso (relaciones de los AA. AA. con la Compañía y participación en la misión de la Iglesia), sugirió que, tratándose de un *Congreso europeo de Antiguos Alumnos*, se reflexionase sobre “la necesidad de crear [...], en una Europa que tiende a unificarse, un tipo de hombres adaptados a esa

⁶¹ P. ARRUPÉ, *Conferentiae, Homiliae, Colloquia*, 1972, 9-27.

⁶² Prescindimos aquí del breve “*Saludo del P. Arrupe*” que se leyó al comienzo de la “Asamblea General de la Federación Italiana de AA. AA”, reunida en Génova (30-IV / 2-V-1971). Bajo el título “Irradiar una visión cristiana de la vida” está recogida en: P. ARRUPÉ, S. I., *Hombres para los demás*, 83-84.

⁶³ Bajo el título “Mutua colaboración: construir Europa”, en: *Ibid.*, 86-103.

nueva y grande vocación del siglo XX”. “Hágase una Europa, pero hágase «en Cristo»”, dijo poco después y, a continuación, explicó algo más hacia donde apuntaba con esas palabras: “hacia una Europa con el espíritu profundamente cristiano de un mandato, de una misión que hay que cumplir”, superando por ejemplo “nuestros estrechos nacionalismos, nuestras diferencias de hermanos extraños los unos a los otros [...], cosas estas que no hacen sino enfrenarnos, dividirnos y agotarnos”. Aunque tampoco eso basta: los AA. AA deberían fomentar además, “especialmente en la educación de las futuras generaciones”, todo lo que “pueda darles el sentido de responsabilidad frente a esta Europa nueva, abierta al mundo entero [...]; todo lo que ayude al rendimiento de sus dones naturales y espirituales en servicio de la humanidad [...]; todo lo que favorezca el sentido de una solidaridad social cada vez más amplia en un mundo sin fronteras, formado por hombres que son hermanos” (97-98). Tras testimoniar, algo más adelante, que conoce “entre los Antiguos Alumnos, en todas partes y especialmente aquí en Bélgica, hombres eminentes que han trabajado cooperando al desarrollo y favoreciendo la ayuda voluntaria a los países del Tercer Mundo, o en las organizaciones internacionales, etc.”, concluye que

“hay todavía una tarea enorme de justicia social por cumplir para garantizar a todos los que trabajan con nosotros y en nuestros países de acogida, la ayuda y las garantías necesarias para ellos y sus familias. No nos debe extrañar que nuestros Antiguos Alumnos encuentren aquí un campo de acción extraordinario” (100).

Hacia fines del mismo año se celebró en ciudad de México el VI Congreso Iberoamericano de AA (9/12-XII-71) sobre el tema *Educación y miseria*. En esta ocasión Arrupe no pudo asistir, pero envió como delegado al P. J. E. Blewett, entonces Consejero suyo para asuntos educacionales y, más adelante, Consiliario de la Unión Mundial. Además de la representación de Arrupe, éste fue portador de un breve mensaje suyo, grabado en cinta magnetofónica⁶⁴. Entró en materia, con la siguiente afirmación, un tanto paradójica: “Donde hay miseria, no hay ni puede haber educación; donde hay educación desaparece poco a poco la miseria”. Luego precisó más el enfoque de su intervención con dos afirmaciones complementarias. La primera es ésta: “Es un hecho que la miseria se haya extendida por todo el mundo y una gran parte de la humanidad es víctima de ella. La miseria es un mal que hay que combatir, porque lleva consigo la privación de los derechos humanos más indispensables”. Además no “es fácil que los marginados o los «miserables» puedan salir por sí mismos de estado en que se encuentran, ya que no poseen los medios ni las posibilidades para la capacitación necesaria”. La segunda afirmación es esta otra: aunque a los afectados por la miseria se les “puede y se debe ayudar a salir de tan dolorosa situación por medios externos, toda labor sería en gran parte estéril, si no se llega a obtener que el verdadero factor o creador del cambio sea el mismo que se encuentra hoy oprimido por la miseria. Es él [el «miserable»] quien tiene que aprender a ayudarse a sí mismo” (106). Arrupe no explicita más la conclusión, pero ésta resulta clara: la educación debe tender a hacer del necesitado el principal actor de su salida de la miseria. Todo el resto de su intervención es ya casi mera consecuencia de lo anterior:

⁶⁴ Bajo el título “La educación es obra de colaboración”, en: *Ibid.*, 105-112.

cómo deben ser los colegios de la Compañía (107s); qué nuevos caminos hay que recorrer en la educación (109s); qué tarea se espera de los AA. (110s).

En el año 1972 los jóvenes A.A. de varias Asociaciones italianas celebraron en Roma una *Asamblea de Jóvenes* (22/25-IV), con el siguiente tema de reflexión y estudio: *Si hoy me encontrase con Cristo...* Excepcionalmente, Arrupe, en las palabras que les dirigió en la concelebración del día 24, no tocó de forma explícita el tema de la Justicia en el mundo, aunque no pudo faltar lo que es fundamento de todo ello: por ejemplo, cuando afirmó “*que la Asociaciones se han de proponer el gran ideal de construir una sociedad humana en Cristo*” y que “*ésta es la finalidad de la educación de la Compañía*” (114).

El año 1973 es el año del *X Congreso Europeo de Asociaciones de AA*, celebrado en Valencia (30-VII/1-VIII) y cuyo tema fue: *Los AA. AA. y la promoción de la justicia en el mundo*, cuyo punto culminante sería el discurso de Arrupe del que luego hablaremos. Con la frase “*promoción de la justicia*”, el Congreso (y con él Arrupe) se adelantó a la célebre formulación de la CG 32 (1974-75) para redefinir, en su decreto IV, la misión de la misma Compañía de Jesús: *Nuestra Misión hoy: servicio a la fe y promoción de la justicia*⁶⁵. Para preparar dicho Congreso se habían reunido en Roma, los días 28 y 29-IV, los representantes de casi todas las Asociaciones de Italia, que al día siguiente (30-VI) celebraron el *25º Aniversario de la fundación de la Federación Italiana*. En su Homilía⁶⁶ de ese día, Arrupe les adelantó ya algunas ideas de su posterior discurso en el Congreso. Al tema del mismo -*La promoción de la Justicia en el mundo*- lo comenzó calificando como “*Un tema tan comprometido y substancial a una auténtica vida cristiana; capaz de revolucionar, si se entiende bien, y sobre todo si se practica, nuestras vidas en concreto, y de remodelar sobre nuevas bases las estructuras de nuestra convivencia social*” (120). Afirmó luego que “*Jesús quiere -para quien pretende ser su discípulo- un hombre nuevo*” (121s). Finalmente, tras explicar lo que dicha novedad significa, concluyó así: que, si se ha alargado en lo anterior, ha sido por estar “*convencido de haberos ofrecido, con las reflexiones que la Palabra de Dios me ha sugerido, la premisa indispensable, el alma profunda y la única seguridad de perseverancia para una auténtica promoción de la justicia*” (123s).

El total de intervenciones de Arrupe en el Congreso mismo de Valencia fueron cuatro, que se concentraron en los días 31-VII y 1-VIII:

1º. La primera se desarrolló ante el pleno del Congreso y consistió en las respuestas de Arrupe a las 30 preguntas que pocas horas antes le habían formulado por escrito los jóvenes que participaban en el Congreso⁶⁷. Nos vemos obligados a seleccionar y resumir algunas (una por cada uno de los tres grupos de preguntas). Comenzamos por la 3ª, del grupo justicia:

⁶⁵ Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, 69-100.

⁶⁶ Bajo el título de “Una conversión comprometida”, en P. ARRUPÉ S.I., *Hombres para los demás*, 120-126.

⁶⁷ Bajo el título “Preguntas y respuestas” en: *Ibid.*, 127-155.

P/ “¿[...] se pueden dar en la vida cristiana opciones horizontales (de compromiso con los demás) y verticales (con Dios) por separado [...]?. R/ “[...] en la geometría cristiana, simbolizada por la cruz, las dimensiones horizontales y verticales de la existencia humana quedan siempre inseparablemente unidas. No hay verdaderamente opción vertical [...] sin una genuina y desinteresada apertura hacia el prójimo. Y toda opción horizontal, si es genuina y desinteresada, inevitablemente termina por acercarnos a Dios. No existe verdadero amor a Dios sin amor del prójimo, y no existe amor del prójimo sin justicia. Tampoco podemos hablar sinceramente de justicia [...], si la justicia no es una realidad en nuestras vidas” (130).

Del segundo grupo, sobre la formación en los colegios de la Compañía, la 23ª:

P/ “Cuáles son los criterios que [...] deberían seguir los colegios de la Compañía en la admisión de alumnos[...]?”. R/ “deberíamos [...] esforzarnos por reclutar jóvenes que tengan potencial para ejercer un liderazgo cristiano y social, cualquiera que sea la clase a que pertenezcan [...]. Tampoco podemos olvidar hoy [...] la educación de los innumerables marginados”. “Este es un ideal [...], aunque presenta sus dificultades, algunas de orden práctico”.

Del grupo relativo al “rol” de los A.A. y sus Asociaciones, selecciono la 25ª: P/ “¿Es posible acabar con las [...] vigentes estructuras de las Asociaciones de A. A., las cuales pueden antojársenos “clubs” o grupos de interés privado”; R/ En su respuesta, el P. Arrupe hizo, entre otras, la siguiente sugerencia: “¿Por qué no abrir las puertas de las Asociaciones no sólo a los que han cursado el bachillerato o [...], sino también a los que han frecuentado nuestras Escuelas Primarias, Profesionales, [...] de Mandos Intermedios [...]?. ¿No sería justo que todos [...] pertenecieran a una misma Asociación sin distinción de clases [...]?” (150-151).

Terminada esa sesión, el P. Arrupe se ingenió para continuar el encuentro con sólo jóvenes y de forma más informal. Pero no se conservan las actas de ello.

Llegamos por fin al día 1-VIII, en el que Arrupe pronunció su célebre conferencia sobre *La promoción de la Justicia y la formación en las Asociaciones de Antiguos Alumnos de Jesuitas*. De ella existen dos versiones: la larga y completa (de 25 pp. en el folleto que se proporcionó a los asistentes) y la abreviada, tal como de hecho se pronunció (12 pp., en otro folleto).

He aquí un breve resumen de la versión larga⁶⁸. Ya en la introducción, plantea Arrupe esta inquietante pregunta, a la que contesta con valentía y cierto dramatismo:

⁶⁸ Reproducida en: *Ibid.*, 158-204.

“¿Os hemos educado [los jesuitas] para la justicia?, ¿Estáis vosotros educados para la justicia?”. Y responde así: “si a la expresión «educación para la justicia» le damos toda la profundidad de que hoy la ha dotado la Iglesia, creo que tenemos que responder los jesuitas con toda humildad que no; que no os hemos educado para la justicia, tal como hoy Dios lo exige de nosotros” (161). A continuación dedica toda la primera parte a explicar esa renovada y actualizada concepción de la Justicia, apoyándose ante todo en la enseñanza del reciente Sínodo de los Obispos y, especialmente, en estas dos frases del mismo: “Escuchando el clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos ... tenemos conciencia unánime de la vocación de la Iglesia a estar presente en el corazón del mundo predicando la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos” y “La acción en favor de la Justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del mundo y la liberación de toda situación opresiva” (167). Pero, eso dicho, nos pone en guardia frente a una “tentación... sutil” (¿una tentación de segunda semana?) que ya entonces amenazaba a los cristianos: la estéril lucha entre los entusiasmados por los elementos novedosos del mensaje y los temerosos de perder así valores esenciales del cristianismo. Según Arrupe, ese peligro puede y debe obviarse, si todos nos esforzamos en armonizar “en profundidad extremos que a veces se presentan como enemigos”. En concreto estas seis “parejas de aparentes oposiciones. 1ª. Justicia eficaz para con los hombres y actitud religiosa respecto a Dios. 2ª. Amor a Dios y amor a los hombres. 3ª. Amor cristiano (amor de caridad) y Justicia. 4ª. Conversión personal y reforma de estructuras. 5ª. Salvación y liberación en esta vida y en la otra. 6ª. Ethos cristiano y mediaciones técnicas e ideológicas” (168-170). El resto de la primera parte lo dedicó a mostrar cómo pueden y deben armonizarse los contenidos de dichas parejas. Nos remitimos a su lectura directa, pues creemos aquí se contiene uno de los más importantes núcleos pensamiento del Arrupe (171-185). La segunda parte está puesta bajo el epígrafe *El hombre para los demás*. Para Arrupe, ese hombre es, en un primer acercamiento, el hombre capaz de “salir de sí mismo”, de superar el peligro de “deshumanización por el egoísmo” y de entrar en la dinámica de una verdadera “humanización por el amor” (187-193). Pero un hombre así, “si de verdad quiere servir a los demás con eficacia” deberá ser además “un agente, un promotor de cambio” (186), con las cualidades que ello requiere (193-199). Pero la condición que, en definitiva, permite al ser humano, convertirse en plenitud en el hombre para los demás, es según Arrupe,

“la de ser un hombre llevado por Espíritu, es decir, flexibilizado y sensibilizado en su más profunda intimidad por la unción del Espíritu y, de esa forma capacitado para discernir, escuchar y seguir su voz, que se le manifiesta en las obras que el mismo Espíritu hace en el mundo, en la vida entera de la Iglesia y en su propia intimidad personal: todo ello a la luz de una relectura continua del Mensaje evangélico, que va liberando así, paulatinamente, en un proceso inexhaustible, la plenitud de su sentido y exigencias” (186-187).

A desarrollar más esto último dedica Arrupe las últimas páginas (199-202), que pueden sintetizarse en esta frase de la conclusión: El ideal propuesto en ellas

“no es posible hasta el fondo sin la acción de Dios, que nos transforma en el «homo novus», el hombre nuevo, la nueva criatura, cuyo último principio vital es el mismo Espíritu Santo. Ese es el «homo spiritualis» que, porque es capaz de amar, incluso a los enemigos, en este mundo malo, es capaz de descubrir y sumarse activamente al dinamismo más profundo y eficaz de la historia, aquel que la empuja hacia la construcción, ya iniciada, del Reino de Dios. Ese Espíritu [...] es también el Espíritu de Cristo, que nos cristifica. También en esta tarea de la construcción de la justicia, Cristo es el todo [...]. Él es, por excelencia «el hombre para los demás»” (203).

En cuanto a la versión abreviada⁶⁹ (que puede servirnos para conocer las partes que Arrupe quiso destacar) baste decir lo siguiente: resumió la introducción; de la primera parte sólo enumeró las seis parejas de aparentes oposiciones y desarrolló, algo resumida, la relativa a la *conversión personal y reforma de estructuras*. Ello le permitió exponer casi entera, aunque con algunos cortes, la parte dedicada a “*el hombre para los demás*”.

Permítasenos todavía una breve alusión a la Homilía que pronunció en la Eucaristía de clausura (1-VIII) y que ha sido luego publicada bajo el título *El hombre nuevo, agente de la justicia*⁷⁰. Partiendo de la frase de los EE. de S. Ignacio: “**todos los que tuvieren juicio y razón ofrecerán sus personas al trabajo**”, insistió con originalidad en las ideas de su discurso: en primer lugar, “*el hombre*”, porque “*hacer la justicia es algo que [...] compromete a toda la persona*” y “*la zona del SER*” es “*previa a la de HACER*”. Se trata, antes que nada “*de hacernos una conciencia nueva, una sensibilidad nueva*” (207-207). En segundo lugar, la “*tarea*” (“*la acción por la justicia*”), que, porque también “*busca al hombre y termina en el hombre*”, “*no puede limitarse sólo a ser una acción de [...] elevación de este hombre en la escala de un desarrollo socio-económico*”, ni “*a una acción reformadora de las estructuras*”. “*Si nuestra acción por la justicia ha de acercarse a la profundidad en que la situó Jesucristo, es necesario que llegue al mismo hombre, a lo más profundo de su ser*”. “*Se trata de transformar al hombre en un nuevo tipo de hombre, hacerle en frase evangélica «nacer de nuevo»*” (207-208). Los dos aspectos analizados confluyen por tanto en lo que desarrolla a continuación: el *Nuevo tipo de hombre* (209s) y *La formación del hombre nuevo* (209s). Nos queda una palabra que decir sobre la repercusión de las intervenciones de Arrupe en este Congreso. En general las reacciones han sido y siguen siendo muy positivas, pero también se produjeron, ya en el mismo Congreso algunas muy negativas, que incluso ocasionaron dimisiones en altos directivos de las Asociaciones. También un sector de la prensa española atacó duramente al discurso y a su autor. Como contraste se debe hacer mención de una carta de 30-X-73, sumamente laudatoria, en la que el Secretario de Estado, Cardenal Villot le expresa, de parte del Pablo VI, su agradecimiento por el envío de su discurso y, sobre todo,

⁶⁹ Reproducida en: P. ARUPE S.I., *La Iglesia de hoy y del futuro*, 347-359.

⁷⁰ En: P. ARRUPE S.I., *Hombres para los demás*, 204-213.

“su complacencia por la incisividad con la cual Vd., basándose en el mensaje evangélico y en consonancia con la perenne enseñanza del Magisterio Eclesiástico, ha invitado a los oyentes a vivir y testimoniar la caridad y justicia cristiana, sobre todo mediante la reforma interior y la superación de los egoísmos personales y sociales”.

2.2.4 A los religiosos.

La considerable extensión del apartado anterior se compensa con la brevedad de éste, para el que sólo hemos seleccionado una conferencia: la que dirigió Arrupe a un auditorio de religiosos y religiosas (19-IX-70) y que luego fue publicada en *L'Observatore Romano* en marzo del siguiente año⁷¹. De ella recogemos el siguiente párrafo:

“Tenemos que imbuir a nuestros alumnos un profundo espíritu de servicio a los demás, [que] no se debe reducir a un servicio de persona a persona; debe incluir el servicio a la sociedad, hoy más necesario que nunca; contribuyendo al cambio de unas estructuras y condiciones de vida, que resultan injustas y opresivas. Tenemos que formar los artífices del cambio y la liberación de la sociedad moderna [...]”.

Y, a continuación:

“«Liberación» quiere decir que el hombre, en su conjunto, tiene que ser rescatado: su corazón debe ser libre del pecado que lo esclaviza [...]; «Liberación» significa, además, liberarse a sí mismo y ayudar a librar a los demás de las consecuencias del pecado tales como el egoísmo, la injusticia, la ignorancia, el hambre y la desnudez” (190-191).

⁷¹ Reproducida, bajo el título “*La explosión de la enseñanza*” en: P. ARRUPPE, *Ante un mundo en cambio*, 179-200.

LA HISTORIA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. UN SIGNO DE LOS TIEMPOS

M. Junkal Guevara Llaguno

Sumario: La Pontificia Comisión Bíblica es una institución fundada a principios del s. XX por León XIII para velar por la Biblia y el trabajo de investigación de los exegetas católicos. Su azarosa vida es una buena expresión del devenir de la teología del s. XX y de la misma Iglesia católica. En el presente artículo se hace un recorrido por la historia de esta institución que desempeña su trabajo de forma callada y oculta pero que se ha convertido en un órgano asesor del Magisterio de primer orden.

Summary: The Pontifical Biblical Commission is an institution founded by Leo XIII at the beginning of the XXth century to watch over the Bible and the work of investigation done by Catholic exegetes. Its eventful life is a good expression of the performance of the theology of the XXth century and of the Catholic Church itself. In this article the history of this institution is studied. The Pontifical Biblical Commission carries out its work quietly and in a hidden way, but it has become a first class consultant organ of the Magisterium.

Palabras clave: Pontificia Comisión Bíblica, magisterio, teología, Biblia.

Key words: Pontifical Biblical Commission, Magisterium, Bible, Theology.

1. El origen de la Institución

La institución que hoy conocemos como Pontificia Comisión Bíblica (PCB) fue creada por León XIII el 30 de Octubre de 1902¹ por la promulgación de la Carta apostólica *Vigilantiae studii* que constituyó, aunque de un modo impreciso y poco claro², una comisión bíblica, según sus propias palabras, para fomentar los estudios bíblicos y defender la Palabra de Dios no sólo de cualquier error sino también de cualquier opinión desviada. El nacimiento de esta nueva institución se debe vincular, como no puede ser de otro modo, a la publicación de la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893.

¹ Carta apostólica *Vigilantiae studii* de 30 de octubre de 1902 (cf. Acta Sanctae Sedis n. 35 [1902-1903] 234-238).

² “Il primo documento istituiva la Commissione Biblica, senza troppe precisazioni. Secondo un rapporto pubblicato da Francesco Turvasi nella sua biografia di Giovanni Genocchi, si era rimasti incerti per qualche tempo se fare della Commissione un tribunale giudicante, o un consiglio direttivo sugli studi biblici”, testimonio recogido en la conferencia leída por G. Martina con motivo de la celebración del 90 aniversario de la fundación del Pontificio Instituto Bíblico y publicada en *Archivum Historiae Pontificiae* 37 (1999) 129-160.

La Comisión tenía una estructura similar a las de las Congregaciones romanas y se consideraba un órgano del Magisterio, y en su composición se combinaba la presencia de cardenales y asesores expertos. La primera Comisión estuvo compuesta por los siguientes miembros: los cardenales Rampolla, Parocchi, Satolli, Segna, Vives y Tutó; y 41 expertos entre los que se encontraban M. J. Lagrange, F. von Hummelauer y F. Prat. Parece que en este primer momento se pensó en hacer de la *Revue Biblique*³ el órgano oficial de la Comisión, aunque desde 1909 los documentos que emanan de ella se fueron publicando en *Acta Apostolicae Sedis*.

Posteriormente, Pío X, en el motu proprio *Praestantia scripturae sacrae*, interpretaba la voluntad de su predecesor al escribir:

“Y para prevenir el peligro cada día mayor que amenazaba con la propagación de opiniones ligeras y desviadas, con sus letras apostólicas *Vigilantiae studiique memores*, de 30 de octubre de 1902, nuestro mismo predecesor creó el Pontificio Consejo o Comisión de Asuntos Bíblicos, formado por algunos cardenales de la Santa Romana Iglesia eminentes en doctrina y prudencia, a los cuales se añadían, con el nombre de consultores, varios sacerdotes escogidos entre los más doctos en teología y Sagrada Escritura de distintas naciones y de diferentes métodos y tendencias en estudios exegéticos. Con ello intentaba el Pontífice, como la cosa más apropiada a estos estudios y a estos tiempos, que hubiera ocasión en el Consejo para proponer, estudiar y discutir cualquier sentencia con libertad omnímoda, y que nunca, según las dichas letras apostólicas, se pronunciaran los padres purpurados por una sentencia sin que antes se hubieran conocido y examinado los argumentos por una y otra parte, ni se hubiera omitido nada que pudiera poner en claro el verdadero y real estado de las cuestiones bíblicas propuestas; y esto hecho, las sentencias debían ser sometidas a la aprobación del Sumo Pontífice y solo después divulgadas”.

Además en la carta apostólica *Scripturae Sanctae*⁴ de 23 de febrero de 1904, recordando también palabras de León XIII, afirmaba que deseaba establecer el procedimiento oportuno para preparar numerosos maestros bien formados en doctrina que pudieran interpretar los libros divinos desde una perspectiva católica y consideraba, por ello conveniente, fundar en Roma un centro de estudios al más alto nivel dotado de profesores y de todos los medios propios de la erudición bíblica. En alguna manera, Pío X estaba definiendo más claramente lo que las palabras de León XIII en *Vigilantiae*

³ Autores como K. Stock y G. Martina sostienen que en la idea germinal se proyectaba una vinculación muy directa del proyecto con el P. M. J. Lagrange.

⁴ EB 149-157.

studiique podían significar. Ahora, Pío X apostaba por la fundación de una institución, diferente de la Pontificia Comisión Bíblica (que recibía entonces el nombre de Pontificio Consejo de Asuntos Bíblicos⁵), destinada a la formación de profesores de Sagrada Escritura, reservando, en todo caso, para la PCB, la autoridad para conferir el grado de doctor en Sagrada Escritura. Esta nueva institución, el Pontificio Instituto Bíblico (PIB), fue fundado el 7 de mayo de 1909 por la publicación la carta apostólica *Vinea electa*, para que constituyese en Roma un centro de estudios sobre la Sagrada Escritura al más alto nivel, que promoviera de la forma más eficaz posible las doctrinas bíblicas en comunión con el magisterio de la Iglesia católica. Inicialmente, el PIB preparaba a los estudiantes para presentarse a los exámenes de la PCB pero la carta apostólica *Cum Biblia sacra* de 15 de agosto de 1916, autorizaba al PIB a conferir el grado académico de Licenciado en nombre de la PCB. Posteriormente, ya en el pontificado de Pío XI, por el motu proprio *Quod maxime* de 30 de septiembre de 1928, se decidió la independencia académica total de la PCB autorizando al PIB a conceder el título de doctor en Sagrada Escritura.

2 El desarrollo de la Institución

Aunque K. Stock, en su estupenda relación de la historia de la PCB⁶, estructura el desarrollo de la misma en tres grandes etapas, nos ha parecido más interesante, en primer lugar, hacer notar los dos grandes momentos en la historia de la misma que vienen determinados, primero por su fundación y, después, por su renovación por Pablo VI. Además, hemos querido presentar el desarrollo de los trabajos de la PCB siguiendo el orden de los pontificados; de esa manera, nos resulta más interesante hacer un balance de lo que cada pontificado –sus logros y sus carencias– significaron para la evolución de la Institución.

2.1 Primera etapa: desde su fundación en 1902 hasta su reforma en 1971

2.1.1 Pontificado de Pío X (4 de agosto de 1903 - 30 de agosto de 1914)

Durante el Pontificado de este Papa, la PCB emitió los siguientes documentos:

13.02.1905 Circa citationes implicitas in Sacra Scriptura contentas (DH 3372)

⁵ “Tras largos dictámenes y cuidadosas consultas, el Pontificio Consejo de Asuntos Bíblicos ha publicado felizmente algunos decretos utilísimos para promover los verdaderos estudios bíblicos y para dirigirlos con norma segura”: Motu proprio *Praestantia scripturae sacrae* (DH 3503). De la misma manera, el *Enchiridion Biblicum*, cuya autoría corresponde a la “Pontificiae Commissionis de re biblica”.

⁶ K. STOCK, “I cento anni della Pontificia Commissione Biblica”, PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della giornata celebrative per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano 2003, 7-21.

- 23.06.1905 De narrationibus specietenus tantum historicis (DH 3373)
- 27.06.1906 De Mosaica authentia Pentateuchi (DH 3394-3397)
- 29.05.1907 De cuarto Evangelio (DH 3398-3400)
- 28.06.1908 De libri Isaiae indole et auctore (DH 3505-3509)
- 30.06.1909 De caractere historico trium priorum capitum Geneseos (DH 3512-3519)
- 01.05.1910 De auctoribus et de tempore compositionis Psalmorum (DH 3521-3528)
- 19.06.1911 Quaestiones de Evangelio secundum Mathaeum (DH 3561-3567)
- 26.06.1912 Quaestiones de Evangelio secundum Marcum et secundum Lucas (DH 3568-3576)
- 26.06.1912 De quaestione synoptica (DH 3577-3578)
- 12.06.1913 Quaestiones de libro Actuum Apostolorum (DH 3581-3586)
- 12.06.1913 Quaestiones de epistolis pastoralibus Pauli apostoli (DH 3587- 3590)
- 24.06.1914 De epistola ad Hebraeos (DH 3591-3593)

2.1.2 Pontificado de Benedicto XV (3 de septiembre de 1914 - 22 de enero de 1922)

Durante el pontificado de este Papa, la PCB emitió un único documento que se publicó el 18 de junio de 1915, *De parousia in epistolis Pauli apostoli* (DH 3628-3630).

Pero para valorarlo es necesario recordar que Benedicto XV es autor de la encíclica *Spiritus paraclitus* de 15 de septiembre de 1920, sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en la que podemos leer:

“Ciertamente aprobamos la intención de aquellos que para librarse y librar a los demás de las dificultades de la Sagrada Biblia buscan, valiéndose de todos los recursos de las ciencias y del arte crítica, nuevos caminos y procedimientos para resolverlas, pero fracasarán lamentablemente en esta empresa si desatienden las directrices de nuestro predecesor y traspasan las barreras y los límites establecidos por los Padres [...] En estas prescripciones y límites de ninguna manera se mantiene la opinión de aquellos que, distinguiendo entre el elemento primario o religioso de la Escritura y el secundario o profano, admiten

de buen grado que la inspiración afecta a todas las sentencias, más aún, a cada una de las palabras de la Biblia, pero reducen y restringen sus efectos, y sobre todo la inmunidad de error y la absoluta verdad, a sólo el elemento primario o religioso. Según ellos, sólo es intentado y enseñado por Dios lo que se refiere a la religión; y las demás cosas que pertenecen a las disciplinas profanas, y que sólo como vestidura externa de la verdad divina sirven a la doctrina revelada, son simplemente permitidas por Dios y dejadas a la debilidad del escritor”.

Durante este pontificado se emitió también el breve *Cum Biblia sacra*⁷ de 15 de agosto de 1916 que recogía algunas normas para el trabajo en el PIB y en la propia PCB que dirigía también entonces la revisión de la Vulgata⁸.

2.1.3 Pontificado de Pío XI (6 de febrero de 1922 - 10 de febrero de 1939)

01.07.1933 De falsa duorum textum biblicorum interpretatione (DH 3750-3751)

27.02.1934 Opus cui titulus “Die Einwanderung Israels in Kanaan” reprobatur (AAS 26 (1934) 130)

30.04.1934 De usu versionum Sacrae Scripturae in ecclesiis, Sobre el uso de las versiones de la Sagrada Escritura en las iglesias (AAS 35 (1943) 270)

Motu proprio *Bibliorum scientiam*⁹ de 27 de abril de 1924 sobre la enseñanza de la Biblia. Inde proprio “Inde ab initio ponificatu”, medidas para la mejor vigilancia de los libros sobre la Sagrada Escritura y las ciencias sagradas” de 27 de septiembre de 1927. Y el decreto *De usu versionum Sacrae Scripturae*¹⁰ de 30 de abril de 1934, respuesta a una consulta sobre la posibilidad de utilizar en la liturgia textos distintos de la Vulgata.

Durante este pontificado la entonces Pontificia Comisión de Asuntos Bíblicos editó el *Enchiridion Biblicum*¹¹ con el objetivo de reunir los documentos magisteriales relacionados con los libros sagrados¹².

⁷ EB 422-436.

⁸ [...] Deliberatum igitur Nobis est, nonnulla constituere, quibus tum Instituti in primis Bibliici efficiendam virtutemque, quantum fieri potest, augeamus, tum etiam mutuas rationes et necessitudines moderemus, quae et eidem Instituto et Pontificio Consilio Vulgatae restituendae praeposito cum supreme Nostro de universa re biblica Consilio intercedant oportet” EB 425.

⁹ EB 505-512.

¹⁰ EB 520.

¹¹ PONTIFICIAE COMMISSIONIS DE RE BIBLICA, *Enchiridion Biblicum*. Documenta ecclesiastica sacram scripturam sepectantia.

¹² PONTIFICIAE COMMISSIONIS DE RE BIBLICA, *o. c.*, Praefatio ad primam editionem.

2.1.4 Pontificado de Pío XII 2 de marzo de 1939 – 9 de octubre de 1958

Durante el pontificado de Pío XII emanaron de la PCB los siguientes documentos:

16.07.1939 De experimentis ad lauream –Los exámenes para el doctorado (AAS 31 (1939) 320).

20.08.1941 Carta de la Comisión Bíblica a los obispos de Italia (DH 3792-3796).

6.07.1942 De experimentis ad Prolytatum –Sobre los exámenes para la licencia (AAS 34 (1942) 232).

22.08.1943 De versionibus Sacrae Scripturae in linguas vernaculas –Las versiones de la Sagrada Escritura en las lenguas vivas (AAS 35 (1943) 270).

22.10.1947 De usu novi Psalterii latini extra horas canonicas – El uso del nuevo Salterio latino fuera de las horas canónicas (AAS 39 (1947) 508).

16.01.1948 Des sources du Pentateuque et de l'historicité de Genèse 1-11– Sobre las fuentes del Pentateuco y sobre el valor histórico de Gen 1-11 (AAS 40 (1948) 45-48).

16.01.1948 Carta del Secretario de la Comisión Bíblica al Arzobispo de París (DH 3862-3864).

13.05.1950 De Scriptura Sacra recte docenda –La enseñanza de la Sagrada Escritura en los seminarios y colegios (AAS 42 (1950) 495-505).

9.06.1953 De libro «Die Psalmen» Bernardi Bonkamp –Sobre el libro «Die Psalmen» de Bernard Bonkamp (AAS 45 (1953) 432).

15.12.1955 De consociationibus biblicos et de conventibus eiusdem generis – Asociaciones y convenios bíblicos (AAS 48 (1956) 61-64).

Para valorarlos se hace preciso conocer también otros textos y decisiones que, relativos a las cuestiones bíblicas, se publicaron durante este pontificado. Y, así, han de tenerse en cuenta: la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de 30 de septiembre de 1943 y la publicación de un nuevo *Enchiridion Biblicum*¹³ que “dio lugar a algunos comentarios oficiosos [...] cuyo alcance daba a entender que no es la mente de la comisión Bíblica cercenar la justa libertad de investigación en los temas escriturísticos, no obstante las «respuestas» anteriores de otros tiempos y otros Pontificados”¹⁴.

¹³ *Enchiridion biblicum*. Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam Spectantia, Editio Tertia aucta et Recognita, Romae, 1954.

¹⁴ M. NICOLAU, “Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica”: *Estudios Bíblicos* XIX (1960) 97-109.

2.1.5 Pontificado de Juan XXIII 28 de octubre de 1958 – 3 de junio de 1963

21.04.1964 De historica evangeliorum veritate –La verdad histórica de los evangelios (AAS 56 (1964) 712-718).

21.04.1964 “Sancta Mater Ecclesia” (DH 4402).

2.2 Segunda etapa: desde la reforma de 1971 hasta nuestros días

2.2.1 Pontificado de Pablo VI 21 de junio de 1963 - 6 de agosto de 1978

Entre otras reformas postconciliares, el Papa Pablo VI procedió a reformar la PCB. Con el motu proprio *Sedula cura* de 27 de junio de 1971¹⁵ estableció una nueva legislación para organizar el funcionamiento de esta institución pontificia y procurar que su labor fuera más efectiva y mejor adaptada a los tiempos.

“Movido, pues, por el deseo de prestar una ayuda más eficaz al progreso de la sana doctrina en el campo bíblico, de conservar inmune de cualquier opinión temeraria la interpretación de las Escrituras y de coordinar mejor la colaboración de los exegetas y de los teólogos con la Santa Sede y entre sí, hemos creído oportuno dirigir de modo peculiar, nuestra solicitud y nuestra atención a la Pontificia Comisión Bíblica [...] Pero para que la Iglesia logre obtener de ella más abundantes frutos que hasta el presente, nada nos ha parecido más acertado ni más conveniente que estructurar esta Pontificia Comisión con normas nuevas y más adaptadas, de manera que pueda proseguir su cometido con mayor facilidad y en consonancia con las crecientes necesidades de la sociedad cristiana en lo concerniente al modo de actuar, de proponer y de tratar los problemas relativos a la asignación de los diversos cargos, al número y a la elección de los diversos miembros de la misma Comisión”.

Se vinculó esta nueva PCB a la Comisión para la Doctrina de la Fe y se nombró presidente a su prefecto. Los miembros no serían a partir de entonces cardenales, asistidos por consultores, sino expertos en ciencias bíblicas provenientes de distintos países y centros bíblicos que no debían superar el número de veinte. Los nombraba el Papa por un período de cinco años renovable y se establecía una reunión plenaria anual.

Al no estar compuesta por cardenales no se le daba una función magisterial sino que se convertía en un órgano de expertos con tareas consultivas y con un claro perfil internacional.

¹⁵ AAS 63 (1971) 665-669. Texto castellano en *Ecclesia* 24 julio 1971, 951-952.

Normalmente sus miembros están dispersos y no se reúnen frecuentemente; tienden a reunirse, según lo establecido en el *motu proprio*, durante una semana al año, generalmente en el mes de Abril; más frecuentemente se reúne una comisión permanente –también prevista en el *motu*- elegida por los propios miembros y que organiza el trabajo de todos en el tiempo que media entre las sesiones plenarias.

La primera sesión de esta nueva PCB se celebró en 1974 y acometió la tarea de revisar los programas de los exámenes para la obtención de títulos en ciencias bíblicas. Publicó el 7 de diciembre la *Ratio periclitandae doctrinae ad academicos gradus candidatorum*¹⁶ –Plan de exámenes para los grados académicos en Sagrada Escritura–.

En los dos años siguientes la PCB estudió la condición femenina en la Biblia, y más concretamente, el rol de la mujer en la sociedad y en la actividad religiosa según la Sagrada Escritura. El estudio estaba dirigido a la reflexión posterior del magisterio sobre la posibilidad de que el NT abriera o no el acceso de las mujeres al sacerdocio ministerial y había sido encargado personalmente por Pablo VI. Sus conclusiones no se publicaron. Lo mismo sucedió con el resultado del estudio de 1978 sobre el uso de la Escritura en los escritos relativos a la teología de la liberación.

2.2.2 Pontificado de Juan Pablo II 16 de octubre de 1978 – 2 de abril de 2005

En 1979 la PCB acometió el estudio de la inculturación de la Escritura, estudio que se completó con una audiencia ante Juan Pablo II en la que invitó a los miembros de la comisión a que expusieran el resultado de su trabajo; tanto las palabras del Papa como los informes de los miembros se publicaron en un documento titulado “Fe y cultura a la luz de la Biblia. Actas de la sesión plenaria de la PCB de 1979”¹⁷.

El tema estudiado en 1980 fue “Cuestiones hermenéuticas y cristología”; la PCB estuvo tres años trabajando y publicó un importante estudio llamado “De Sacra Scriptura et christologia”¹⁸, Biblia y cristología.

De 1985 a 1988 la PCB tuvo que tratar el tema de la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, así como la cuestión de la unidad del pueblo de Dios. A los miembros se les confiaron aspectos particulares de la cuestión y sobre ese trabajo se elaboró un texto común titulado “Unité et diversité dans l’église”¹⁹, “Unidad y diversidad en la Iglesia”.

En 1989 se puso encima de la mesa el estudio de la cuestión de la “interpretación de la Biblia en la iglesia”. La consideración del tema estaba motivada por un lado,

¹⁶ AAS 67 (1975) 153-158

¹⁷ PCB, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Turin 1981.

¹⁸ PCB, *Bibbia e cristologia*, Cité du Vatican 1984.

¹⁹ PCB, *Unité et diversité dans l’église*, Cité du Vatican 1988.

por las necesidades pastorales y, por otro, por las circunstancias de la celebración del centenario y cincuentenario, respectivamente, de *Providentissimus Deus* y *Divino Afflante Spiritu*. Los trabajos demoraron hasta 1995 cuando, finalmente, la Pontificia Comisión Bíblica publicó el documento titulado “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” en la que, según sus palabras, “se propone indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible, a su carácter a la vez humano y divino”²⁰.

Desde 1994 a 1996 los trabajos de la Comisión Bíblica se dedicaron a tratar el tema del universalismo de la salvación en Cristo y la diversidad de las religiones pero los resultados no se han publicado como documentos independientes.

A partir de 1997 se comenzó un profundo estudio sobre la relación entre Nuevo y Antiguo Testamento, entre cristianos y judíos. El estudio concluyó en la Sesión plenaria de 2000 y en noviembre de 2001 se ha publicado en diversas lenguas el documento titulado “Le peuple Juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne”²¹.

Desde la publicación de este documento, la Pontificia Comisión Bíblica está inmersa en la reflexión sobre la relación entre Biblia y moral sin que todavía hayan publicado ningún documento. La última sesión plenaria se ha celebrado en Roma del 16 al 20 de abril 2007.

El 4 de mayo de 2003 se celebraron los 100 años de existencia de la institución. El 2 de mayo por la tarde, en el Instituto Patrístico Augustinianum, se había conmemorado el acontecimiento con un acto académico. Las actas de esta jornada celebrativa están publicadas²² y recogen, en primer lugar, la intervención del secretario de la Pontificia Comisión, Klemens Stock, en la que hizo un repaso de la historia de la institución, que fue completado con un testimonio personal de H. Cazelles y A. Vanhoye – secretarios entre los años 1985 y 2000- sobre los últimos años. En el volumen se puede encontrar también una intervención de M Girard en la que se estudia el impacto y las perspectivas abiertas tras la publicación del documento “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, y el discurso del entonces presidente de la PCB, cardenal J. Ratzinger, “La relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis a los cien años de la constitución de la PCB”²³. El volumen se completa con un elenco de los documentos publicados en la historia de la PCB y de los miembros de la misma a partir de su renovación en 1972.

²⁰ PCB, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, 23.

²¹ “Le peuple Juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne”, Città del Vaticano, 2001

²² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Atti Della giornata celebrativa pero il 100° anniversario di fondazione Della Pontificia Commissione Biblica, Roma 2-3 maggio 2003, Città del Vaticano 2003.

²³ Esta intervención se puede leer en traducción castellana en AA. VV., *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003 y en *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007) 89-96.

2.2.3 Pontificado de Benedicto XVI 19 de abril de 2005 -

De la actividad de la PCB durante el pontificado del que fue presidente de la institución, poco ha trascendido todavía.

El de 13 de mayo de 2005 el Papa nombró presidente la Pontificia Comisión Bíblica el cardenal William Levada, en cuanto cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El organigrama de miembros actuales queda como sigue:

Presidente: cardenal William Joseph Levada

Secretario: Klemens Stock, S.I.

Secretario técnico: Don Alessandro Belano, F.D.P.

Jean-Noël Aletti, S.I.

Olivier Artus

Miguel Antonio Barriola

Willem Beuken, S.I.

Regino Cortes, O.P.

Christoph Dohmen

Denis Farkasfalvy, O.Cist.

Giuseppe Ghiberti

Marc Girard

Maurice Hogan, S.S.C.

Laurent Naré

Pereira Ney Brasil

Ryszard Rubinkiewicz, S.D.B.

Jordi Sánchez Bosch

Donald Senior, C.P.

Ramón Trevijano Etcheverria

Ugo Vanni, S.I.

Henry Wansbrough, O.S.B.

Carlos Zesati Estrada, M.Sp.S.

Por el discurso del Papa a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica de 27 abril 2006, sabemos que la institución está todavía inmersa en la reflexión sobre Biblia y moral.

3. Una evaluación. El papel de la Institución a lo largo del tiempo

3.1 Durante la primera época

De una lectura atenta de los datos se puede interpretar que, la que hoy conocemos como PCB, ha seguido una trayectoria paralela a la de la investigación teológica del siglo XX.

La primera etapa, la que arranca de su fundación y se clausura en los tiempos del Concilio Vaticano II se inicia cuando está en pleno auge la que se conoce como la “crisis modernista” y, como una consecuencia evidente de la misma, el racionalismo y el historicismo. Es el tiempo de los pontificados de Pío X, Pío XI y Benedicto XV. La reacción desde el Magisterio se caracteriza por la concentración de esfuerzos en aras de “prevenir el peligro cada día mayor que amenazaba con la propagación de opiniones ligeras y desviadas”²⁴. Al servicio de esta batalla se crea, en un primer momento, el Pontificio Consejo de asuntos bíblicos –la actual PCB- y, después, el Pontificio Instituto Bíblico en un intento de garantizar tanto la recta formación de los profesores de ciencias bíblicas y de los exegetas, como la existencia de una instancia “judicial” encargada de salir al paso de las desviaciones o dudas planteadas en el trabajo de investigación bíblica. Esta tarea de vigilancia constante del quehacer bíblico se hacía precisa dado que, precisamente desde los tiempos de León XIII y la *Providentissimus deus* el interés por la investigación bíblica había aumentado sobremanera

“38. A este fin será muy conveniente que se multipliquen los sacerdotes preparados, dispuestos a combatir en este campo por la fe y a rechazar los ataques del enemigo, revestidos de la armadura de Dios, que recomienda el Apóstol(47), y entrenados en las nuevas armas y en la nueva estrategia de sus adversarios. Es lo que hermosamente incluye San Juan Crisóstomo entre los deberes del sacerdote: «Es preciso —dice— emplear un gran celo a fin de que la palabra de Dios habite con abundancia en nosotros(48); no debemos, pues, estar preparados para un solo género de combate, porque no todos usan las mismas armas ni tratan de acometernos de igual manera. Es, por lo tanto, necesario que quien ha de medirse con todos, conozca las armas y los procedimientos de todos y sepa ser a la vez arquero y hondero, tribuno y jefe de cohorte, general y soldado, infante y caballero, apto para luchar en el mar y para derribar murallas; porque, si no conoce todos los medios de combatir, el diablo sabe, introduciendo a sus raptos por un solo punto en el caso de que uno solo quedare sin defensa, arrebatando las ovejas»(49). Más arriba hemos mencionado las astucias de los enemigos y los múltiples medios que emplean en el ataque. Indiquemos ahora los procedimientos que deben utilizarse para la defensa”.

²⁴ *Praestantia scripturae sacrae*, EB 149-157.

Pero era un interés apologético: conocer mejor para poder defenderse mejor. Y ese era el marco general, una defensa a ultranza, y con el uso de todos los medios, de las posiciones tradicionales del magisterio en materia de estudios bíblicos. Algún autor se ha referido a la misión de la PCB en esta época como “cane da guardia”²⁵. El pontificado de Pío X resulta, precisamente, ejemplar en esa tarea. La PCB publicó entre 1905 y 1914 trece respuestas a cuestiones planteadas; el Papa escribió una encíclica y una carta apostólica y publicó cuatro *motu proprio* sobre temas relacionados con los estudios bíblicos; y el santo oficio, por su parte, un decreto. Si analizamos los textos de la PCB notaremos, primero, que como institución se considera la instancia legítima para determinar la veracidad o no de determinadas afirmaciones relacionadas con el estudio de los textos bíblicos; por esa razón, la forma convencional de dirigirse a ella es: “si es lícito...”, “si puede admitirse”, “si puede concederse”... y la respuesta por parte de la PCB se formula en un escueto: afirmativa o negativamente. Y en ese sentido resulta una expresión elocuente de dicha concepción la publicación del *motu proprio* de Pío X de 18 de noviembre de 1907 “*Praestantia Scripturae*” (DH 3503) que declaraba la obligatoriedad en conciencia de las sentencias de la P. Comisión Bíblica (aquí llamado Pontificio consejo de asuntos bíblicos).

“Vemos que han de declararse y mandarse, como al presente lo declaramos y expresamente mandamos, que todos absolutamente están obligados por deber de conciencia a someterse a las sentencias de la PCB, ora las que ya han sido emitidas, ora a las que en adelante se emitieren, del mismo modo que a los Decretos de las Sagradas Congregaciones, referentes a cuestiones doctrinales y aprobados por el Pontífice; y no pueden evitar la nota de desobediencia y temeridad y, por ende, no están libres de culpa grave, cuantos de palabra o por escrito impugnen estas sentencias; y esto aparte del escándalo con que desedifican y lo demás de que puedan ser culpables delante de Dios, por lo que sobre estas materias, como suele suceder, digan temeraria y erróneamente”.

Además, analizando las consultas, observaremos que el problema fundamental que se le plantea a la PCB en su primera etapa, tiene que ver con la exégesis crítica y, muy especialmente, con la crítica histórica: autoría mosaica del Pentateuco, autores de los libros bíblicos, la cuestión sinóptica, los géneros literarios...

Estas preocupaciones vienen alentadas también por el magisterio de Pío X, profuso en la publicación de documentos relacionados con la Sagrada Escritura, así como de las decisiones tomadas por otros organismos de la Santa Sede. Y así conviene recordar, en un recorrido cronológico, el decreto del Santo Oficio de 3 de julio de 1907,

²⁵ J. FITZMYER, recordado por K. STOCK, “I cento anni della Pontificia Commissione Biblica” en PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti Della giornata celebrativa pero il 100° aniversario di fondazione Della Pontificia Commissione Biblica*, Roma 2-3 maggio 2003, Città del Vaticano 2003, 12.

Lamentabili, sobre los errores de los modernistas (DH 3401-3466); la encíclica *Pascendi* de 8 de septiembre de 1907 (DH 3475-3500); el motu proprio *Praestantia scripturae sacrae* (DH 3503) el motu proprio *Quoniam in re biblica*²⁶, la carta apostólica de 27 de marzo de 1906, sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura en los seminarios; el motu proprio *Illibatae*²⁷ de 29 de junio de 1910, sobre el juramento de los doctores en Sagrada Escritura, que introdujo un cambio²⁸ en el texto del motu *Praestantia scripturae sacrae*. Y, por último, el motu proprio *Sacrorum antistitum* sobre los errores modernistas donde se incluía el juramento antimodernista donde, entre otras cosas, se decía:

“Repruebo igualmente el método de juzgar e interpretar la Sagrada Escritura que, sin tener en cuenta la tradición de la Iglesia, la analogía de la fe y las normas de la Sede Apostólica, sigue los delirios de los racionalistas y abraza no menos libre que temerariamente la crítica del texto como regla única y suprema. Rechazo además la sentencia de aquellos que sostienen que quien enseña la historia de la teología o escribe sobre esas materias, tiene que dejar antes a un lado la opinión preconcebida, ora sobre el origen sobrenatural de la tradición católica, ora sobre la promesa divina de una ayuda para la conservación perenne de cada una de las verdades reveladas, y que además los escritos de cada uno de los Padres han de interpretarse por los solos principios de la ciencia, excluida toda autoridad sagrada, y con aquella libertad de juicio con que suelen investigarse cualesquiera monumentos profanos” (DH 3564).

Todos estos documentos incidían no sólo en los problemas planteados a la PCB sino también en otras cuestiones como, por ejemplo, la inspiración, la verdad de la Sagrada Escritura o la revelación cuyos postulados fundamentales habían sido totalmente cuestionadas por los exegetas no católicos, y así en la encíclica *Pascendi*, sobre las doctrinas de los modernistas, podemos leer:

“21. Pues si juzgamos la Biblia según el agnosticismo, a saber: como una obra humana compuesta por los hombres para los hombres, aunque se dé al teólogo el derecho de llamarla divina por inmanencia, ¿cómo, en fin, podrá restringirse la inspiración? Aseguran, sí, los modernistas la inspiración universal de los libros sagrados, pero en el sentido católico no admiten ninguna”.

²⁶ EB 160.

²⁷ EB 352-353.

²⁸ Después del cambio el documento quedaba como sigue: “someterse a las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica *referentes a cuestiones doctrinales* [ad doctrinam pertinentibus]... del mismo modo que a los Decretos de las Sagradas Congregaciones aprobadas por el Sumo Pontífice”.

Y en el decreto *Lamentabili* sobre los errores del modernismo sobre la inspiración:

“10. La inspiración de los libros del Antiguo Testamento consiste en que los escritores israelitas transmitieron las doctrinas religiosas bajo un aspecto poco conocido o ignorado por los paganos

11. La inspiración divina no abarca a toda la Sagrada Escritura, de manera que todas y cada una de sus partes carezcan de error.

12. Si el exegeta quiere dedicarse con provecho a los estudios bíblicos, lo primero que ha de hacer es rechazar cualquier idea preconcebida acerca del origen sobrenatural de la Sagrada Escritura y proceder a interpretarla del mismo modo que cualesquiera otros documentos puramente humanos”.

Y sobre las cuestiones de la autoría, la historicidad etc., que tanto preocupaban a la PCB, también en el decreto *Lamentabili* se lee:

“13. Los mismos evangelistas y los cristianos de la segunda y tercera generación fueron quienes elaboraron las parábolas del Evangelio; de esta forma justificaban los exiguos frutos que produjo la predicación de Cristo a los judíos.

14. En muchas narraciones, los Evangelistas contaron no tanto lo que es verdad, cuanto lo que juzgaron más provechoso para sus lectores, aunque fuera falso.

15. Los Evangelistas contaron en muchos de los relatos lo que era verdad como lo que, aun siendo falso, juzgaban que era más provechoso para los lectores.

16. Las narraciones de San Juan no son propiamente historia, sino una contemplación mística del Evangelio; los discursos que el citado Evangelio contiene, son meditaciones teológicas sobre el misterio de la salvación, desprovistas de verdad histórica.

17. El cuarto Evangelio exageró los milagros, no sólo para que pareciesen más extraordinarios, sino también con el fin de que fuesen más adecuados para simbolizar la obra y la gloria del Verbo Encarnado.

18. San Juan se arroga la condición de testigo de Cristo; pero en realidad no fue más que un testigo de la vida cristiana, o de la vida de Cristo en la Iglesia, durante los últimos años del primer siglo”.

No debemos olvidar tampoco, que durante el pontificado de Pío X se emitieron distintos documentos, a los que nos hemos referido en la introducción, en virtud de los cuales se creó el PIB y se delimitaron con mayor claridad las funciones de la PCB que dejó de ser una instancia académica para situarse como una instancia judicial en relación a los errores relacionados con la Sagrada Escritura que podían divulgarse a través de la enseñanza, las publicaciones, la predicación.

El pontificado de Pío XII marca un cambio radical en la orientación de la actividad de PCB, cambio que se pone de manifiesto en los documentos que emite. En primer lugar, notamos que dejan de publicarse “respuestas” al uso de la etapa anterior –“si es lícito...”, “si puede admitirse”- para emitirse cartas aclaratorias a cuestiones planteadas por los obispos (de Italia, de Paris...). Además, cambia la enseñanza en torno a cuestiones como la verdad histórica de los evangelios o de los once primeros capítulos del Génesis y el uso de los textos bíblicos en lenguas vernáculas. Buena prueba del cambio que se produjo en este pontificado son los comentarios que se divulgaron tras la publicación en 1954 del nuevo *Enchiridion Biblicum*. En un artículo de 1960, M. Nicolau hacía la siguiente reflexión:

“En relación con la actitud actual de la Pontificia Comisión Bíblica, se han distinguido dos clases de decretos de la mencionada Comisión: unos que directa o indirectamente se refieren a la fe y costumbres; otros que dicen no referirse a la fe y costumbres ni inmediata ni mediatamente. Y estos últimos son los que en la mente de la Pontificia comisión no deben estorbar la razonable libertad de investigación, aunque se conserven en el *Enchiridion Biblicum* como testimonio histórico de la solicitud de la Iglesia. Tales cuestiones que todavía podrían investigarse son, v. gr., las que tocan al autor y género literario de los libros sagrados”²⁹.

Durante el pontificado de Juan XXIII, el cambio producido en el seno de la PCB se consolida, aunque la actividad de la institución quedará en suspenso con motivo de la convocatoria del Concilio Vaticano II.

3.2 Durante la segunda época

La reforma de la PCB por Pablo VI después del Concilio nos permite insistir en la idea de que ésta ha sido una institución que se ha erigido en fiel reflejo no sólo de la evolución de la investigación teológica y bíblica, sino también de la propia historia de la Iglesia.

El motu proprio *Sedula cura* con el que se acomete la reforma de la PCB convierte a ésta, como hemos visto, en un órgano de cariz fundamentalmente asesor del

²⁹ M. NICOLAU, “Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica”: *Estudios Bíblicos* 1 (1960) 98.

magisterio. Pierde, por tanto, aquel carácter judicial que la había distinguido la mayor parte de su existencia.

Si analizamos los temas que se han ido estudiando, advertimos que se trata de cuestiones candentes en la segunda mitad del siglo: el papel de la mujer en la comunidad, la cristología, algunas cuestiones de eclesiología y, actualmente, la moral. También advertimos que, probablemente –como reflejo también de una situación histórica que precisa evolucionar– ni en el pasado ni el presente ha habido mujeres biblistas presentes en la institución.

La novedad que quiso aportarse con la reforma de la institución se aprecia, por ejemplo, en la organización del trabajo, más flexible y de equipo: se convocan, normalmente, reuniones anuales de todos los miembros que trabajan autónomamente a lo largo del año. Además, el hecho de que los temas los plantee o el Papa o el Presidente de la Comisión, da un carácter netamente consultivo a la institución. Este carácter consultivo queda reforzado por el perfil de los miembros. Si analizamos, por ejemplo, los miembros de la primera comisión nombrada por Pablo VI, reconocemos en ellos a los grandes biblistas del XX: J. Alonso Díaz, J. D. Barthélemy, P. Benoit, R. Brown, H. Cazelles, I. de la Potterie, C. M. Martini... Pero, además, constatamos que se ha ido produciendo, en el seno de la institución, un relevo generacional, y, así, son miembros de la PCB en la actualidad, biblistas vinculados a grandes instituciones universitarias como O. Artus –Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París–, R. Trevijano –Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca–, U. Vanni –Pontificio Instituto Bíblico–, D. Senior –Catholic Theological Union de Chicago– y Carlos Zesati de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad nacional autónoma de México.

Por último, notamos que existe un cambio también en la publicidad y en la recepción de los trabajos de la PCB que, precisamente por su carácter de órgano consultivo, no siempre reciben difusión pública por lo que su recepción se restringe algunas veces al ámbito del órgano magisterial que solicita su consejo.

4. Algunas pistas para el futuro

De la evaluación que hemos hecho de la vida de la PCB desde su reordenación por Pablo VI, se pueden extraer algunas conclusiones que proponer a modo de líneas de avance en el futuro. Algunas de ellas ya fueron apuntadas en un artículo del famoso biblista norteamericano R. E. Murphy escrito en 1978³⁰.

Hemos hecho notar cómo la historia de la PCB es fiel reflejo de la evolución de la Iglesia a lo largo del s. XX. En ese sentido, se hace necesaria, por un lado, no sólo la incorporación de mujeres biblistas a la institución sino también de miembros de otras confesiones cristianas. En la vida de la Iglesia es absolutamente normal que algunas mu-

³⁰ R. E. MURPHY, "Problemas en torno a la Biblia": *Concilium* 138-bis (1978) 157-163.

jeros ocupen lugares destacados de la vida académica en calidad de expertas en ciencias bíblicas y así somos doctoras, catedráticas, escritoras, miembros de consejos de redacciones de publicaciones... ¿Por qué no, también, asesoras del Magisterio en la PCB? De la misma forma, el trabajo bíblico tiene, al más alto nivel, color ecuménico desde 1967 cuando el Card. Bea, en calidad de Presidente del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los cristianos, firmó un acuerdo para iniciar un programa de cooperación entre las Sociedades Bíblicas Unidas y la Iglesia Católica. ¿Por qué no hacer de la PCB un espacio de trabajo ecuménico?

Hemos subrayado también el carácter asesor del Magisterio que la institución tiene y, desde ahí, hemos interpretado el hecho de que algunos de sus informes no se hayan hecho público. Curiosamente, los informes no publicados tratan de cuestiones debatidas en el mundo teológico: posibilidad de que el NT abriera o no el acceso de las mujeres al sacerdocio; uso de la Escritura en los escritos relativos a la teología de la liberación; universalismo de la salvación de Cristo y diversidad de religiones. ¿Por qué no difundir todos los trabajos de este órgano de expertos? ¿No contribuiría a un sano ejercicio de pluralismo teológico y, desde ahí, a una mayor recepción de los trabajos de la institución?

Como toda institución centenaria, la PCB necesita preguntarse cómo innovar para ser una institución viva que sirva a una Iglesia que quiere vivir en el tiempo. Esperamos que el presente artículo pueda ayudar a los lectores no sólo a conocer la historia de esta importante institución sino también para reflexionar sobre su futuro.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMALADOSS, Michael, *Jesús asiático*. Mensajero, Bilbao 2007, 249 pp., 20 €

El autor, indio y jesuita, se propone presentar a Jesús en consonancia con los modelos espirituales del continente asiático. Cree que en la India, China, Japón y resto de Asia Jesús fue presentado con rasgos propios de la cultura europea y se olvidaron rasgos de su persona más propios de la cultura asiática. Aquí presenta ocho imágenes espirituales asiáticas que pueden aplicarse a Jesús con toda propiedad: el sabio, el camino, el gurú, el profeta, el encarnado, el siervo, el compasivo, el danzante. Con estas imágenes no intenta hacer ninguna comparación con los contenidos dogmáticos de la fe. Intenta ofrecer imágenes de Jesús que ayuden a comprender al mundo asiático la entraña de su persona y de su mensaje. No se ofrecen para que sean diseccionadas, sino para incorporarlas interiormente, de manera que Jesús pueda ser mejor comprendido por mentalidades asiáticas, que han tenido hasta nuestros tiempos (con las excepciones de Ricci, Nobili y compañía) una imagen suya de contornos europeos. Al mismo tiempo es muy útil esta presentación para europeos que no han captado suficientemente los elementos asiáticos que se encuentran en la persona y la enseñanza de Jesús.- A. NAVAS.

BOFF, Leonardo, *San José. Padre de Jesús en una sociedad sin padre*. Sal Terrae, Santander 2007, 197 pp., 14 €

El subtítulo del libro podría inclinarnos a pensar que Leonardo Boff nos presenta aquí un libro limitado a reflexiones espirituales a propósito de San José. Nada más lejos de la realidad. Estamos ante un tratado teológico en toda regla. Con el añadido de que recopila prácticamente todo lo que se puede saber sobre San José en el momento actual. Detrás de su composición se adivina un trabajo de años. Se empieza por presentar sintéticamente lo que los evangelios nos dicen sobre José. A continuación se abordan los malentendidos y estereotipos que rodean su figura. Se sintetizan las mejores cualidades de José, que acaban

mostrándonos las mejores facetas de su persona. Se compara la visión de José que tienen los evangelistas Lucas y Mateo y se las armoniza. Atento a la piedad y a la curiosidad popular describe la visión de José que tienen los evangelios apócrifos. A partir de aquí se embarca el autor ya propiamente en la teología sobre San José, tocando la historia de las ideas teológicas, el culto y los documentos pontificios. Finalmente proyecta la sombra luminosa de San José sobre nuestra sociedad y nuestras familias. En resumen: un estudio concienzudo de conjunto que sorprende por su profundidad y por lo certero de su enfoque.- A. NAVAS.

BORRAGÁN MATA, Vicente, *Los sacramentos. ¿Qué son? ¿Cómo vivirlos?* San Pablo, Madrid 2007, 256 pp., 13€

Los sacramentos son antes vida que doctrina. Pero la praxis sacramental llevó a elaborar una doctrina. Vicente Borragnán, dominico y autor de numerosos libros, presenta aquí una síntesis de la doctrina sacramental con el deseo de ofrecer una ayuda para vivir los sacramentos: así lo refleja en el título. La estructura del libro es muy sencilla. Comienza con un capítulo sobre los sacramentos en general, que no olvida remontarse a Cristo como sacramento original y a la Iglesia como sacramento de Cristo. Luego recorre en sendos capítulos los siete sacramentos, pasando revista a los aspectos bíblicos, históricos, doctrinales, y ofreciendo también algunas pistas pastorales.- B. A. O.

BURNET, Régis, *María Magdalena. De pecadora arrepentida al esposa de Jesús*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 168 pp., 13 €

La figura de María Magdalena está generando en los últimos años un volumen de literatura difícil de digerir y, en consecuencia, de muy distinto interés. El libro que comentamos es un esfuerzo por salir al paso de este estado de cosas intentado poner un poco de claridad en medio de tanta opinión diferente y contradictoria. La obra tiene dos subtítulos; el segundo "Historia de la recepción de una figura bíblica", es el que da la clave para comprenderla: "este libro intenta averiguar

cómo cada época se ha adueñado de la mujer de Magdala y ha construido su Magdalena” (p. 9). Y el autor procede a analizar, a partir de los textos fuente (los textos evangélicos), todas las interpretaciones que se han ido haciendo del personaje bíblico a lo largo del tiempo, con una atención especial por clarificar los motivos que llevan a una concreta interpretación en cada época. Se presta especial atención a las interpretaciones que de la figura se hacen en nuestros días y se aporta una valoración personal del autor que puede servir de clave para una relectura personal de tanta literatura del “boom de M. Magdalena”: “la gracia, por tanto, constituye una de las claves principales de la figura de María Magdalena. Todo es gracia, proclama el relato de su vida; el individuo no puede quedar reducido a sus faltas o a su debilidad, no es prisionero de su pasado, su futuro se mide por su esperanza.” (p. 163). Muy recomendable por su sencillez y por la claridad con la explica todas las interpretaciones que del personaje se han ido haciendo, sencillez y claridad que arrojan una luz fundamental para orientarse en medio de tanta confusión.- J. GUEVARA.

CHIAIA, María (ed.), *El dulce canto del corazón.*

Mujeres místicas, desde Hildegarda a Simone

Weil. Narcea, Madrid 2006, 198 pp., 18 €

El espacio a través del cual las mujeres han podido expresar su experiencia de Dios y lo que éste les revelaba en esa relación ha sido la mística. No fue ni es un espacio exclusivo de mujeres, pero sí el único en el cual han podido moverse dentro del ámbito de la fe sin levantar demasiadas sospechas. El recorrido que aborda esta obra presenta una realidad en la que aún hoy las mujeres pueden sentirse implicadas: el lenguaje del amor divino, que sin ser una teología sistemática, se adentra un breve análisis de las experiencias de mujeres tan conocidas como Hildegarda, Catalina de Siena, Juana Inés de la Cruz o Teresa de Jesús, entre otras, para reconocer con ellas cómo el alma “siempre está bullendo de amor” y de expectación ante el quehacer divino en ella. Se compagina la biografía de las místicas, desde el medioevo hasta el siglo XX, con algunos textos. No es una antología sino un breve estudio que acerca, sin duda, a esas expertas en las cosas de Dios y del alma.-

T. LEÓN MARTÍN.

EVANS, Craig A., *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios.*

Sal Terrae, Santander 2007, 300 pp., 22 €

El subtítulo de esta obra ya apunta su carácter polémico que queda aún más claro nada más empezar a leerla, cuando uno encuentra con dos páginas tituladas “los hechos” que parafrasean las primeras afirmaciones de D. Brown en el Código Da Vinci. La polémica está dirigida a las “negligentes investigaciones y desorientadas teorías propuestas en los últimos años” (p. 16) y tiene como destinatarios “primariamente, a personas no expertas, para quienes muchas de las cosas que se han escrito sobre Jesús en los últimos años son tremendamente confusas” (p. 16). Con todo, no es un libro de divulgación por la complejidad de la cuestión y el tratamiento de las fuentes, aunque hay que reconocer el esfuerzo de autor por ofrecer al lector informaciones en útiles cuadros y esquemas. El trabajo se divide en once capítulos, dos apéndices y un glosario; hay también un apartado de abreviaturas, otro de lecturas recomendadas y uno de notas que recoge todas las referencias que se han ido apuntando en los capítulos y que no se han incluido a pie de página. Un libro muy útil y muy recomendable; con una información imprescindible para situarse en las discusiones sobre Jesús que se suscitan constantemente en las conversaciones triviales, como consecuencia de las informaciones que aparecen en la prensa, las tertulias radiofónicas y en la literatura que toma a Jesús como excusa.- J. GUEVARA.

GIBERT, Pierre, *Biblia y violencia. La esperanza de*

Cain. Mensajero, Bilbao 2007, 214 pp., 16 €

Ya es un lugar común relacionar la religión con la violencia. Algunos críticos de la religión afinan más y dicen: las religiones monoteístas generan sociedades violentas, mientras que las religiones politeístas hacen tolerantes a las sociedades. De esta acusación se hace eco Pierre Gibert, que es profesor de exégesis bíblica en Lyon y París, que se propone en este libro analizar el tema en la Biblia. Lo hace desde una perspectiva metodológica concreta: la Biblia hay que leerla con un sentido dinámico y ver en ella el desarrollo de la fe de Israel a través del cual se va configurando una doctrina. Parte además el autor de una hipótesis: la violencia anida en el corazón del hombre y es ahí donde

tiene su origen, no en factores externos a él (como podría ser la religión). Con estos presupuestos hace un recorrido por los bloques de libros bíblicos sin rehuir aquellos textos en que aparecen actitudes tolerantes o incluso legitimadoras de la violencia. Su conclusión es que la Biblia tomada como un conjunto dinámico más bien ofrece una salida a la violencia: por eso el subtítulo escogido reza "La esperanza de Caín".- I. CAMACHO.

GIUSSANI, Luigi, *Curso básico de cristianismo*. Encuentro, Madrid 2007, 684 pp., 14,90 €

Luigi Giussani fue docente de Religión en un instituto de Milán y luego profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica de esa misma ciudad. A la docencia dedicó, pues, una buena parte de su actividad durante más de 40 años. Ese es el contexto en que fundó el movimiento de "Comunión y Liberación". Gran parte de los contenidos de esa docencia se plasmaron en tres de sus obras más conocidas, que se publican ahora de forma conjunta formando este "Curso básico" ("PerCorso" lo tituló en italiano, jugando con el doble sentido de "curso" e "itinerario"). En *El sentido religioso* expone en qué consiste la verdadera racionalidad y cuál es la raíz del sentido religioso. *Los orígenes de la pretensión cristiana* presenta la figura de Jesús, que en un momento de la historia reveló el misterio de Dios y se identificó con él. *Por qué la Iglesia* explica cómo llega esa verdad de Cristo hasta nosotros y presenta a la Iglesia como un fenómeno humano que pretende llevar en sí mismo lo divino. La lectura de estas páginas es, no sólo fuente de formación personal, sino una vía para conocer la identidad de Comunión y Liberación.- B. A. O.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Sal Terrae, Santander 2007, 214 pp., 11 €

Este conjunto de estudios de cristología está precedido de un prólogo-carta a José A. Marina, en la que se ofrece una reflexión sobre la fe cristiana y su concepción de la verdad. El resto del volumen está dedicado a la cristología, con un arranque introductorio sobre la predicación de Jesús, el retraso de la parusía y el significado de la Pascua. A partir de ahí se estudia la primera carta de Juan

desde el tema central de la revolución en la idea de Dios; la carta a los Hebreos desde la revolución en el culto (estudiando el sacerdocio y la laicidad cristiana); y las cartas paulinas, sobre todo Gálatas, desde la liberación de la moral. Como conclusión hay un capítulo sobre Emmanuel, Dios con nosotros, en el que se estudia la divinidad de Jesús desde la dogmática cristiana, su significado actual y el problema de la divinidad de Jesús en el contexto actual de la teología de las religiones. Como en los demás libros de González Faus, en éste se combina la erudición con una reflexión teológica concreta y pastoral, escrita con un lenguaje coloquial, sencillo y provocativo que facilita la lectura y suscita el interés. Se lee con agrado, es muy sugerente y de fácil acceso para personas que no buscan grandes profundidades exegéticas.-

J. A. ESTRADA.

LAGERKVIST, Pär, *Barrabás*. Encuentro, Madrid 2007², 138 pp., 12 €

Pär Fabien Lagerkvist, escritor sueco nacido en 1891 y muerto en 1974, escribió esta novela, probablemente su obra más famosa, en 1950, un año antes de recibir el Nobel de Literatura. El protagonista de la misma es, como su título indica, Barrabás el criminal indultado por Pilato (Mt 17,26) durante la Pasión de Jesús, que reflexiona sobre los motivos que han podido llevar a su liberación. El argumento propone, además, una profunda y seria reflexión sobre cuestiones como el bien y el mal, la fe, la violencia... Su lectura invita al lector no sólo a situarse ante Jesús sino a cuestionarse sobre los problemas que Lagerkvist va desarrollando. Recomendable para cualquiera con ganas de leer no sólo buena literatura sino también literatura que provoque el cuestionamiento personal. Especialmente oportuna para el tiempo de preparación a la Pascua. La obra fue llevada al cine en 1962 por R. Fleischer.- J. GUEVARA.

LOZA, José, *Génesis 12-50* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén). Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 230 pp., 15,50 €

La editorial Desclée de Brouwer presenta un nuevo volumen de la serie de comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. En este caso, se trata del comentario a la segunda parte del libro del Génesis que ya se recensió en Proyección. El comenta-

rio se articula en tres partes: Historia de Abraham (Gn 12,1-25,18); Historia de Isaac y de Jacob (Gn 25,19-37,1); Historia de José (Gn 37,2-50,26). Se presenta la traducción de las secciones (con algún breve apunte de crítica textual) y el comentario. El trabajo es claro y se lee con facilidad, aunque se echa de menos una introducción a toda la segunda parte y una presentación de las claves que dan unidad a todos estos capítulos y que justifican un comentario independiente.- J. GUEVARA.

MORLA, Víctor, *Job 1-28* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén). Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 512 pp., 27 €

Los lectores de *Proyección* conocen ya la edición de comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén que está publicando la editorial Desclée de Brouwer. El comentario al libro de Job se le ha encomendado a uno de los biblistas españoles que mejor conocen este libro, y los libros sapienciales y poéticos en general: el profesor Víctor Morla. En este volumen se aborda el comentario a los capítulos 1-28, es decir, el estudio del prólogo y los tres ciclos de discursos. Se puede esperar que se presentará un segundo volumen con el comentario al resto del libro. El trabajo se abre con una larga introducción general a la obra de Job (pp. 9-37) y le sigue el comentario en dos partes: I. Prólogo; II. Diálogos. Se añade después el comentario al capítulo 28, "Elogio de la sabiduría", a modo de apéndice por cuanto se quieren hacer notar sus peculiaridades. Hay, además, un elenco de bibliografía básica a la que se ha ido haciendo referencia a lo largo del comentario. El comentario es exhaustivo y detallado; muy completo. Recomendado para cualquiera que tenga interés en conocer en profundidad este libro bíblico tan sugerente y tan necesario para cuestionar nuestras imágenes de Dios. Sólo nos queda esperar que el estudio se complete con una segunda parte que, esperamos, se confíe también al profesor Morla.- J. GUEVARA.

ORELLANA, Juan, *Como en un espejo. Drama humano y sentido religioso en el cine contemporáneo*. Encuentro, Madrid 2007, 263 pp., 18 €
Es de agradecer esta obra que cubre parte en la carente preocupación de la teología por el cine. En ella se abordan tres temas íntimamente relacionados. En la primera parte, el autor (Director del Departamento de cine de la Conferencia Epis-

copal Española) se asoma al drama humano en el cine contemporáneo revisando films que tocan situaciones como las de la soledad, el deseo, el nihilismo o los deseos de paternidad. En la segunda parte, se ofrece una útil información sobre aquellas películas que, de una manera u otra, se adentran en el acontecimiento cristiano: cine bíblico, la figura de Jesús o la de los santos y mártires. Finalmente, nos ofrece un estudio de carácter histórico en el que repasa las relaciones de la iglesia española con el cine y los cambios de actitud que ahí se pueden observar. La obra puede interesar especialmente a aquellas personas que deseen información sobre las temáticas religiosas llevadas al cine, aunque la valoración del lector pueda distar bastante de las del autor de la obra. En efecto, en algunos momentos, se deja ver un excesivo condicionamiento en su valoración de algunos films, en razón de la coherencia que presenten con determinadas posiciones teológicas o morales. Así por ejemplo, cuando valora la presentación de Jesús que hace Mel Gibson como la mejor de las llevadas a cabo, en detrimento de otras como las de Pasolini; o cuando en su valoración de C. Dreyer se subraya sobre todo la crítica de éste a la institución eclesíástica, sin apenas resaltar de la grandeza espiritual y religiosa que este director danés supo evidenciar como ningún otro en películas como *Ordet*.- C. DOMÍNGUEZ.

PAUL, André, *La Biblia antes de la Biblia. La gran revelación de los manuscritos del Mar Muerto*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 312 pp., 27 €

El autor, biblista de reconocido prestigio, reconoce en el prólogo haber realizado un trabajo muy personal en el que se propone "construir un puente entre los doctos especialistas de los escritos del mar Muerto y el mundo, enormemente protegido, de los exégetas o biblistas" (p. 13). Por eso, aunque la obra pueda tener una presentación que sugiera divulgación —el título y el tipo de edición— nos encontramos ante un trabajo ciertamente interesante, pero no para el público en general. André Paul ha estructurado su obra en tres partes: Ley, Profetas y Escritos, siguiendo la estructura de la Biblia hebrea. Y ha añadido un capítulo-conclusión, "Ecos y síntesis, lecciones y perspectivas", unos anexos a determinadas expresiones que van

apareciendo a lo largo del trabajo (y que se han marcado con un asterisco) y unos índices muy completos.

Los tres grandes capítulos van analizando las copias que de los libros canónicos han aparecido en las cuevas de Qumram. Naturalmente, dada la extensión del libro, el análisis es bastante somero: número de ejemplares, lengua, cotejo con el texto masorético, variantes... El capítulo-síntesis pretende, a partir del material aportado en los capítulos anteriores, poner sobre la mesa una serie de cuestionamientos para “evaluar su pertinencia y expresar su valor en función de la historia de la composición de la Biblia. Una historia que tiene que ser reescrita hoy” (p.246). Dichos cuestionamientos: el uso de términos como “Escritura”, “Autor bíblico” o “Apócrifo”; el canon; o la misma presentación de los libros en las Biblias al uso, resultarán, probablemente, de poco interés para los biblistas que, en muchos casos, los juzgarán superados y difícilmente aceptables, para los teólogos dogmáticos, con una sensibilidad mucho mayor para cuestiones como el valor de la Tradición. En todo caso, un libro del que se pueden tomar datos y a partir del cual se puede generar un diálogo teológico interesante.- J. GUEVARA.

RATZINGER, Joseph - BENEDICTO XVI, *Ser cristiano*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 88 pp., 7 €

Facilitar textos de Benedicto XVI anteriores, a veces muy anteriores, a su llegada al pontificado es tarea en que compiten casi todas las editoriales religiosas. El que ahora ve la luz corresponde a tres sermones de Adviento, pronunciados en la catedral de Münster en 1964 para estudiantes católicos. El entonces Prof. Ratzinger los editaría un año más tarde en alemán. El texto alemán ha sido reeditado en 2005 y ahora se ofrece la versión castellana. La lectura de estas páginas, que no tienen más pretensión que ofrecer una visión muy sintética de lo que es ser cristiano, tiene una doble utilidad: constituye una excelente meditación sobre lo que es el Adviento para los cristianos; permite además conocer el pensamiento de su autor en los comienzos de su actividad docente y pastoral y cómo éste se ha ido reelaborando hasta esta última etapa de su vida.- B. A. O.

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Maestro de los pueblos. Una Teología de Pablo, el Apóstol*. Verbo Divino, Estella 2007, 735 pp., 25,50 €

Atención a esta obra, llamada a prestar un gran servicio a los estudios sobre san Pablo. Se trata, como dice el subtítulo, de una obra que intenta exponer las diversas facetas del pensamiento de Pablo, el primer teólogo cristiano que reflexiona sobre Cristo y su obra. El autor, destacado especialista en la materia, profesor emérito de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Barcelona y miembro actual de la Pontificia Comisión Bíblica, desarrolla su obra en una introducción, en que expone las características de la obra, y quince capítulos, agrupados en cuatro grandes bloques: la Revelación de Dios; Jesús, el Hijo de Dios; la salvación del hombre; Israel y la Iglesia. Termina con una amplia bibliografía. “Nuestro intento, afirma S. B., no es especular ni el de extraer todo lo que los distintos textos dan de sí, sino recoger y ordenar todo el material teológicamente relevante que contienen las cuatro grandes cartas de Pablo, procurando quedarnos en el nivel de lo que el mismo apóstol enseñaba: es decir, ni hermenéuticas profundas, ni simple enumeración de frases prescindiendo de su significado. Si en algún momento entramos en afirmaciones más propias de una hermenéutica personal, no dejaremos de advertirlo. Sin poner en primer plano la discusión con los autores que han escrito sobre un tema, no dejaremos de tener en cuenta las diversas opiniones y reflejar, en principio, aquello en que los diversos autores coinciden. Cuando tengamos que expresar una opinión más personal, intentaremos razonarla algo más e indicar dónde se encuentran estas opiniones” (p. 18s). Recomiendo la obra a todos los interesados en los estudios paulinos.- A. RDZ. CARMONA.

ÉTICA Y MORAL

MELINA, Livio – NORIEGA, José – PÉREZ-SOBA, Juan José, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Palabra, Madrid 2007, 924 pp., 35 €

“Completo manual de teología moral fundamental solicitado por Juan Pablo II en Veritatis splendor”. Con esta obra, los autores culminan un trabajo de renovación que ha habido dado su fruto en otras obras suyas anteriores, como *La plenitud*

del obrar cristiano y Una luz para el obrar. Dirigido a los estudiantes, se ha buscado proponer una visión orgánica global de la moral católica. Cada capítulo está introducido por unas *claves de lectura* y termina con unas *conclusiones* para ayudar al lector a captar la visión sintética, por encima de otros detalles analíticos. Una obra que implica un gran esfuerzo y una buena colaboración, y que manifiesta, al mismo tiempo, una de las tendencias existentes.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

MORA, Gaspar, *La vida cristiana. Teología moral fundamental.* Sal Terrae, Santander 2007, 486 pp., 23 €

El libro había sido ya editado por la Facultad de Teología de Cataluña, en 2004. Ahora se publica en su traducción castellana, tal y como apareció en catalán. Se trata de un buen manual, entre los varios que se han publicado en estos últimos años, y que manifiesta el buen trabajo realizado por los moralistas de nuestro país. Contiene los temas clásicos que se desarrollan en este tratado. Unos capítulos de tipo más introductorio sobre la antropología y fundamentación, antes de entrar en los contenidos de la moral cristiana: virtudes, exigencias, conciencia, pecado personal y colectivo y la apertura hacia una ética mundial. La preparación del autor en el terreno bíblico le da a su trabajo un carácter más evangélico. Me hubiera gustado personalmente que algunos puntos más discutidos, dentro de la misma Iglesia, se hubieran tratado también.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

IGLESIA

COZZENS, Donald B., *Liberar el celibato.* Sal Terrae, Santander 2007, 128 pp., 8,50 €

Un tema que, como es bien sabido, ha sido objeto de una abundante literatura. La Iglesia, en sus documentos oficiales, ha mantenido la permanencia del celibato obligatorio para los sacerdotes católicos de rito latino. Otros han insistido en dejar esta condición como algo opcional. El autor, que ya había escrito con anterioridad sobre el mismo asunto, defiende el valor del celibato, como carisma de Dios, y el valor que aún tiene en nuestro mundo, pero desea que no se imponga como requisito obligatorio a los que busquen servir a la Iglesia en el sacerdocio. Desde esta perspectiva,

recoge con brevedad algunos datos históricos y cree que, por aquí, se encontraría una mejor solución a los problemas con los que ha tenido que enfrentarse la propia Iglesia. Es una reflexión serena, aunque algunas de sus argumentaciones no dejará satisfechos a todos.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

LÓPEZ TEULÓN, Jorge, *Mártires españoles (1934-1939). Juan Pablo II: beatificaciones y canonizaciones.* Edibesa, Madrid 2007, 291 pp., 14,75 €

La aparición de este libro tiene mucho que ver con las recientes beatificaciones de los mártires españoles del siglo XX. El libro tiene todas las características de un catálogo ligeramente ampliado, de manera que no se encuentran en él notas aclaratorias o científicas, sino un conjunto de datos que se toman (según indica el autor en la página 16) del libro titulado *Quiénes son y de dónde vienen. 498 mártires del siglo XX en España*, de la editorial Edice, Madrid 2007. Se encuentran por tanto en él una serie de datos básicos sobre los distintos sujetos elevados a los altares, con un índice alfabético al final para poder localizarlos mejor. Todo el libro es un resumen ágil de los datos relacionados con el martirio de los nuevos beatos, aunque añadiendo algunas otras beatificaciones de no mártires, que coincidieron con la beatificación de los mártires.- A. NAVAS.

MAIER, Martin, *Pedro Arrupe. Testigo y profeta.* Sal Terrae, Santander 2007, 108 pp., 9 €

Martin Maier, que hoy dirige la prestigiosa revista alemana *Stimmen der Zeit*, es un jesuita que pertenece ya a la época posterior a Pedro Arrupe como General de la Compañía de Jesús. Pero no oculta su admiración por la figura de éste, como lo muestra en estas páginas. Dedicó en ellas un primer capítulo a la biografía de Arrupe. En los restantes cinco capítulos ha sabido escoger cinco aspectos de su personalidad. “Fe y justicia” es la clave de sus preocupaciones, que supo transmitir a toda la Compañía. “Inculturación” es un tema en el que puede considerarse pionero desde sus contactos con el mundo oriental y su experiencia internacional. “Conflictos” vuelve a un aspecto de su generalato que tantos desvelos le causó, tanto por las resistencias internas de algunos grupos de jesuitas como por las diferencias con la Santa Sede.

“Universalidad” es otra de las características de su generalato como consecuencia de toda su experiencia apostólica. Por fin “El corazón espiritual de Pedro Arrupe” nos ofrece una aproximación a lo más íntimo de su espiritualidad. En resumen, estamos ante un libro que permitirá conocer en breves trazos de fácil lectura a un personaje muy significativo de la Iglesia del siglo XX.-

I. CAMACHO.

ESPIRITUALIDAD

KEATING, Thomas, *El misterio de Cristo. La liturgia como una experiencia espiritual*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 206 pp., 14 €

El autor pertenece al grupo que difunde “la oración centrante”, con el deseo de extender esta forma de entender la oración a todos los fieles cristianos, para que participen más y mejor de la oración contemplativa. En este libro se esfuerza por mostrar la íntima relación que existe entre la liturgia y la oración contemplativa, de manera que la una no tiene sentido sin la otra. La liturgia, sin espíritu contemplativo, se convierte en un conjunto de celebraciones y normas desprovistas de vida interna. Del mismo modo la contemplación se nutre de la gran tradición espiritual y contemplativa que alienta en todas las celebraciones cristianas, ya que nacieron a impulsos de esa experiencia espiritual íntima de los cristianos. Una vez sentadas estas bases va comentando los distintos tiempos litúrgicos con el intento de entrañarlos a los ojos de las almas de los lectores, de manera que puedan encontrar auténtica vida interior en las celebraciones litúrgicas cristianas. Dos miniapéndices se dedican a describir cómo se puede vivir esto en el caso del rosario y en el de una celebración litúrgica tipo, impregnada de espíritu contemplativo en la forma de vivirla.-

A. NAVAS.

LANCELOT, Jacques, *El Padrenuestro. Reflexionado y meditado*. Sal Terrae, Santander 2007, 118 pp., 9 €

El autor pertenece al grupo de sacerdotes de “El Prado”, lo cual quiere decir que tiene una formación seriamente impregnada por la espiritualidad. Como tal tiene una gran experiencia en dar retiros, tanto a sacerdotes como a religiosos, religio-

sas o laicos. Sin embargo su situación actual de párroco le ha hecho rechazar esta posibilidad de animar retiros, para poder dedicarse más plenamente a la misión que ahora tiene encomendada. No obstante él mismo reconoce que el trabajo que presenta aquí, sacado a ratos perdidos, le puede ayudar en el caso hipotético de que retome esta acción pastoral. De igual modo cree que puede servir a quienes desearían tener un retiro y no tienen quien se lo dé, ya que leyendo estas páginas se podrían sentir acompañados por el Espíritu al realizarlo. Todo lo que aquí se dice nace de la experiencia espiritual íntima del autor. Experiencia que tiene ver con su pertenencia a “El Prado” y que está seriamente enriquecida con sus años en Hispanoamérica. Ha incluido entre sus reflexiones algunas poesías propias suyas porque, como él mismo aclara, lo han animado a hacerlo así quienes las conocían y se extrañaba de que no las publicara.- A. NAVAS.

POWELL, John, *¿Por qué temo amar? Superar el rechazo y la indiferencia*. Sal Terrae, Santander 2007, 110 pp., 7 €

Una de las afirmaciones más incontrovertibles de este libro es que, sea lo que se pueda y se deba decir del amor, el verdadero amor exige olvidarse de uno mismo. Lo que sucede es que muchas personas no creen que esto pueda llegar a realizarse en el ser humano. Una de las tendencias más fáciles de seguir es la de instrumentalizar a los demás en provecho propio, es darnos cuenta de que eso, que supuestamente es amor hacia los demás, aconsejándolos o ayudándolos, no es más que una manera de tratar de imponerles nuestros propios puntos de vista. El modelo en el que fijarnos debería ser el propio Dios “que no crea en orden a adquirir algo, sino en orden a dar algo... sólo para darse a sí mismo”. Antes de llegar a las conclusiones finales, se analizan los factores que conforman nuestra personalidad y que, dependiendo de cómo hayan sido, pueden llegar a hacernos muy difícil el aprendizaje de cómo amar con la generosidad que el amor requiere. Insertadas en el texto hay una serie de frases fundamentales, con valor de máximas muy valiosas, que van acompañando el fluir de las ideas como jalones que sirven para orientar en el camino hacia el amor.- A. NAVAS.

LITURGIA

VANHOYE, Albert, *Las lecturas bíblicas de los domingos y fiestas. Ciclo A*. Mensajero, Bilbao 2007, 377 pp., 26 €

El cardenal jesuita francés Albert Vanhoye es toda una garantía a la hora de presentar un libro comentando las lecturas bíblicas de los domingos y fiestas del Ciclo A. Es doctor en Ciencias Bíblicas, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y, además de ser miembro de la Pontificia Comisión Bíblica desde 1984 a 2001, fue presidente de la misma entre 1990 y 2001. Es, por tanto, toda una autoridad a la hora de acercarse a la Palabra de Dios. El comentario al Ciclo A, además de profesional, como corresponde a la competencia del autor, es espiritual y pastoral, en estilo claro y sencillo para que pueda ser utilizado por todo tipo de lectores. Como es sabido el Ciclo A se centra preferentemente en el Evangelio de Mateo, el más rico en doctrina de los Evangelios Sinópticos. Además es el único evangelista que habla explícitamente de la Iglesia, lo que le confiere un significado especial; a esto une el gran caudal del Sermón de la Montaña a las enseñanzas del Reino y a la edificación comunitaria (la Iglesia) de los seguidores de Jesús. Las lecturas del Antiguo Testamento provienen de libros muy variados y las cartas de San Pablo muestran un gran contenido doctrinal, en consonancia con la densidad de contenido del Evangelio de Mateo. En suma: un libro de gran valía y de indudable utilidad tanto para alimento de la piedad como de la pastoral litúrgica.- A. NAVAS.

PASTORAL

AERENS, Luc, *La catequesis del camino. Una apuesta práctica familiar, comunitaria e intergeneracional*. Sal Terrae, Santander 2007, 214 pp., 12,50 €

Diácono permanente y profesor del Instituto Lumen Vitae de Bruselas, el autor enmarca su libro dentro de la pedagogía pastoral. La primera parte, que es más teórica, ofrece un replanteamiento de la catequesis que formula en términos de “transición” y que está resumida en el subtítulo de la obra y queda además reflejada en el término “camino” del título. Esto le lleva a insistir en la catequesis de

adultos, tan olvidada desde hace mucho tiempo, y tan necesaria hoy para hacer realidad una catequesis permanente. La segunda parte ofrece sugerencias prácticas en forma de fichas para orientar la acción pastoral (un total de once). En esta segunda parte queda reflejada la amplia experiencia del autor a lo largo de más de 20 años en parroquias de distinto contexto social. Desde esta experiencia adquiere más valor la reflexión teórica que ocupa toda la primera parte. B. A. O.

CABODEVILLA, Josu, *La espiritualidad en el final de la vida*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 182 pp., 12 €

Además de ser psicólogo clínico, el autor desarrolla su actividad en el trato con las personas en situación terminal. Una larga experiencia que le ha llevado a escribir diferentes libros sobre temas relaciones con los enfermos y con el mundo de la psicología. En este último libro ha querido subrayar la importancia que tiene, dentro de la misma enfermedad, la apertura a lo trascendente. No es sólo la fe o las creencias religiosas, sino la fuerza que posee también esa dimensión que va más allá de la pura razón y abarca otras muchas experiencias: belleza, amistad, paz interior, alegría, creatividad. A través de ejemplos vividos en su propia práctica clínica, nos hace descubrir los efectos benéficos de tales vivencias, en las que, por supuesto, hay que incluir también la fe del creyente.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

CAMISASCA, Massimo, *Pasión por el hombre. Pasos de la misión cristiana*. Encuentro, Madrid 2007, 116 pp., 15 €

El autor es fundador de la Fraternidad Sacerdotal de los Misioneros de San Carlos Borromeo, que tiene su origen en el carisma del movimiento Comunión y Liberación. Y el libro está compuesto pensando en los seminaristas de la Fraternidad. Se inspira en un texto fundamental de Comunión y Liberación, publicado por don Luigi Giussani en 1959, cuatro años después de que fundara este movimiento: *Gioventù Studentesca. Reflexiones sobre una experiencia*. En este libro de don Giussani se contiene la imagen del hombre cristiano que le motivó en toda su obra educativa. Lo que ahora pretende Camisasca no es comentar ese libro sino elaborar lo que él mismo llama una introducción al mismo. Sigue a través

de 12 capítulos y con una cierta libertad los cuatro de la misión según la concibe don Giussani: decidido como gesto, elemental en su comunicación, integral en sus dimensiones, comunitario en su comunicación. La lectura de estas páginas ayudará a dar contenido a la misión que es tarea de todo cristiano, desde las orientaciones de este importante movimiento eclesial.- B. A. O.

CHISTTISTER, Joan, *Los Diez Mandamientos. Leyes del corazón*. Sal Terrae, Santander 2007, 167 pp., 10 €

La autora se ha sentido movida a escribir este libro, entre otras razones, tras comprobar cómo en los Estados Unidos hay cada vez más personas que se consideran amenazadas porque la tradición judeocristiana, común a protestantes y católicos, va desapareciendo de las manifestaciones públicas de la sociedad. Tiene la experiencia de que, cuando ha animado a abrirse a otras religiones y culturas a estas personas que se sentían amenazadas, simplemente se han perdido del mapa, mostrando así, con su negativa a seguir dialogando, su disconformidad con las reflexiones que ella intentaba transmitirles. En este libro Joan presenta los diez mandamientos desde tres perspectivas distintas: la interpretación histórica del mandamiento según la primitiva comunidad judía, las situaciones actuales que hay que tener en cuenta a la hora de aplicar cada uno de los mandamientos y una serie de reflexiones personales de ella misma sobre aspectos que habría que tener en cuenta a la hora de vivir en nuestra sociedad contemporánea de acuerdo con los principios fundamentales a que alude cada uno de esos mandamientos. Es inevitable, posiblemente, que el lector se sienta zarandeado por dentro en algunas de sus más profundas convicciones, aunque esto no le reportará ningún perjuicio, si se deja llevar de la mano por la autora a interiorizar cada uno de los diez mandamientos para sintonizar más con su espíritu que con su letra.- A. NAVAS.

CORNAGO SÁNCHEZ, Ángel, *El paciente terminal y sus vivencias*. Sal Terrae, Santander, 206 pp., 10, 50 €

Con una amplia experiencia en el mundo de la salud, el autor nos ofrece una reflexión sobre los enfermos terminales. El tema ha sido ya objeto de

abundantes estudios, pero siguen siendo convenientes la abundancia de estos temas para que todos aprendamos a enfrentarnos con una realidad que se va haciendo cada vez más corriente. Con un lenguaje sencillo y adaptado al público normal, plantea lo que supone este momento final, cómo se puede ayudar al paciente y familiares, y los dilemas éticos que se presentan en estas circunstancias. Una lectura aconsejada para el que desee conocer un poco mejor lo que acontece en estos momentos finales.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

RELIGIONES

SCHOLEM, Gershom, *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*. Trotta, Madrid 2006, 140 pp., 11 €

Scholem es, juntamente con Rosenzweig, el teólogo judío más conocido en Europa, además de un conocido experto en la Cábala. En esta obra ofrece una síntesis de su concepción acerca de la creación, revelación, tradición y redención, que desarrolló más ampliamente en otra obra traducida por Trotta. El pequeño resumen teológico que ofrece muestra cómo la revelación exige la interpretación humana, así como la creación abre espacio a la búsqueda de sentido por el hombre. Junto a esta síntesis hay una entrevista de 1973-74, que recoge buena parte de su biografía. En ella narra el sentido de su afiliación al sionismo y hace una valoración político-mesiánica del judaísmo: el pueblo judío es inevitablemente diferente de los otros pueblos y su identidad viene dada por la Biblia; por eso, no puede evolucionar para ser uno más sin perder su propia identidad. Es un breve escrito que resulta muy accesible y que permite captar una síntesis, elaborada por el propio autor, de su concepción teológica y del enfoque que ofrece del judaísmo en el contexto de la sociedad secularizada actual. El gran problema judío sería no perder su propia identidad específica como resultado de su inculturación en las sociedades occidentales.- J. A. ESTRADA.

FILOSOFÍA

GRAYLING, Anthony Clifford, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Pretextos, Valencia 2007, 416 pp., 25 €

Ha sido tradición en el ámbito de la reflexión filosófica separar un sistema de ideas del contexto social y vital en el que se sitúa un filósofo. Pocas biografías de grandes pensadores nos han mostrado las deudas que un sistema filosófico tiene respecto a un contexto vital y a los presupuestos sociales, culturales y, en muchos casos, religiosos del pensador en cuestión. Parece como si cualquier idea que se pudiera identificar con unos antecedentes pierde algo de su originalidad. Sin embargo, algo está cambiando, pues en los últimos años han salido a la luz obras que tratan de presentarnos a algunos filósofos desde esta perspectiva contextual. Así ocurrió recientemente con Kant y otros, y así se presenta esta obra de A. C. Grayling, profesor de filosofía de la Universidad de Londres. El autor sitúa en su tiempo a Descartes, mostrándonos con todo detalle las cualidades, virtudes y defectos del pensador. A partir de ciertas hipótesis, algunas discutibles como que Descartes trabajaba como espía para los jesuitas, intenta dar sentido a las diversas circunstancias conocidas de la vida del filósofo. El libro es fácil de leer, quizás con una primera parte más aburrida, seguida de unos capítulos más interesantes. Se completa con dos apéndices, uno sobre la filosofía de Descartes, y otro sobre el género biográfico en torno a los grandes filósofos (este apéndice, que pretende ser una indicación sobre las intenciones del autor, resulta excesivo). El tono de la biografía alcanza a veces el carácter thriller, algo raro para la biografía de un filósofo. Con todo, quien se quiera acercar al misterio que supone la vida de Descartes, esta obra le resultará una buena referencia que le puede ayudar a desvelar y, sobretodo, a conocer con más profundidad el autor.- P. RUIZ LOZANO.

LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*. Encuentro, Madrid 2007, 98 pp., 10 €

Este ensayo, que fue publicado en inglés de 1987 y editado en España ya en 1990, se reedita ahora por abordar un tema que tiene no poco que ver con el actual debate en torno a la educación. Pero es que, además, este debate sobre la educación deriva pronto en un debate sobre la cultura. Y Lewis emprende una crítica de la cultura dominante, que conduce para él a la abolición del hombre. En estas páginas hay una propuesta alternativa, que tiene su punto fuerte en la afirmación de la objetividad de la ley

natural. Como ilustración de esta tesis se recogen en el Apéndice diferentes formulaciones de principios morales tomadas de las más distintas tradiciones culturales y religiosas.- F. L.

MARINA, José Antonio, *Las arquitecturas del deseo. Una investigación sobre los placeres del espíritu*. Anagrama, Barcelona 2007, 194 pp.

El subtítulo enmarca mejor el contenido de una obra centrada en el deseo y su función antropológica y social. El punto de partida es la descripción introductoria del papel del deseo en la sociedad consumista, bien definida como la que produce el deseo, una vez que tiene la oferta mercantil, en lugar de simplemente responder a él. Este capítulo introductorio ("Cambiando de caballo a mitad de la carrera") se completa con un análisis biológico ("Arqueología del sujeto deseante") y una fenomenología del deseo ("Definición del deseo"), en la que juega un papel clave Merleau Ponty. A partir de ahí se estudia las vinculaciones y diferencias entre los deseos y los proyectos, y se desarrolla una teoría del triple deseo (de bienestar personal, de reconocimiento social, y de ampliar los deseos de acción) en la que pretende recoger buena parte de las aportaciones de la antropología y de la sociología. "La ley de expansión de los deseos", completa el capítulo anterior, y vincula la expansión del deseo a la extensión de los placeres, para desde esta perspectiva, muy influida por la filosofía francesa, aterrizar en la cultura del deseo y retomar las reflexiones sobre el modelo de sociedad actual. Desde la vinculación entre la antropología y la cultura hay unas breves y pobres reflexiones sobre la importancia y funciones del deseo religioso, para centrarse luego en el capítulo posterior en el sexo, como referente fundamental antropológico y social, vinculándolo también al poder. "Volviendo al primer caballo" es el capítulo final, marcado por una antropología existencialista (somos una especie en busca de su esencia y creadores de cultura) que desemboca en una apelación al diálogo y la racionalidad en favor de la emancipación del hombre, más allá del hedonismo global, como forma de fijar la esencia humana.

El estilo del libro es el habitual en Marina: un ensayo descriptivo, con profusión de citas y anécdotas que permiten la concreción y facilitan la inteligibilidad del discurso. En el se amalgaman la filosofía, la psicología, la teoría de la sociedad y

la cultura, la sociología y la religión, sin que profundice en ninguna de ellas, pero ofreciendo una perspectiva global que permite captar el núcleo de su pensamiento. En este caso, la importancia y ambigüedad del deseo humano desde la doble perspectiva antropológica y sociocultural.-
J. A. ESTRADA.

PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

PRADERVAND, Pierre, *¿Víctima o responsable?* Sal Terrae, Santander 2007, 110 pp., 7 €

Es frecuente encontrarse con personas que se consideran víctimas por todas las desgracias que les suceden. Como si la mala suerte las hubiera escogido para convertirlas en unas desgraciadas, sin posibilidad ninguna para escaparse de tales acontecimientos. Para ellas, sobre todo, va escrito este pequeño libro. Hay que aprender a salir de esa actitud victimista y optar por una vida plenamente responsable. Una larga experiencia educativa avala al autor para ayudar en esta tarea.-
E. LÓPEZ AZPITARTE.

SIEGEL, Daniel J., *La mente en desarrollo. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser.* Desclée de Brouwer, Bilbao 2007. 535 pp., 42 €

El campo de las ciencias neurológicas se está revelando como un espacio privilegiado para el avance en el terreo de la psicología. Por otra parte, superado el materialismo médico decimonónico, no encontramos ya planteamientos reduccionistas en los que todo lo psíquico se pretendía explicar a partir de la materialidad neuronal. Hoy día existe una evidencia de que mente, cerebro y experiencia interactúan y se condicionan mutuamente más de lo que podíamos sospechar. Desde este perspectiva, el Dr. Daniel J. Siegel pasa repaso a una serie de dimensiones de la personalidad en la que esta mutua interacción de cerebro y medio ambiente se manifiestan a lo largo de todo el desarrollo evolutivo (y no sólo en la etapa de infancia): la memoria, el apego afectivo, la emoción, los procesos cognitivos, la experiencia subjetiva de integración y continuidad, las relaciones interpersonales, etc... todo se explica y comprende desde esa interacción permanente entre nuestro sistema neurológico y las experiencias que la vida va proporcionando

(para bien o para mal) a cada uno. Obra se enorme interés, pues, para psicólogos y médicos y para todos los interesados en el conocimiento del desarrollo humano.- C. DOMÍNGUEZ.

HISTORIA

NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco, *La Real Maestranza de Caballería de Sevilla (1670-1990). De los juegos ecuestres a la fiesta de los toros.* Universidad de Sevilla, Sevilla 2007, 169 pp., 14 €

La vinculación de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla con la fiesta de los toros podría hacer pensar al lector que se encuentra ante un libro de tipo retórico, con alabanzas más o menos infundadas a una institución o a la fiesta de los toros, tan ligada a su nombre. Nada más lejos de la realidad. El autor de este estudio ha querido, desde el principio, huir de cualquier presentación meramente laudatoria o corporativa, aportando un estudio histórico serio, que ilumina adecuadamente la razón de ser de esta Real Maestranza, la primera de España, así como los fines que movieron a erigirla, a tenor de las dificultades por las que atravesaba la nación. Naturalmente también se analiza la vinculación de la Real Maestranza de Caballería de Sevilla con la fiesta de los toros que, entre otras cosas, le ha proporcionado regularmente ingresos para su sostenimiento. Del mismo modo se analiza concienzudamente el funcionamiento de la institución, así como sus ideales patrióticos y políticos. Todo el libro respira seriedad histórica, con conocimiento y cita de una bibliografía de gran calidad, que sustenta un estudio muy valioso sobre un tema que, a primera vista, no parecía proporcionar elementos para un resultado de esta calidad.- A. NAVAS.

QUIROSA-CHEYROUZE Y MUÑOZ, Rafael (coord.), *Historia de la transición en España. Los inicios del proceso democratizador.* Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 493 pp., 20 €

El coordinador de este volumen nos presenta los trabajos que se aportaron en el II Congreso Internacional "Historia de la Transición en España", organizado por el grupo de investigación "Estudios del Tiempo Presente" de la Universidad de Almería y del Instituto de Estudios Almerienses. El propio coordinador es de los que piensan que

la transición democrática española no fue un acontecimiento tan modélico como después se ha venido presentando, que no tenía sus objetivos tan claros como a posteriori pudiera parecer y que la clase política tuvo una gran influencia pero tampoco tanta como la que se le ha atribuido, por parte propia y ajena, más tarde. Los trabajos del congreso se agrupan en torno a los siguientes temas: transición e historia del tiempo presente, las transformaciones económicas y sociales, el cambio político y las relaciones internacionales, la cultura y los medios de comunicación. Como corresponde a los participantes en un congreso sus puntos de vista difieren en numerosas ocasiones de la visión idílica acuñada a toro pasado sobre la transición y ofrecen elementos de reflexión sociológica y política de mucho calado sobre la España de los últimos treinta años.- A. NAVAS.

RICO CALLADO, FRANCISCO LUIS, *Misiones Populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2006, 388 pp., 15 €

Este estudio sobre las misiones populares en España tiene una motivación de fondo, que es poner de relieve la importancia de esta acción misionera para la formación de la mentalidad moderna en todos los países en que se produjo este fenómeno. Las órdenes estudiadas en este libro, como resultado de ser de las más significativas en este campo, son las de los capuchinos y los jesuitas. Se atiende de forma particular a la teatralización con la que se producen estos acontecimientos, como un instrumento especialmente valioso, desde el punto de vista de los misioneros, para mover a la conversión, que era el fin primordial de las misiones populares. Se estudian en este volumen tanto los aspectos personales de la conversión como las repercusiones sociales de la misma, de forma que, a través de los sermones de los misioneros es posible conocer gran cantidad de datos de la sociedad de la época. La argumentación misional, tan propia de este género de apostolado, también merece un estudio especial. Y, dentro de los recursos utilizados, se presta atención al examen de conciencia, a la oración y al rezo del rosario. Todo ello en el marco de la cultura barroca y del modelo de santidad posttridentino.- A. NAVAS.

SOTO ARTUÑEDO, WENCESLAO, *El Colegio jesuita de San Estanislao en Málaga (1882-2007)*. Fundación Loyola Colegio S. Estanislao, Málaga 2007, 489 pp.

El autor de esta historia es un experto en el tema. Su tesis doctoral "*La Compañía de Jesús y la Málaga Moderna: el Colegio de San Sebastián (1572-1767)*", además de su experiencia docente y de psicopedagogo, el haber vivido dentro del entramado pastoral de la "vida de los colegios", le han facilitado este relato que se inició hace 125 años, un 2 de octubre de 1882.

La historia consta de un primer capítulo que pretende unir el Colegio de San Estanislao, de Málaga con el Colegio de San Sebastián (1572), primera obra de las Compañía en Málaga. WS echa mano de sus conocimientos históricos y de las vicisitudes por las que atraviesa la gestión inicial del Colegio y de la creación de una Sociedad Anónima, a cuyo nombre estuvo puesta la titularidad y propiedad del Colegio de San Estanislao, procedimiento utilizado entonces para dar estabilidad al patrimonio de la Compañía, sometido a las muchas pruebas a las que estuvieron vinculadas todas las propiedades eclesiásticas. Esta historia nos introduce en la vida familiar de un internado de finales del siglo XIX, su actividad académica, la minuciosa contabilidad de los alumnos, los gastos de gestión del Colegio, las fiestas, la razón de ser de las calificaciones académicas... Mención aparte merece lo que significaba en aquellos años la educación de la fe, vida de piedad y la educación religiosa de un Colegio de la Compañía, donde las Congregaciones Marianas adquirieron un relieve singular.

Los capítulos 2 a 5 los reparte el autor en tres etapas. *La primera etapa* (1882-1932) se cierra dramáticamente con *la instauración de la segunda República*, la "quema de iglesias y conventos", el decreto de "disolución de la Compañía" (13 enero 1932) y el cese de la tarea docente del Colegio. *La segunda etapa* (1937-1975), el autor la identifica con el *Franquismo*. En *la tercera etapa*, que es en la que estamos y el autor la asimila a la *Democracia*, se aprecian las mayores reformas en el organigrama y estructura del Colegio, comenzando por la coeducación, algo nunca previsto por los que iniciaron la tarea del Colegio.

El trabajo es serio, exhaustivamente documentado, muy cercano a la vida de una comunidad

religiosa consagrada exclusivamente a la formación de los alumnos. Es una preocupación del autor hacer ver cómo la Compañía mantiene la misma dedicación y el mismo espíritu a pesar de los condicionantes legales, sociales y políticos que se cruzan constantemente en la historia de sus colegios. Hay una referencia muy cercana a la realidad a la hora de citar nombres propios, acontecimientos y circunstancias: el crecimiento del número de alumnos, la progresiva escasa presencia de jesuitas, hasta reducirse casi a una presencia testimonial. Sin embargo, el compromiso educativo, la preocupación apostólica, dentro y fuera del Colegio, el interés por hacerse de un profesorado más y más interesado en el ideario y el “carácter propio” de lo que quieren ser los colegios de la Compañía, quedan de manifiesto en la incorporación plena de los laicos en la dirección y marcha del Colegio. Para acabar y en justicia, quiero resaltar lo que significó la guerra civil, y su antecedente de la Segunda República, y lo que el autor llama “Ramas de un mismo tronco”, que con justicia valora la ingente preocupación social y apostólica unida a la Comunidad del Colegio del Palo.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

CIENCIAS SOCIALES

Anuario Estadístico de Andalucía 2007. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2007, 736 pp.

Andalucía. Datos básicos. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2007, 92 pp.

Es una indudable ventaja el poder disponer en un único volumen, aunque resulte abultado como ocurre con el presente Anuario, de los principales datos estadísticos de la comunidad autónoma andaluza referentes a todos los campos: demográfico, económico-financiero, social, sanitario, educativo y cultural, de infraestructura, de justicia, de la Administración Pública, etc. Si algo se echa de menos es el campo político, que hubiera sido un buen complemento sobre una dimensión que el Anuario ignora. En todo caso, el volumen debe ser calificado de completo. La presentación es excelente. La publicación ha sido puntual, lo que es muy de agradecer. Además viene acompañado de un CD que incluye toda la información del Anuario.

El volumen principal del Anuario es complementado con otro libro, más de divulgación. En él se recogen los datos básicos relativos a casi todos los campos que se incluyen en el Anuario. Las ilustraciones, la impresión a varios colores, los comentarios breves a algunos cuadros, todo ello contribuye a ofrecer una visión sintética de las principales cifras de Andalucía.- I. CAMACHO.

VARIA

MONTESINOS, Rafael, *Diálogos en la acera izquierda de la Avenida.* Ayuntamiento, Sevilla 2007, 424 pp. 8 €

Rafael Doblas consiguió en 2003 de Rafael Montesinos permiso para publicar la serie de artículos que, con el título que reproduce este volumen, vieron la luz en el diario ABC de Sevilla entre enero de 1985 y marzo de 1986. Muerto el autor e investigados sus archivos privados, R. Doblas conoció otra serie de textos relacionados con los “Diálogos”, que también han sido incluidos en el presente volumen. De ahí que a los 29 textos de los “Diálogos” se añadan dos series más: “Por los aledaños de la Avenida” (15 textos inéditos, que fueron borradores de nuevos “Diálogos” pero que no llegaron a convertirse en tales en las páginas de ABC) y “Palabras al paso” (27 textos seleccionados de un conjunto de hojas sueltas y anotaciones que tampoco vieron nunca la luz). Los valores de este conjunto de escritos justifican más que de sobra su publicación: no sólo su calidad literaria, sino el ser un interesante espejo de la vida y costumbres de la Sevilla de esos años.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- ANGELINI, G., *Los frutos del Espíritu. Su presencia en nuestras vidas*, Narcea, Madrid 2007, 140 pp.
- BERMEJO, J. C. - MAGAÑA, M., *Cómo escuchar a adolescentes. Guía para padres*, Sal Terrae, Santander 2007, 174 pp.
- ENCINAS MARTÍN, A., *El ABC del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 2007, 208 pp.
- GANDHI, M., *Mi religión*, Sal Terrae, Santander 2007, 285 pp.
- LAÍNZ, J., *España desquiciada. Apuntes sobre el desasosiego nacional*, Encuentro, Madrid 2007, 232 pp.
- LISÓN, C. (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural*, Akal, Madrid 2007, 622 pp.
- LOZANO, J. – ALBAREDA, L. – ARENAS, D., *La responsabilidad social de la empresa en España vista por sus actores*, Granica, Barcelona 2007, 254 pp.
- MAUREDER, J., *Llegamos allá donde fijamos la mirada. Vivir hoy la vocación*, Sal Terrae, Santander 2007, 150 pp.
- MENKE, K.-H., *María en la fe de Israel y de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2007, 256 pp.
- NOUWEN, H. J. M., *El estilo desinteresado de Cristo*, Sal Terrae, Santander 2007, 87 pp.
- PAUGAM, S. *Las formas elementales de pobreza*, Alianza, Madrid 2007, 302 pp.
- PIÑERO, A. – PELÁEZ, J. (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones. Los fundamentos*, El Almendro, Córdoba 2007, 298 pp.
- POLKINGHORNE, J. C., *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*, Verbo Divino, Estella 2007, 302 pp.
- PRIETO NAVARRO, L., *Autoeficiencia del profesor universitario*, Narcea, Madrid 2007, 200 pp.
- SANTAMARÍA, B., *Ecología y poder: el discurso medioambiental como mercancía*, Libros Catarata, Madrid 2007, 144 pp.
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad*, Encuentro, Madrid 2007, 184 pp.
- SOLER, J. M., *Kyrie. El rostro del Dios amor*, Narcea, Madrid 2007, 124 pp.
- TREVIJANO ECHEVERRÍA, J. M., *Contra la corrupción en la administración. Defensa de los accionistas minoritarios frente a las grandes corporaciones*, Libroslibres, Madrid 2007, 372 pp.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., *Política y Constitución en España 1808-1978*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2007, 670 pp.

¹ 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.

