

Agradecimiento

Una revista es una de esas obras que requieren esfuerzos compartidos.

Cada número publicado resume el resultado de una cadena larga de colaboraciones.

Como otras revistas con el mismo horizonte de divulgación teológica, *Proyección* es el fruto de muchos. Y no sería lo que ha ido siendo hasta ahora sin el aporte particular y entregado de cada uno de ellos.

El Consejo de Redacción, a través de este número especial, expresa su reconocimiento y su gratitud a todos aquellos que han participado en mantener la vida de esta revista desde 1954.

Con el Cincuentenario se celebra no sólo lo que se ha hecho después de un tiempo no precisamente corto, sino también cómo se ha hecho.

Y en ese cómo hay una vocación de servicio que es la que verdaderamente explica, al menos en este caso, que la revista haya podido perdurar.

A todos ellos

—directores,
miembros del Consejo,
colaboradores,
secretarios,
personal de Administración y Librería,
y tantos que han aportado anónimamente tiempo, ilusión y ánimos—,
gracias.

Francisco Ruiz, SJ
Director

DIRECTOR

Francisco José Ruiz Pérez
proyeccion@teol-granada.com

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Carmelo Granado Bellido
Antonio Jiménez Ortiz
Trinidad León Martín
José Luis Sánchez Nogales
Leandro Sequeiros

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

IMPRIME

Imprenta Chana & Grupo Cosmar
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: imprentachana@terra.es

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,
18 €; número suelto, 5 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 27\$; (correo aéreo), 52\$;
número suelto, 7,5\$.

Depósito legal: GR. 256/1958
ISSN 0478-6378
Granada

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

Una historia de cincuenta años a través de algunos de sus protagonistas
CONSEJO DE REDACCIÓN 107-132

Cuatro teólogos, dos especialistas en Dogmática y dos en Biblia, de larga experiencia docente (García Gómez, Castillo, Rodríguez Carmona y Vílchez), proporcionan una retrospectiva de lo que ha sido el periodo de las últimas cinco décadas en la Iglesia y la teología. Sus testimonios constituyen una visión plural de un proceso largo y complejo, de enorme repercusión en la actualidad eclesial.

50 años de teología moral
EDUARDO LÓPEZ AZPITARTE 133-152

La teología moral ha sido una de las más sensibles desde que la Iglesia contemporánea empezara a andar al socaire del Vaticano II. En esta aportación de López Azpitarte se propone una síntesis de los temas que han afectado a la moral fundamental en ese tramo. El autor está convencido de que la crisis que afecta hoy a la moral se irá superando, como sucedió con otras crisis vividas con anterioridad. La perspectiva que proporciona el tiempo mostrará que las diferencias no eran tan grandes como se sospechaban. El trabajo sincero de unos y de otros, con el sufrimiento inevitable, habrá hecho posible una nueva visión.

La eclesiología en la segunda mitad del siglo XX
DIEGO M. MOLINA 153-162

Lo mismo que sucede con teología moral, la eclesiología ha representado una de las parcelas más impactadas por los cambios experimentados antes y después del Vaticano II. El autor hace acta de lo que se ha producido de pasos innovadores en la visión eclesiológica contemporánea. Se dejan atisbadas así también líneas de futuro.

Cristianismo y cultura en la historia de Granada
FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ MEDINA 163-195

A lo largo de casi veinte siglos las diócesis granadinas han generado un abundante patrimonio cultural: obras de

arquitectos, artistas, intelectuales, músicos, las creaciones anónimas surgidas del alma del pueblo, e incluso del conjunto de valores que dan sentido a la vida. En él se integran no sólo obras materiales, sino todo aquello que expresa la creatividad de este pueblo, sus ritos, creencias, lugares de culto, folklore, archivos, bibliotecas y monumentos históricos, artísticos, literarios, etc. Los distintos elementos que integran el Patrimonio cultural cristiano granadino son los mejores documentos –manuscritos, impresos, sonoros y plásticos– que ponen de manifiesto la significación de la Iglesia y de su cultura en la historia granadina. En este artículo se da una semblanza acabada de todo ello y se ofrece así un marco en el que situar más convenientemente el cincuentenario de *Proyección*.

Tres siglos de docencia teológica universitaria

ESTANISLAO OLIVARES

197-204

En este número especial se incluye una crónica escueta de la docencia teológica habida en Granada desde que la Compañía de Jesús viniera a la ciudad. Las incidencias no han sido pocas en ese camino iniciado en 1559. El lector puede asomarse a ellas con la ventaja de la distancia en el tiempo. El presente trabajo proporciona además algunas pinceladas sobre la actividad docente actual desarrollada en la Facultad de Teología.

Una antología de artículos para el recuerdo

CONSEJO DE REDACCIÓN

205-291

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

293

ÍNDICE GENERAL DE LOS VOLÚMENES I-L

295-342

UNA HISTORIA DE CINCUENTA AÑOS A TRAVÉS DE ALGUNOS DE SUS PROTAGONISTAS

Consejo de Redacción

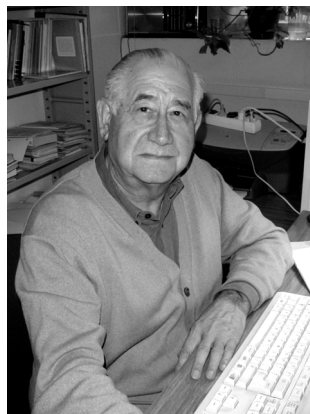
La historia sólo se conoce si se cuenta. Y tanto más, cuando quien la cuenta son sus propios protagonistas. El Consejo de Redacción de *Proyección* entendió que, con ocasión del Cincuentenario, se propiciaba un momento oportuno para escucharlos. Desde que nuestra revista se fundara en 1954, ha sido testigo de un periodo extraordinariamente intenso para la Iglesia y para el mundo. Cuatro profesores de la Facultad de Granada ofrecen a continuación su versión de los hechos. Les avala no sólo su trayectoria académica, sino especialmente su experiencia de primera mano obtenida en el campo de la docencia a muchas generaciones de estudiantes de teología.

1. MATÍAS GARCÍA GÓMEZ, SJ

Nacido en Montilla (Córdoba) en 1929. Jesuita desde 1946. Es actualmente profesor emérito de Teología Dogmática.

Pr.: En teología, como en todo, se debe mucho a quienes fueron nuestros maestros... Por eso, me parece que el lector tiene que saber que fuiste alumno de Rahner...

R.: Efectivamente. De los largos años de mi formación básica en la Compañía (1946-1960) deseo destacar con agradecimiento a los buenos profesores, que me tocaron en suerte; de forma muy especial, a los de la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck, en la que estudié durante cuatro años (1956-1960) y que fue uno de los lugares donde se estaba gestando el Vaticano II. Entre esos profesores sobresale sin duda K. Rahner, bajo cuya dirección elaboraría yo a continuación mi tesis doctoral en Teología. En Innsbruck recibí además mi ordenación sacerdotal, precisamente el año (1959) en que se anunció ese Concilio, que tanto ha significado en mi vida.



Pr.: ¿Cómo fueron tus pasos después? Supongo que serían particularmente intensos una vez que se inauguró el Concilio...

R.: Sí, pero también antes. A los años de mi formación básica seguirían inmediatamente otros cinco de formación complementaria, que casi coincidieron con los de la preparación (1959-1962) y desarrollo del Concilio (1962-1965). Dedicué ante todo un curso (1960-1961) a la elaboración de la tesis, que versó sobre la relación Humanidad-Iglesia, es decir, sobre el clásico problema “naturaleza-gracia”, pero en el plano social. Por consejo de Rahner, me basé para ello en la obra de uno de los autores de la célebre “escuela teológica de Tübingen” (s. XIX), escuela que, en opinión de muchos, es la que está a la base del lento proceso de recuperación teológica que luego desembocaría en el Vaticano II. Aunque la tesis la defendí en Innsbruck, casi todo ese curso lo pasé en Tübingen. Otro curso lo dediqué –en Córdoba– a lo que en la Compañía se llama Tercera Probación (1961-1962) y los tres siguientes a la obtención de la Licenciatura en Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid (1962-1965).

Pr.: Pero ese último año es ya el de la conclusión del Concilio y todavía no me has dicho nada de tu participación en él.

R.: El último periodo conciliar se celebró durante el otoño de 1965 y nos habíamos quedado en el verano de ese año. Y fue precisamente ese verano cuando, de forma totalmente sorpresiva, uno de los obispos españoles me pidió que lo acompañase a Roma como perito suyo, para asesorarlo especialmente sobre el tema de la Libertad Religiosa. Para mí, que estaba por entonces planeando hacer el Doctorado en Ciencias Políticas con una tesis relacionada con el Vaticano II, aquello representó una oportunidad y una experiencia únicas, que han influido mucho en el resto de mi vida. En efecto, vuelto del Concilio hacia fines de 1965 e incorporado ya plenamente en Madrid a la Institución “Fomento Social”, a la que estaba destinado desde hacía varios años, comenzó para mí un intenso periodo de actividad, orientada básicamente al estudio y difusión del pensamiento conciliar (en la docencia y por publicaciones y conferencias), con especial atención a estos tres campos: las necesarias reformas políticas y eclesiales, los derechos humanos incluida la libertad religiosa y el diálogo con el marxismo y con el mundo de la increencia. A ello ayudaron las siguientes circunstancias: la relativa apertura política de los años de Fraga, mi asistencia a varios de los encuentros centroeuropeos entre Cristianos y Marxistas y mi nombramiento para la Comisión de la Compañía de Jesús para el estudio y el diálogo con el Ateísmo, recién constituida por el P. Arrupe.

Pr.: Pero esto se detuvo, porque pronto te ligarías más directamente a la marcha de la Facultad de Teología de Granada, ¿verdad?

R.: Efectivamente y durante más de 20 años, muy cargados de tareas de administración y gobierno, que me limitaron notablemente en el ya comenzado ritmo de investigación, estudio y publicaciones. Sucesivamente y casi sin interrupción, pasé por estos cuatro cargos: Rector de la Facultad de Teología de Granada (1968-1974), Director del Centro Loyola de Madrid (1975-1981), un segundo Rectorado en Granada (1981-1984) y Provincial de Andalucía y Canarias (1984-1989). Durante mi primer Rectorado en Granada me tocó dirigir el ajuste de la Facultad a las nuevas directrices del Vaticano II (jurídicas, pedagógicas, etc.), además de llevar adelante las gestiones que posibilitaron la creación del "*Campus Universitario de Cartuja*" y la construcción de la nueva sede de la Facultad. Durante dos años fui además Viceprovincial de Formación de la Provincia (1969-1971). Mi vuelta a Madrid, hacia fines de 1975, a raíz de la muerte de Franco y mi estancia en ella como Director del Centro Loyola (que hubo también que reajustar profundamente) coincidió con los interesantes y difíciles años de la transición democrática. A su adecuada orientación cristiana procuré ayudar, tanto personalmente, como en cuanto Director del mencionado centro, con sus múltiples revistas, publicaciones y actividades. Me consta que el P. Arrupe deseaba mantenerme en Madrid en esa línea de trabajo, pero las circunstancias aconsejaron mi segundo nombramiento de Rector en Granada y algo después, ya en tiempos del nuevo General, el de Provincial de Andalucía. Fue especialmente ese último nombramiento, unido sin duda a todo lo anterior, el que más influyó en la ruptura del ritmo y continuidad de trabajo que había iniciado 20 años antes.

Pr.: Sin embargo, en 1989 retomas de nuevo la teología, aunque sea con nuevos matices. ¿Qué supuso esa vuelta a la Facultad?

R.: Estos últimos 15 años han sido mucho más tranquilos y han estado caracterizados por estos nuevos matices: en primer lugar, una intensa dedicación a la docencia, ya que me cargaron con más clases que las que yo hubiese deseado: cuatro o cinco distintas materias, que he seguido impartiendo hasta el año 2002, a pesar de haber pasado a la condición de emérito desde 1999; actualmente sólo imparto una asignatura y de pocos créditos: la "*Introducción a la Teología*". En segundo lugar, una cierta basculación, en la misma docencia, hacia el núcleo central del dogma (en contraste con anteriores periodos, dedicados más bien a cuestiones limítrofes y de práctica: relación Iglesia-Mundo, Moral política, etc.). Finalmente, una actitud personal más reposada, reflexiva y –por así decirlo– sapiencial, ante la teología y la vida. En otro orden de cosas, me estoy dedican-

do mucho más al apostolado directo (sobre todo en el mundo de las prisiones y el de los matrimonios y familias) y al acompañamiento espiritual y Ejercicios Espirituales ignacianos. Como rasgo negativo debo decir que hace años que escribo muy poco, en parte porque me he hecho mucho más autocrítico.

Pr.: Y en todo este tiempo, ¿qué te parece que ha sido un momento significativo, de esos que han marcado a la Iglesia de estos últimos 50 años?

R.: Bueno, en eso me parece que todo el mundo está de acuerdo: el Vaticano II. Para mí ese sigue siendo todavía el gran momento. Incluso pienso que casi todo lo que ha ocurrido después pasa por la aceptación o no aceptación del Vaticano II.

Pr.: Para las generaciones lejanas al Concilio siempre es sorprendente cómo habláis de él. Después de tanto tiempo, los que fuisteis testigos de él continuáis en vuestro asombro, y asombro positivo... Pero sobre ese punto deseo hacerte ante todo una pregunta muy concreta: ¿fue el Concilio tan revolucionario? ¿Indujo un cambio y una ruptura de tantas proporciones?

R.: Una vez le hicieron al P. De Lubac esa misma pregunta, que él respondió con la siguiente distinción, que yo comparto plenamente: sí y no. El Concilio significó realmente una ruptura respecto a la mala teología de manual (y hasta cierto punto oficializada), que estuvo prácticamente vigente durante casi todo el siglo XIX y la primera mitad del XX y que inspiró casi toda la preparación oficial del Concilio. Pero él no implicó ni mucho menos una ruptura con la gran Tradición de la Iglesia, sino, por el contrario, más una rica y enérgica vuelta a ella y a las fuentes vivas del Cristianismo. A diferencia de lo que ocurrió, en general, en España, yo tuve la suerte de vivir el Concilio de esa segunda forma, precisamente por hacer cursado la teología en Innsbruck, es decir, en uno de esos centros en los que se gestó el Concilio. Puedo por tanto dar testimonio del profundo aprecio que Rahner tenía a esa gran Tradición, en la que se conserva viva la Revelación, de la que él sabía extraer –al igual que los otros grandes creadores del Concilio– sus novedosas respuestas a las preguntas de nuestro tiempo.

Pr.: Concreta un poco más esa alusión tuya a los teólogos que más influyeron en el Concilio.

R.: Durante los últimos años he dado clases de “*Historia de la Teología en los ss. XIX y XX*” y en ellas analizaba casi 100 autores. Pues bien, como teólogos de primerísima categoría, sólo selecciono a estos cuatro del s. XX: Congar (como exponente de la escuela dominicana de Le Solchoir), De Lubac (como representante

del grupo jesuítico de Lyon-Fourvier), K. Rahner y Urs von Balthasar. A ellos se podrían añadir, en un plano más discreto, algunos otros de la generación de entre-guerras, que fue la que realmente hizo posible el concilio, prolongando una línea –ya iniciada en la primera mitad del s. XIX– que, pasando por Newman, se inició en la escuela de Tübingen y, más concretamente, en Möhler.

Pr.: El teólogo que enarbola la comprensión de la Iglesia como Misterio...

R.: Sí; fue Möhler quien, apoyándose en los Santos Padres, volvió a darle actualidad al “*misterio*” de la Iglesia, con cuya consideración se abrirá, casi dos siglos más tarde, el documento central del concilio: la constitución *Lumen Gentium*. Con ella se supera el juridicismo y extrinsecismo eclesiológico, que había esterilizado la teología de los tres o cuatro últimos siglos. Por cierto, que la tendencia a separar, e incluso a contraponer en esa constitución los capítulos I (sobre el Misterio) y II (sobre el Pueblo de Dios) ha vuelto a resucitar, en algunos ambientes del post-concilio, esa exagerada acentuación de lo extrínseco, aunque ahora se haga no con carácter jurídico, sino sociológico. Se desconoce así que, en la mente e intención de sus redactores (muy clara en las “relaciones” que acompañaban al texto), esos dos capítulos forman unidad, ya que el tema bíblico del Pueblo del Dios no es sino uno de los componentes del mismo Misterio de la Iglesia.

Pr.: ¿Cómo crees que evolucionó la comprensión del concilio y la misma teología, tras la terminación del primero?

R.: Para responder a esa pregunta, estimo conveniente recordar, aunque sea muy selectivamente y centrándonos, a modo de ejemplo, en el tema de la justicia social, algunos acontecimientos de los diez años que siguieron al concilio (1965-1975). Ante todo, la publicación de la *Populorum progressio* (1967), que fue una especie de llamada a la acción para que la periferia de la Iglesia reaccionase ante las interpelaciones del concilio en esa materia. Dicha reacción se produjo muy pronto en los tres grandes núcleos del Tercer Mundo: la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), la del Africano en Kampala (1969) y la del Asiático en Manila (1970); en todas ellas se hizo presente Pablo VI. Ese triple reflujo de la periferia volvió a ser alimentado desde el centro con la publicación de la *Octogesima adveniens* a comienzos de 1971, pero, sobre todo, él encontró amplio eco en el documento sobre *La Justicia en el mundo* del Sínodo de Obispos de fines de ese mismo año. Tres años más tarde la cuestión volvió a plantearse, con ciertos visos de problematicidad, en el Sínodo sobre la Evangelización (1974), ya que se suscitó la cuestión del adecuado equilibrio y armonización entre los aspectos temporales y trascendentes de la Evangelización. A esa problemática intentó responder Pablo VI al siguiente año con su luminosa encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975).

Pr.: Ante un proceso así, y con la ventaja de la perspectiva del tiempo, seguro que se distinguen ahora mucho mejor los claroscuros que tuvieron que existir..

R.: Es difícil responder a tu pregunta sin incidir en injustas simplificaciones y generalizaciones. Me voy a arriesgar, sin embargo, a sugerir un punto que considero negativo. Ya durante el concilio, pero sobre todo algunos años más tarde, se fueron radicalizando y endureciendo muchas posturas haciéndose poco matizadas y prácticamente irreconciliables. Creo que, entre los mismos teólogos, ha faltado y sigue faltando, humildad, diálogo, consulta recíproca y crítica interna sincera, obligando así a intervenir al Magisterio eclesiástico más de lo que sería conveniente.

Pr.: ¿Algún ejemplo?

R.: Tal vez el de la Teología de la Liberación. Creo sinceramente que dicha teología fue un gran don de Dios, pero me atrevería a añadir que en gran parte se frustró por lo que en los Ejercicios de S. Ignacio se considera una típica tentación de Segunda Semana. Y en esa tentación cayeron muchos por exceso de altanería, excesiva seguridad en las propias opiniones y rechazo intemperante y descalificador de toda crítica.

Pr.: ¿Es esa tu impresión de la teología que se está realizando ahora? ¿Podrías mencionar algún gran teólogo del periodo posterior al concilio?

R.: Con lo que acabo de decir, puedo haber dado la impresión de un cierto pesimismo sobre el momento actual. Pero no es así. Aunque echo de menos la existencia de figuras comparables a los grandes teólogos que prepararon el concilio, tengo la impresión de que se está preparando otro momento fecundo para la teología, que surgirá cuando Dios lo disponga, aunque probablemente sin apenas brillo externo. Creo que existen hoy muchos buenos teólogos, que no siempre son los que más suenan y llaman la atención. Dar nombres concretos me resulta más difícil, porque no han surgido figuras de primera talla. De todas formas, voy a arriesgarme a mencionar a dos teólogos españoles ya difuntos, cuyo talante y trayectoria han marchado en la línea de lo que intento expresar. Me refiero a Ruiz de la Peña y al P. Alfaro. Pero como ellos creo que hay otros muchos.

Pr.: ¿Destacarías algún impulso importante del Concilio sobre la teología contemporánea?

R.: La respuesta a esa pregunta no es difícil: concretamente, todas las orientacio-

nes recogidas en los nn. 13-17 (y, especialmente en el n. 16) del decreto conciliar *Optatam totius* y en la constitución *Dei Verbum*, además del ejemplo dado prácticamente en las otras tres grandes constituciones. Todo ello ha revitalizado grandemente la teología y los estudios bíblicos, en la línea ya antes indicada. Puestos a hacer alguna crítica, veo con cierta preocupación la tendencia de algunos teólogos a contraponer, por ejemplo, a Lucas con Marcos, a Marcos con Juan, o a Mateo con Pablo (sin tener ningún inconveniente en descalificar radicalmente a alguno de esos autores sagrados), para terminar concluyendo lo que más le gusta al teólogo de turno. Algo parecido puede ocurrir con el renovado recurso a un pretendido Jesús histórico, opuesto más o menos radicalmente al Cristo de la fe, con el peligro de que cada uno se invente el Cristo y la fe que a él le apetecen. Ya sé que todo esto está necesitado de ulteriores matices, pero creo que se me entiende. Aquí me contento con remitirme de nuevo a las orientaciones conciliares arriba indicadas, especialmente a las de la *Dei Verbum*.

Pr.: Me imagino que es difícil elegir, pero ¿podrías seleccionar alguna figura de relevancia eclesial en estos 50 años? ¿Y algún acontecimiento de la crónica cultural o política con efectos en la teología?

R.: Como figuras eclesiales relevantes, se me ocurren estos dos nombres: el P. Arrupe y el cardenal Martini. Y entre los acontecimientos mundiales con repercusión en la teología, el derrumbe del Comunismo, no tanto en sí mismo, sino en cuanto que ha hecho pasar el primer plano, tras el apaciguamiento de los grandes enfrentamientos ideológicos, al mundo profundo de la diversidad cultural y religiosa. Creo que éste es uno de los grandes retos para la teología actual. El Cristianismo ha tenido ya que repensarse y encarnarse en contextos culturales muy diferentes. A partir de sus orígenes judíos, lo ha hecho en el mundo greco-romano y, más tarde, en los diversos ámbitos culturales que han ido configurando algunas de las grandes culturas actuales: la occidental, la iberoamericana y la ortodoxa. Pero aún tiene pendiente la tarea de repensarse y encarnarse en las grandes culturas asiáticas y africanas. Se trata sin duda de una labor lenta, que ni puede ni debe forzarse y que necesitará siglos para su adecuada realización.

Pr.: Casi acabamos. Y te pediría que pongas una nota de humor sacada de tu docencia... ¿Tienes alguna de esas anécdotas que no se olvidan?

R.: Pues... de momento sólo se me ocurre una, de cuando estudiaba Ciencias Políticas y fui auxiliar de Estructura Económica y de Sociología en la Complutense de Madrid. El catedrático me responsabilizó plenamente de una de las secciones. Yo dediqué casi todo el curso a explicar las célebres "*Tablas de Leontiev*" (para el análisis económico) y en examen sólo pedí una descripción de las características fundamentales de dichas tablas. Un alumno, que probable-

mente no había asistido a ninguna clase, pero que debía saber que yo era cura, escribió lo siguiente: «León X fue un papa muy importante que habló de cuestiones sociales...».

Pr.: Por último, Matías, un consejo para un estudiante de teología hoy..

R.: Tal vez el siguiente. En mis clases de “*Introducción a la teología*” describo la actividad teológica como un pensar –seria y vitalmente– la revelación de Dios que, con más o menos plenitud, captamos en fe. Sin fe viva que, además de la continua purificación del corazón, implica un serio esfuerzo por captar –con plenitud cada vez mayor– la revelación conservada en la Iglesia, no se puede hacer teología. Se hace otra cosa, pero no teología. Porque la teología es precisamente pensar el misterio, el misterio de Cristo y el misterio del Dios trino y Amor. Lo demás... son aledaños, importantísimos sin duda, pero nada más. Pero ese misterio nunca lo dominamos. Es, por consiguiente, un error el colocarse ante ese misterio (Dios mismo), en actitud de dominio racionalista, como queriendo imponer nuestro pensamiento a Dios, en vez de dejarnos iluminar, estupefactos y con humildad, por Él, en actitud de adoración. Sólo cuando se tiene esa actitud, se puede y se debe pensar a fondo el misterio. Pero eso significa que la Teología tiene dos momentos esenciales, de los cuales el primero precede siempre al segundo: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. No existe ninguna posibilidad de un fructífero *intellectus fidei*, sin un continuo y prevalente *auditus fidei*. Sin embargo, todos los teólogos estamos siempre tentados a no escucharnos sino a nosotros mismos y, por tanto, a no escuchar nunca a Dios y a imponer nuestro limitado pensamiento a Dios y a la Iglesia, vendiéndolo como teología.

2. JOSÉ MARÍA CASTILLO SÁNCHEZ, SJ

Nacido en Puebla de Don Fadrique (Granada) en 1929. Jesuita desde 1956. Ha sido catedrático de Teología Dogmática.



Pr.: ¿Es verdad que fuiste un novicio jesuita más que probado...?

R.: En realidad entré dos veces en la Compañía. La primera fue en 1946. Pero en el segundo año de noviciado me puse malo, me cansé muchísimo. El médico decía que no iba a tener salud y el maestro de novicios me indicó finalmente que no podía seguir. Entonces entré en el Seminario de Guadix, la que era mi diócesis original. En aquel momento los seminaristas estaban en Granada, en el mismo edificio de la Facultad de Teología. Ahí estudié la filosofía y la teología. Cuando terminé la teología, le pedí al obispo volver a la Compañía. El obispo me rogó que antes estuviera un año de párroco, porque necesitaba un cura para un pueblo. Aquello me vino muy bien. Aprendí muchas cosas en aquel año como párroco. Y ya al año siguiente, en 1956, volví a entrar en la Compañía. El segundo noviciado lo hice en Aranjuez, porque decían que aquel clima era más sano. Hice todo el noviciado de nuevo, de modo que tengo casi cuatro años de noviciado a mis espaldas... Y eso lo digo con un tinte de gloria.

Pr.: ¿Los estudios fuertes vinieron entonces?

R.: Sí. Como tenía la licencia en teología, después de un paréntesis en la diócesis de Guadix como espiritual con los seminaristas menores, fui a Roma a hacer un bienio para obtener el doctorado en la Gregoriana. Estuve en el Instituto de Espiritualidad de entonces. Tenía interés en escribir la tesis sobre los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola con el gran especialista de aquel momento, Ignacio Iparraguirre. Hice una tesis sobre la interpretación que hace Suárez de los *Ejercicios* en tres capítulos de su comentario al Instituto de la Compañía. Aquello me ayudó mucho para aprender a trabajar científicamente. Y, por otra parte, para conocer algo que me parece que es central en la espiritualidad de los *Ejercicios* y, por tanto, de la Compañía: la ordenación de todo el mundo interior de la afectividad y de la sensibilidad.

Pr.: ¿Por qué te interesó tanto el tema?

R.: Leyendo a Suárez me di cuenta enseguida de que lo que centraba el proble-

ma de los *Ejercicios* era la ordenación de los afectos. La dificultad era analizar qué entendía Suárez por afecto o afección. Además se carecía de edición crítica de sus obras. De todos modos, me he alegrado mucho de trabajar con un autor de peso como es Suárez. Y de trabajar concretamente el tema de los *Ejercicios*, de la afectividad, que toca algo que es muy humano y central en la vida de cualquier ser humano. Por lo menos, me ayudó en ese sentido y creo que me vino muy bien.

Pr.: ¿Estaba detrás de esa tesis el deseo de la Compañía de asignarte algún destino concreto?

R.: Bueno, cuando terminé la tesis el año 64, el año del Concilio, no tenían muy claro si a mí me iban a mandar a la Facultad de Teología. Creo que la primera idea que hubo fue que yo trabajara con sacerdotes seculares. Pero el año 64 era el tiempo de la agitación juvenil, también en la Compañía. Concretamente el juniorado de Córdoba estaba agitado, como ocurría con frecuencia entonces. El provincial de entonces, el P. Sobrino, me mandó como espiritual de los juniros, pero con tan poco éxito por mi parte que, al año de estar allí, llegó de visita y terminó diciéndome que me había mandado para arreglar aquello y se había puesto peor...

Pr.: ¿Qué recuerdo guardas de tu contacto con aquellas generaciones tan a caballo entre dos épocas?

R.: Para mí la convivencia con aquellos jóvenes, los tres años que estuve, fueron decisivos, porque los jóvenes de aquel tiempo me abrieron los ojos en muchas cosas, y me hicieron sensible a muchas situaciones que se estaban viviendo en la sociedad de entonces. No sé qué pude aportarles a ellos. Dudo que pudiera ayudarles. Pero que ellos me ayudaron a mí enormemente, eso sí que es cierto. Le debo mucho a toda esa generación de jóvenes jesuitas... Y después, cuando fue cerrada la comunidad de formación en Córdoba, me trajeron a Granada de espiritual de los teólogos. Desde entonces estoy en Granada. Cuando llegué, el teologado tenía unos ciento treinta jesuitas, además de los seminaristas. Hablo del año 67.

Pr.: Y llegó el Mayo del 68...

R.: *Mayo del 68* es ya una especie de tópico. Fueron años de una gran agitación política y social. Fue tiempo de agitación por causa de transformaciones culturales muy profundas y de inquietud en muchos órdenes de cosas. En España, por ejemplo, Franco iba envejeciendo. Eran los años del tardo-franquismo, cuando la

gente se preguntaba por lo que iba a pasar después. Supusieron momentos de mucha vitalidad, de mucha inquietud, de mucha riqueza, pero también de enormes problemas. Fueron los años en los que, después del Concilio, salieron en masa sacerdotes, religiosos y religiosas. Y jesuitas concretamente.

Pr.: A la vista de todo lo ocurrido desde entonces hasta ahora, ¿qué momentos podrías subrayar que fueran importantes tanto en la Iglesia como en la teología?

R.: Pues desde el año 54 en que el P. Criado fundó *Proyección* –el año en que me ordené de sacerdote y estaba acabando la teología–, y mirando particularmente los años 60 y 70, creo que el acontecimiento central fue el Concilio Vaticano II. Y lo fue tanto para la Iglesia como para la teología. Es algo evidente que nadie pone en duda. Me parece, sin embargo, que en los años 80 y 90 el acontecimiento más importante fue la elección de Juan Pablo II como Papa.

Pr.: ¿Podrías hacer un balance, aunque sea sólo aproximado, de todo este tiempo postconciliar?

R.: Veo los 60 y 70, años muy marcados por la llegada del Concilio y todo lo que aquello representó, como un tiempo de innovación y de cambios. Los vivimos así. Yo, por lo menos, los viví de esa manera y creo que la gente, en general, también. A mí me parece que en aquellas primeras dos décadas quizá el acento se ponía en el diálogo con el mundo moderno –el tema mereció un documento entero de parte del Concilio–, en el diálogo con las otras religiones, en el diálogo también dentro de la Iglesia –por ejemplo, la famosa encíclica de Pablo VI sobre el diálogo, *Ecclesiam suam*–, en el diálogo también de los presbíteros con los obispos y entre las distintas tendencias... En fin, eran años en que eso estaba muy de actualidad. Se propiciaba el encuentro también con la cultura, con los problemas del mundo moderno. Fue el *aggiornamento* que planteó Juan XXIII y del que tanto se habló en aquellos años.

Pr.: Pero aquel proceso no fue rectilíneo...

R.: La década de los 80 han sido años de estabilización y, en algunos aspectos, de restauración de cosas incluso anteriores al Concilio, que se han pretendido recuperar. Por ejemplo, al leer el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica para preparar un programa de televisión, tuve la impresión de recordar muchas de las tesis que había estudiado antes del Concilio. Naturalmente esto hay que decirlo con matices, porque está ahí todo lo que ha supuesto la innovación y la renovación de la teología en la segunda mitad del siglo XX. Por ejemplo, que la cristo-

logía que ahora se enseña no es la misma que la que yo estudié antes del Concilio es algo evidente. Ambas cristologías no tienen nada que ver en muchos puntos. Es el caso también del mismo tratado de Dios, o de la eclesiología, o de la antropología teológica. Sin embargo, tengo la impresión de que se ha acentuado mucho la recuperación de un cierto orden perdido, porque ciertamente los 60 y los 70 fueron años de mucho desorden y, a veces, de mucho desconcierto..., incluso teniendo en cuenta las esperanzas que aquello suscitó.

Pr.: ¿Realmente hubo tanto desconcierto?

R.: Sí. Una anécdota puede ser elocuente. Recuerdo una reunión de curas de Córdoba y creo que de otras provincias. La tuvimos en Cerro Muriano, en el que había entonces como ahora un campamento militar. Fueron tantos los problemas que allí salieron –de obispos que se secularizaban, de curas que se casaban, de conventos que se cerraban, de noviciados que se quedaban vacíos...– que, bueno, ya por la tarde cuando los participantes se despedían y se marchaban de la reunión, el párroco de Cerro Muriano, un cura joven y asustado ante todo lo que estaba aconteciendo, les dijo a los que se iban: «Por favor, si todo esto se acaba, ¡avisadme!..., no sea que yo no me entere y siga diciendo misas y enterrando a la gente...». Esto da idea de cómo estaban las cosas, del desconcierto que había...

Pr.: Y viendo la situación actual, con la experiencia que tienes también como teólogo, ¿qué papel crees que debería desempeñar la teología en la cultura que hoy se está gestando? ¿Cuál sería el papel de la Iglesia?

R.: La situación actual es mucho más difícil que entonces. Hay problemas de mucha mayor dificultad como, por ejemplo, el desequilibrio económico que se ha producido en el mundo. La distancia que hay entre los países y grupos más ricos y los más pobres es mucho mayor que la que existió entonces. Por lo tanto, en ese sentido es mucho más grave la situación. Si es cierto que aquellos eran los años de la guerra fría, afortunadamente la barbarie que supuso el comunismo real y la violencia que ejerció dieron al traste con todo aquello. Pero han surgido nuevos problemas que no esperábamos, y que afectan más directamente a la teología. Pienso en dos problemas que son gravísimos: uno, el problema del sufrimiento y otro, el de la violencia, que están muy relacionados.

Pr.: Empieza por el primero.

R.: El sufrimiento... A mí me parece que en los años 60 hubo una gran sensibilidad a la problemática social, pero centrada sólo en lo económico. Aquello tuvo de bueno la preocupación por los pobres. Su expresión cumbre fue Medellín y la

Teología de la Liberación, con la que yo me he sentido y me siento muy vinculado. Pero, al mismo tiempo, me doy cuenta de la parcialidad que hubo en aquello. Se puso el problema fundamental de la vida en lo económico. Es verdad que la economía es determinante, porque, claro, la pobreza genera mucho sufrimiento, mucho dolor y mucha violencia. Sin embargo, hay gente con sus problemas económicos resueltos y con sus derechos humanos perfectamente cubiertos. Y, sin embargo, son gente que sufre mucho. Creo que eso no se ha tenido ni se tiene debidamente en cuenta. Para mí el problema central hoy no es el de la pobreza o la riqueza. Es el problema del sufrimiento o felicidad de las personas. El sufrimiento puede venir por muchas causas y tenemos que estar atentos a todo.

Pr.: ¿Y el segundo de los problemas que destacas, el de la violencia? ¿Qué crees que la teología puede decir sobre él?

R.: El problema de la violencia me preocupa, porque se está manifestando de mil maneras, y no solamente como violencia bélica o terrorismo. Hay otras formas de humillar, de agredir, de hacer sufrir a las personas... La violencia está en muchos órdenes de cosas: la crispación en que vive la gente, la violencia doméstica, la violencia de género, la violencia contra los seres más indefensos –como son los niños y los ancianos, a los que se les abandona–. Se está descomponiendo así el tejido social. Y esto me preocupa mucho, porque ahí hay una implicación religiosa muy fuerte. Es notable la relación entre violencia y religión o entre religión y violencia, ahora puesta de manifiesto más fuertemente que nunca. En los años 60 se hablaba de la «era post-religiosa», de la «muerte de Dios», del final de la Cristiandad. Me imaginaba a los teólogos de la «muerte de Dios» como señores de negro ante un difunto, que nada menos era Dios... Todo eso resultó falso: ni Dios ha muerto, ni la religión ha muerto... Estamos viviendo una situación muy delicada en lo que se refiere a la relación entre religión y violencia. No sólo es el problema del Islam. No olvidemos, por ejemplo, a los 220 muertos habidos en Uganda hace una semana [21.2.2004]: los asesinatos los han cometido cristianos. Las masacres en Ruanda se han producido también entre grupos cristianos. Y otro tanto se puede decir del conflicto de Irlanda...

Pr.: ¿Resaltarías algunos momentos estelares de la teología en este tiempo?

R.: Desde el punto de vista de la teología, creo que en la segunda mitad del siglo XX hubo dos grandes movimientos teológicos que fueron determinantes. El primero fue el de la *Nouvelle théologie*. Una obra clave de esa escuela fue la de H. de Lubac, *Surnaturel*. Aquello fue una auténtica revolución para la teología. Creo que ha sido uno de los grandes pasos que ha dado la teología en el siglo XX, pues supuso descubrir lo que es la dignidad del ser humano, que no es *solamente* su

dignidad humana, sino que es su dimensión sobrenatural y trascendente, fundada con lo humano. Eso me parece que es un paso decisivo, que ha tenido influencia en todo el resto de la teología: en la cristología, en la misma comprensión de Dios, en todo lo que se refiere a la gracia, la salvación, la ética, la espiritualidad. Y me parece que todavía estamos lejos de haber sacado todo el fruto y toda la riqueza posible para los distintos campos de la teología de las grandes intuiciones que tuvo toda aquella generación de teólogos, como fueron De Lubac, Congar, von Balthasar, Rahner, Schillebeeckx... y, en España, Alfaro.

Pr.: ¿Y además de la *Nouvelle théologie*? Hablabas de un segundo movimiento teológico importante para este tiempo...

R.: Sí, la Teología de la Liberación. Creo que la intuición central de esa teología sigue siendo válida. Tuvo equivocaciones, como la de centrarse demasiado en lo económico, como dije. Los problemas no son sólo económicos, sino que son de mucha más amplitud. También algunos teólogos de la liberación, de la primera generación, quizás se equivocaron al prestar una atención desmesurada al método de análisis marxista. Eso le ha hecho daño a la misma Teología de la Liberación y ha dado pie para que resultara una teología vulnerable. Pero la intuición de fondo como método teológico, es decir, el hacer teología no desde unas verdades que se aplican a la realidad, sino desde la realidad para ver cómo desde ella leo e interpreto esas verdades..., eso me parece que sigue siendo una aportación decisiva que debería ser importante que la teología tuviera en cuenta.

Pr.: A propósito de tareas de futuro, ¿qué piensas que debería hacer la teología a partir de ahora?

R.: Como tareas de la teología en este momento, yo diría que el tema de Dios hay que pensarlo con mucha más hondura. En concreto, el tema de la trascendencia: cómo entendemos la trascendencia, qué hay de específico en los evangelios y en la revelación dada en Jesucristo sobre Dios que nos lleva a una comprensión nueva de la trascendencia... Esa trascendencia no es ciertamente la que se puede deducir ni del Dios del Antiguo Testamento, ni menos del Dios de la metafísica de los griegos. Ahí hay otra cosa que no está hecha todavía, pero que es una tarea que me parece muy importante. A esto le doy más importancia que a la propuesta de algunos de repensar el tema de la Trinidad. No olvidemos que en esto hay un dogma. Y creo y afirmo que hay que ser enormemente respetuosos con las verdades dogmáticas, porque la experiencia histórica nos enseña que cuando en la Iglesia alguien se ha querido meter con los dogmas, eso, primero, no ha conducido a nada y, segundo, ha terminado en el fracaso. No se trata de acabar con

los dogmas ni de inventar nuevos; eso es un disparate teológico monumental. Pero lo que sí tenemos es no solamente el derecho, sino además, y sobre todo, la obligación de repensar ciertas cosas que no están del todo reflexionadas. Es el caso del tema de Dios y de cómo entender su trascendencia. Pienso también en las implicaciones de la soteriología, es decir, en cómo entendemos la salvación: ¿salvación de qué?, ¿salvación para qué y cómo? Son preguntas que la teología tendría que trabajar. Y luego, por supuesto, toda la temática de la antropología teológica, pero no tanto como una problemática especulativa a pensar, aunque sea importante y conveniente quizás, sino para ver qué incidencias tiene eso en la moral, por una parte, y en la espiritualidad, por otra. Además, está la cuestión eclesiológica, concretamente resolver el problema teológico de la relación entre papado y episcopado.

Pr.: Y para acabar, ¿podrías sugerir algo así como un consejo para quienes hoy se acercan a la teología?

R.: Yo les diría tres cosas. Primero, que sean muy sensibles y tengan los ojos abiertos a lo que pasa, a lo que sucede en la Iglesia, en la sociedad, en la política, en la economía. Porque ser teólogo es cuestión de sensibilidad. Segundo, que sean muy fieles a la Iglesia, que amen mucho a la Santa Madre Iglesia, pero con tal de que esto se entienda correctamente. Ser fieles a la Iglesia y amarla no significa necesariamente callarse y decir amén a todo. ¿Por qué? Pues porque sabemos que en la Iglesia hay elementos humanos. La historia nos enseña que, con mucha frecuencia, aparecen cosas que necesitan repensarse y corregirse. El tema de la Iglesia nos tiene que interesar y preocupar. Y tercero: les aconsejaría también que, sobre todo, no se encierren nunca en la burbuja eclesial. Los hombres de Iglesia tenemos siempre el peligro de encerrarnos en ella. Preocuparse por los problemas de la Iglesia es importante. Pero que sea para ver qué conexión tiene con lo que pasa en el mundo.

3. ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA

Nacido en Granada en 1933. Sacerdote desde 1958. Es actualmente catedrático emérito de Sagrada Escritura (Nuevo Testamento).



Pr.: ¿Cómo fue tu aterrizaje en la Facultad de Granada?

R.: En 1968 el Seminario Mayor de Almería envía a sus seminaristas a la Facultad. Al año siguiente el P. Aldama, el prefecto de estudios, escribió a mi obispo pidiendo que me viniera a Granada. Estuve encantado con la idea, porque lo que me ha gustado toda la vida ha sido enseñar. Hasta entonces había sido formador en el Seminario Menor y Mayor de Almería. A partir de 1960 allí estuve explicando Biblia: un año, todo el Antiguo Testamento; y otro, todo el Nuevo Testamento. Desde el año 68, en que me incorporé a la Facultad, fui auxiliar del P. Leal. Él daba las cartas de San Pablo. Yo impartí la carta a los Romanos. Luego promocioné a profesor adjunto y desde entonces aquí sigo.

Pr.: La Biblia parece que estuvo siempre en tu punto de mira...

R.: Sí, saqué la licenciatura en Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma. La tesis en Teología Bíblica la defendí aquí, en Granada, pero hice también el doctorado en Filología Bíblica Trilingüe en la Complutense de Madrid.

Pr.: Con la perspectiva que te da tu larga trayectoria, ¿qué destacarías de estos cincuenta años de historia eclesial y política?

R.: Pues desde lo que he vivido, creo que para mí fue muy determinante el Vaticano II... También la Asamblea Conjunta del año 71. Y después la democracia. Serían tres hitos, dos de tipo religioso y uno de tipo político, momentos de gran importancia que han configurado mi experiencia eclesial y cívica.

Pr.: Empieza, si quieres, por el Concilio. ¿Fue tan decisivo?

R.: Bueno, cuando llegó el Vaticano II, no sabíamos qué era un concilio, ni falta que hacía. La formación que recibí durante mi licenciatura en la Gregoriana fue una formación básicamente en neoescolasticismo. Por entonces en la Gregoriana había ya voces que anunciaban otros horizontes. Sabíamos apenas que existía el

movimiento bíblico y el litúrgico. Pero, de hecho, estudiábamos una teología clásica, y se acabó. Recuerdo en aquella época que con la encíclica de Pío XII [*Humani generis*] se entendía que había más que de sobra para el avance de la teología. Pero fue sobre la marcha como fuimos descubriendo lo importante que era el Concilio y toda la esperanza que generó. Realmente se vivió aquello como un “desmadre de la esperanza”, en general. En el Concilio se veía la solución de todos los problemas pastorales que teníamos. Antes tuve la suerte de pasar por el Instituto Bíblico. Allí sí se percibía la apertura y la línea del Vaticano II en el campo bíblico, lo cual me ayudó bastante.

Pr.: ¿Y después? ¿Cómo ves el tiempo de asentamiento del Concilio?

R.: Llegó el momento de digerirlo poco a poco. Lo más sencillo que se podía digerir, que fue la renovación litúrgica, se acogió muy bien. Pero, junto con todo esto, lo que fue uno experimentando es que no se realizó un estudio serio del Concilio. Sin embargo, llevados por aquella gran esperanza, se dio algo importante: y es que todas nuestras certezas cayeron...

Pr.: Para las generaciones alejadas del Concilio la caída de esas certezas suena siempre a disensiones, y no pocas...

R.: Lo fundamental se seguía teniendo –¡seguimos creyendo en Dios!–, pero desde el punto de vista eclesial cayeron muchas certezas. Lo mismo se puede decir desde el punto de vista ascético y disciplinar. Fue una caída un poco acrítica. A más de tres les sorprendió sin saber a qué atenerse. Una cosa común que tenía toda la gente en aquella época era que la Iglesia estaba para el mundo, para la vida del mundo. Se vivía el descubrimiento de una, diríamos, *nueva evangelización* –en aquel momento no se utilizaba esa expresión–. Se descubre que la teología tiene que ser algo mucho más vital, que la tarea de la Iglesia tiene que ser mucho más pastoral. Era una protesta a la unión del nacionalcatolicismo... Esto fue muy sano, pero se va afrontando de formas muy diferentes y cada uno según los resortes que tenía. En el fondo, dicho ahora con cierta perspectiva, lo que se estaba viendo era que lo nuevo había que afrontarlo apoyándose en una sana tradición. Sin embargo, había quien estaba capacitado para recoger la sana tradición e impulsar la evolución de todo aquello. Y había también quien no lo estaba. De aquí que, poco a poco, se fueron configurando dos líneas. Primero van conviviendo pacíficamente, pero llega un momento en que se rompen. Al principio se puede decir que, en general, la postura era positiva y no se veían muchas diferencias entre unos y otros, pero, insisto, paulatinamente acaban fraguándose esas diferencias...

Pr.: ¿Recuerdas algunas de esas turbulencias en la docencia de la teología de entonces?

R.: Los obispos nuestros, los que yo conocía, estaban desconcertados. Su mundo se les vino abajo. Por eso mandaron a los seminaristas mayores a Granada, creyendo que aquí iban a encontrar buena formación teológica. Yo estaba de profesor en el Seminario de Almería, y desde el punto de vista bíblico quizá era de los pocos que se nos había capacitado para dar una exégesis actualizada. A los dogmáticos se les cayó abajo todo. Algunos empezaron en plan autodidacta, pero diciendo desaciertos... Estaba todo aún verde como para crear una teología nueva. Ese fue el gran problema que hubo entonces y lo que hizo que se fueran configurando dos frentes.

Pr.: Pasamos a la Asamblea Conjunta de 1971.

R.: Sí, en este contexto nace, promovida además por los obispos españoles, la célebre Asamblea Conjunta. Por una parte, despertó mucha esperanza, pero, por otra, supuso la ruptura entre las dos Españas clericales o eclesiales. Primero se preparó con mucha ilusión desde abajo para arriba. Pero ahí ya se detectaron dificultades. Por ejemplo, recuerdo que mi obispo me llevó a dar unas charlas. Un grupo de los presentes tenía por consigna no dejarme hablar, y no me dejaron, interrumpiéndome constantemente... En fin, hubo anécdotas de este tipo que, al final, evidenciaban que había una lucha entre sectores, utilizando todo tipo de tácticas... Aquello auguraba que el proceso no iba a ser fácil... Y después llegó la cosa a Madrid. En general, la celebración de la Asamblea personalmente me gustó. Pero ya en aquel contexto surgió una reacción fuerte, por medio de engaños y demás... Inmediatamente se publicaron las Actas de la Conjunta y se las arreglaron para que en Roma pusieran objeciones...

Pr.: ¿Tan fuerte fue aquella división?

R.: En aquellos momentos se estaban configurando dos maneras de ver, que tenían en común la preocupación pastoral. Sin embargo, lo que había es que una gente tenía cierto fundamento para reflexionar teológicamente y otros, no. En teología había que empezar de cero en muchas cosas, con mucha humildad. Pero también hubo gente que no lo hizo así, sino que se lanzó al ruedo sin más. Esto creó enfrentamiento. La jerarquía española tomó las riendas en corto. Todo esto se va a traducir en una serie de secularizaciones, de gente desencantada...

Pr.: ¿Y el espíritu del Vaticano II? ¿No era de por sí un espíritu rompiente?

R.: Se hablaba del espíritu del Vaticano II... Pero me sigo preguntando qué se

entiende por eso, porque resulta que muchas veces hay gente que ni siquiera se ha leído el Vaticano II. En mi etapa de Vicerrector de la Facultad, precisamente, introduje la asignatura de *Síntesis teológica del Vaticano II*, con objeto de que, por lo menos, nuestros alumnos lo conocieran y lo leyeran críticamente. Aquí en la Facultad se estudiaban trozos del Concilio, cada uno en asignaturas diferentes. Pero faltaba un estudio sistemático, una síntesis del Vaticano II: hasta dónde llega, dónde se queda, dónde queda abierto, qué queda seguro... Hay gente que entiende por espíritu del Vaticano II una especie de santa anarquía eclesial, en la cual cada uno hace lo que le da la gana. Y ante todo esto mi postura como intelectual, humildemente, es que me reconozco pozo de ciencia, pero igualmente también abismo de ignorancia. Por eso, me ha molestado siempre ver a teólogos que atrevidamente se dedican a campos que no dominan, sacando consecuencias pastorales...

Pr.: Y llegamos a lo que destacabas en tercer lugar: la democracia...

R.: Sí, el otro factor para mí muy importante ha sido la democracia. La Iglesia española contribuyó muchísimo a una transición pacífica. Todos nosotros estábamos preparados para la democracia y la queríamos positivamente. Pero también con la venida de la democracia hemos vivido un cierto desencanto, en el sentido de que nosotros hemos luchado por la democracia con una doble finalidad. Primero, evangélica, en cuanto que lo que Dios quiere es un hombre libre, un Estado libre, la separación de Iglesia y Estado. Pero, segundo, también en el fondo con un sentido apologético triunfalista, para hacer ver, contra los clericalismos que hemos tenido que sufrir siempre, que la Iglesia está al lado del pueblo, creyendo que con todo esto iba a acabar el anticlericalismo. ¿Qué ha pasado después con la llegada de la democracia? Se sucedieron los gobiernos de la UCD, luego vino la etapa socialista –que supuso un gran desencanto–, y ya después el tiempo que estamos viviendo actualmente... Todo esto nos ha ayudado a descubrir que realmente el único salvador es Jesucristo. La Iglesia tiene una vocación minoritaria. Tiene que ser sal y levadura. No nos va a salvar ni ningún Estado, ni ningún partido. El evangelio tiene su camino propio. Sin embargo, realmente nosotros estábamos esperando algo nuevo en aquella época... En una encuesta hecha al clero por entonces, el socialismo obtuvo muchas simpatías. Había cierta inclinación hacia la izquierda por parte del clero. Después de lo que hemos vivido, ha sobrevenido un desencanto, que evangélicamente viene muy bien para relativizar y ver que una cosa es la Iglesia y que otra cosa son los partidos políticos.

Pr.: Y aplicando todo esto a la Biblia, la pregunta es oportuna para un experto en ella: ¿cómo se ha visto afectado el uso de la Biblia?

R.: De todo lo que he dicho, en el campo que más se ha avanzado ha sido en el bíblico. A mí no se me permitió tener una Biblia hasta que estudié teología. Ahí fue cuando la leí por vez primera. El estudio bíblico en los seminarios estaba fatal. En las facultades, el estudio de la Biblia era, según una expresión de un profesor de esta Facultad, un estudio *ejemplificativo*. Es decir, se estudiaban a modo de ejemplos unos cuantos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento para que pudiéramos ver cómo se hace exégesis y el resto lo tenía que ver el alumno. Eso es lo que yo viví en la Gregoriana y me encontré en Granada. Se impartían dos cursos: uno de Antiguo Testamento, reducidos a uno o dos capítulos de Isaías y un salmo, y otro de Nuevo Testamento, que alternaba el prólogo de Juan y algún texto de Pablo. Ahí se acababa la formación bíblica...

Pr.: ¿Cómo se palió ese problema, por ejemplo, aquí en la Facultad de Granada?

R.: Ya en esta facultad, una virtud del P. Leal fue pedir auxiliares para la docencia de Biblia. Fue el caso de Domingo Muñoz León, de Jaén, y el mío, de Almería. Entre los dos hicimos un nuevo plan de estudios, aproximadamente el que tenemos hoy. Pasamos del enfoque ejemplificativo a otro en el que se pudiera ver todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se los estudiaba por bloques, con una exégesis de tipo cursivo, profundizando en tal o cual texto, pero con el objetivo de que la gente saliera con una visión de toda la Biblia. En el dogma la Biblia se estudia troceadamente. Y lo que importa es ver ese trozo en su contexto y cada obra como tal. Esto para mí ha sido un avance muy positivo, que se ha extendido por toda España. Nosotros fuimos pioneros y nuestro plan ha sido copiado por mucha gente. Por ejemplo, lograr que los Hechos de los Apóstoles se estudie con los Sinópticos fue una novedad de Granada. Antes se estudiaba como introducción a San Pablo, lo cual es un disparate. Aquí nos costó nuestra batalla en el departamento de Sagrada Escritura para introducir todo esto y reflejarlo en el plan de estudios...

Pr.: Entonces, se puede decir que el balance general es positivo...

R.: Sí, se puede decir que ha subido la formación bíblica de seminaristas y del resto del alumnado que viene a la Facultad. Junto con esto ha mejorado también la pastoral bíblica. La Biblia ha llegado a manos de la gente. Antes era un libro prohibido y ahora lo corriente en la pastoral es que la gente maneje la Biblia. Ha sido un logro muy positivo.

Pr.: ¿Tienes la misma impresión con respecto a la teología en general?

R.: En relación a la teología, entiendo que hay dos aspectos, uno positivo y otro negativo, en el modo de acercarse a ella. El positivo es que la gente está haciendo más teología para la vida. Pero el negativo es que se está accediendo a la teología sin tener los instrumentos que permiten cultivar las raíces. Está muy bien que se vaya a los problemas: la teología es para el hombre y el mundo, y para iluminar a ambos. Pero la teología tiene como finalidad proyectar unas fuentes que tenemos, una tradición en el buen sentido de la palabra, a los problemas del hombre de hoy. Sin embargo, resulta que no se dominan los instrumentos necesarios para conocer bien la tradición, como es el caso del griego y del latín para poder leer directamente el Nuevo Testamento, los Santos Padres y la teología oriental –el «gran pulmón» que ha puesto de relieve Juan Pablo II–.... De por sí cada teólogo debería ser un biblista. Por lo menos, debería conocer bien las fuentes, tener una buena formación, para no vivir de «refritos». Sin embargo, constato que para los teólogos la Biblia no es el alma de la teología. Antes se citaban tres frases de la Biblia para probar una tesis. Ahora no: se elaboran tres capítulos..., pero finalmente se continúa por los propios caminos. Se hace mucha teología sin la debida conexión con las fuentes, patrísticas y bíblicas. Están saliendo teólogos sin la debida preparación...

Pr.: ¿Crees que también la exégesis debería hacer un pequeño examen de conciencia?

R.: En una reunión que tuve últimamente sobre los problemas de la exégesis hoy día, se ponía muy de relieve la esquizofrenia que estamos viviendo. Por un lado, se dan unas clases muy interesantes en la facultad, pero después se echa mano a recursos de divulgación de la Biblia para salir al paso de las urgencias pastorales... Y uno se pregunta entonces para qué sirve lo nuestro... Y es que nos estamos quedando en una exégesis histórico-crítica, que hay que hacerla, pero que no aterriza en la realidad. También nosotros, como biblistas, vivimos la esquizofrenia de estar hablando en clase sobre la verosimilitud de la existencia histórica de Abrahán, por una parte, e inmediatamente, por otra, proponer en un foro pastoral una meditación sobre la fe de Abrahán... Hacer una exégesis que realmente sea científica y que esté en conexión con nuestra pastoral bíblica, es un problema muy grave a resolver. Insisto: hay que cultivar ciertamente lo histórico-crítico, pero también dentro de la fe de la Iglesia. Esa unión es lo que está ahí un poco pendiente.

Pr.: ¿Qué figura eclesial consideras significativa en estos cincuenta años?

R.: Pues, para mí, Pablo VI fue el hombre de la apertura. Fue también el hombre

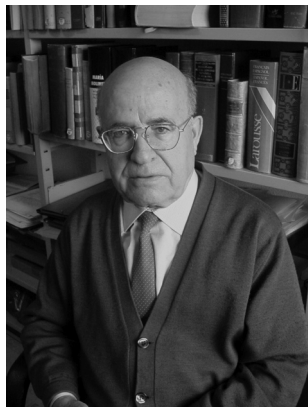
que sufrió mucho por su desconcierto. Yo estaba en Roma en aquel tiempo. Él era el cardenal que todo el mundo esperaba que saliera Papa, a la muerte de Juan XXIII, por su apertura. Pero después le tocó vivir el desmadre. Murió amargado. Personalmente he sufrido en mi carne lo que es pasar por un conservador para unos y por un progresista para otros. Me han prohibido hablar en algunos sitios y en otros me han echado por lo contrario. Querer ser fiel a uno mismo, ser fiel a las fuentes, ir abriendo camino, en la verdad, es realmente una cosa que ha costado mucho trabajo en este tiempo, porque ha sido más fácil echarse en manos de unos u otros solamente para buscar seguridades... Ir por tu camino es vivir en incertidumbre.

Pr.: Y para acabar: ¿alguna anécdota que dé que pensar después de tus años de docencia?

R.: Sí. El tipo de alumno ha cambiado. Recuerdo que explicando en esta facultad las Bienaventuranzas de Mateo, la aclaración del significado de la «pobreza de espíritu» suponía una pelea con todo el alumnado... Mi preocupación como profesor era hacer ver qué entendía el evangelista por «pobres de espíritu». Pero muchos querían meter allí toda la teología del Nuevo Testamento sobre la pobreza y los marginados. Yo insistía en que Mateo no se refería a eso y mis alumnos me lo negaban... Las clases suponían casi unas guerras civiles... Hoy, sin embargo, explico las Bienaventuranzas con total calma: el alumnado ha cambiado.

4. JOSÉ VÍLCHEZ LÍNDEZ, SJ

Nacido en Pedro Martínez (Granada) en 1928. Jesuita desde 1945. Es actualmente profesor emérito de Teología Dogmática y Sagrada Escritura.



Pr.: Tu inicio como docente en la Facultad de Granada coincidía con el tiempo final del Concilio...

R.: Así es. En el año 1964 volvía yo a la Facultad, para continuar ya definitivamente mi etapa de profesor de Teología dogmática y de Sagrada Escritura. Desde varios años antes y durante todo ese tiempo viví el cambio radical en la vida de la Iglesia y en la enseñanza de la Teología.

Pr.: Con la ayuda que da siempre la perspectiva, ¿qué impresión te deja aquel tiempo? Me imagino que para un profesor de teología tuvo que ser como el paso de un método de hacer teología a otro sobre el que no se sabía muy bien qué aspecto acabaría teniendo...

R.: Sí, el hecho es incontrovertible: pasamos de una enseñanza trasnochada neoescolástica a una nueva forma, aún no elaborada, en ebullición. Por circunstancias históricas, España estaba aislada del mundo exterior, de Europa; también en lo teológico. Tendría que pasar el Concilio Vaticano II y alguna generación más para despertar de un sueño de siglos. Las nuevas generaciones de profesores de Teología y de sagrada Escritura, preparados fuera de España, empezaron a dar sus frutos en los años 70 y posteriores...

Pr.: ¿Cómo valoras, en general, aquella renovación de la teología española?

R.: Hubo intentos de apertura, aperturas decididas; y hubo desconciertos también y asentamientos más bien modestos. En líneas generales, la aportación de los teólogos en España ha sido buena, si bien no han aparecido maestros señalados. Nos hemos alimentado del exterior.

Pr.: ¿También en la exégesis?

R.: En el ámbito de la exégesis se ha pasado de lo literal y acrítico a la exégesis crítica y estandarizada en muy poco tiempo. En este medio prácticamente no hay diferencias con la exégesis que se practica en Europa. Se ha bebido en las

fuentes del Instituto Bíblico de Roma y de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Sin olvidar, claro, las corrientes vigentes en Alemania, Francia y otros países europeos.

Pr.: Viendo todo el escenario de la Iglesia, ¿consideras también que el Vaticano II fue algo así como un antes y un después?

R.: El Concilio Vaticano II es el punto de referencia obligado. Él fue el gozne sobre el que giró el cambio radical en la Iglesia. Efectivamente, el Concilio consagró, a pesar de los grandes obstáculos, la orientación que con sudor y sangre se venía fraguando desde los inicios del siglo XX. Los años que precedieron al Concilio, sobre todo los 50, fueron terribles... Pío XII culminó una etapa de amordazamiento a la libertad de pensamiento y de expresión en la Iglesia; esta etapa llegó hasta las mismas puertas del Vaticano II. Con la llegada providencial de Juan XXIII comienza un giro copernicano. Usando una expresión que se repitió por aquellos años, se abrieron las ventanas de la Iglesia y entró un aire nuevo y fresco, el que traía el Espíritu...

Pr.: ...y llegó la revolución.

R.: Creo que el Vaticano II no fue un concilio revolucionario, ni mucho menos; fue más bien conservador. Eran tales las fuerzas conservadoras, diría incluso ultraconservadoras y reaccionarias, que reinaban en la Jerarquía eclesiástica, que hasta parecían revolucionarios los nuevos aires de renovación que alentó el Concilio. Era el nuevo estilo que se quería establecer en la Iglesia. El Concilio representa un cierto compromiso entre las corrientes tan contradictorias que existían dentro de ella. Esto se puede detectar en los documentos más representativos del Concilio, como es el caso de la *Lumen gentium*. A veces parece sobresalir más la corriente anti-conservadora, como pasa en *Gaudium et spes* y en *Dignitatis humanae*. Otras veces el nuevo impulso queda muy corto, pues era imposible ir más allá. Creo que se puede ver eso en los temas de la Liturgia, el Ecumenismo, la relación con las Iglesias orientales, el papel de los Laicos en la Iglesia, los Obispos y sus relaciones entre sí y con Roma...

Pr.: No citas la postura que se va fraguando en relación al estudio de la Escritura. Porque tuvieron que darse tensiones no pequeñas. Al menos eso se deduce cuando uno se asoma a los tratados de dogmática preconciliares y se ve cómo utilizan la Escritura. Desde entonces a esta parte parece que hay un abismo en los modos de tratar las citas bíblicas...

R.: La verdad es que merece un capítulo aparte lo relacionado con la interpretación de las sagradas Escrituras... Se entabló una lucha sin cuartel entre las ten-

dencias más conservadoras y retrógradas, dominantes en la Jerarquía, y las más abiertas y a tono con los tiempos de los exegetas, que venían ya de los inicios del siglo XX...

Pr.: ¿Sucedió algo en el Concilio que reflejara esa lucha?

R.: Sí. Quiero recordar el noviembre de 1962, ya en el Concilio, en el que se aprobó un documento base para discutir en el Aula, el de las dos fuentes, por el que se hacían objeciones serias a lo conseguido hasta entonces por la exégesis católica, que nos ponía a la misma altura de la exégesis de los no católicos. A mi parecer, hubo que proceder decisivamente, con autorización de Juan XXIII, para poder seguir adelante. Fruto de estas vicisitudes fue la *Dei Verbum*. Que, a pesar de todo, fue un buen paso adelante.

Pr.: ¿Cómo valoras el tiempo después de clausurarse el Vaticano II?

R.: Creo que el Concilio terminó viendo bastante frustradas las esperanzas del principio... Comenzó entonces la etapa de su aplicación, que acabó sin satisfacer del todo las expectativas que había suscitado. En mi opinión, eran muy fuertes las tendencias recalcitrantes, como para que se pudieran implantar pacíficamente en la Iglesia la tímidas reformas que se habían conseguido. En el papado de Pablo VI se vieron contenidas las ilusiones que había generado el Concilio. Ya en tiempos de Juan XXIII se había hecho lo posible e imposible por que abortaran los intentos de reformas en la Iglesia. Recuerdo el Sínodo romano de aquel tiempo, las luchas encarnizadas de los Ateneos romanos en contra del Instituto Bíblico y de la Universidad Gregoriana, los intentos inútiles de reinstauración del latín en la enseñanza de la teología (*Veterum Sapientia*), etc. A mi parecer, Pablo VI hizo que prevaleciera la "racionalización" en todos los ámbitos de la vida eclesial, con lo que prácticamente se debilitó la ilusión y la alegría de la libertad cristiana.

Pr.: ¿Crees que aquello tuvo repercusiones posteriores?

R.: Creo que desde entonces se ha tenido miedo a la libertad que Dios nos ha dado, y a su ejercicio en la Iglesia. Han nacido y pululado y se han alimentado tantos movimientos de signo conservador, que han dado lugar a una involución en la Iglesia. Por el contrario, me parece que se han segado tendencias más liberadoras y cabezas que han intentado pensar libremente. Algunos representantes de los primeros han sido beatificados y canonizados. Y creo que han sido arrinconados y olvidados otras personas venerables y santas, y verdaderos mártires, que han derramado su sangre por la libertad cristiana, como pueden ser Óscar

Romero y otros.

***Pr.:* Para acabar, una prospectiva: ¿quisieras resaltar alguna propuesta de futuro, y de futuro renovador?**

R.: No nos podemos anclar en el pasado. Hemos de abrir los ojos a los nuevos signos de los tiempos. Quizás así, si admitimos los nuevos estilos de vida, pueda aparecer ese compromiso eclesial del creyente que ahora nos falta.

50 AÑOS DE TEOLOGÍA MORAL

Eduardo López Azpitarte

1. Introducción

El aniversario de la revista *Proyección* es un tiempo suficientemente largo y significativo para comprender los cambios y la evolución operados en los distintos campos de la reflexión teológica. Me atrevería a decir, incluso, que este período tiene mayor relevancia para el estudio de la moral. Sin negar los diferentes procesos que hayan podido darse en otras asignaturas, como se constata en este mismo número, la ética cristiana ha experimentado una crisis mayor en estos años transcurridos.

Sería una ingenuidad resumir lo que ha supuesto este período en todos los ámbitos de la reflexión ética, donde los problemas sociales y bioéticos, por ejemplo, han tenido un desarrollo espectacular. Por ello, me voy a reducir, con la mayor brevedad posible, a presentar una síntesis de los temas que han afectado a la moral fundamental durante esta época pasada. Aunque pueda parecer, a primera vista, que se trata de temas más abstractos y especulativos, las soluciones concretas que se adopten van a depender de estos presupuestos fundamentales que hoy se discuten.

2. La época de los manuales clásicos

La revista nació cuando la única moral que, por entonces, se enseñaba tenía como objetivo preparar a los sacerdotes para el sacramento de la confesión. Una orientación marcada, sobre todo, para que el ministro conociera con la mayor exactitud posible la existencia y gravedad de los posibles pecados que pudieran cometerse. Aunque no había sido la única presentación en la historia, no cabe duda que prevaleció sobre las otras que encerraban un contenido más espiritual o una justificación más científica y académica.

La historia demuestra que, con el comienzo de la penitencia privada en la Iglesia, se confeccionaron los primeros *Libros penitenciales*¹ como ayuda al confesor para cumplir con las exigencias de este ministerio. Se trataba de ofrecer un catálogo más o menos amplio de pecados, con la correspondiente penitencia que

¹ Cf. P. GALTIER, *Les origines de la pénitence irlandaise*, *Revue Sciences Religieuses*, 42 (1954) 58-85 y 204-225; C. VOGEL, *Les "libri poenitentiales"*, Brepol, Turnhout 1978; F. BEZLER, *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du Haut Moyen Âge*, Münster 1994; H. CONNOLLY, *The Irish Penitentials and the Significance for the Sacrament of Penance today*, Dublin 1995.

habría de imponerse en función de la gravedad e importancia de la falta cometida. A partir del siglo XIII y XIV, con la predicación de las nuevas órdenes mendicantes y el precepto de la confesión anual, impuesto por el Concilio Lateranense (1215), se sintió la urgencia de reformar estos libros manuales para tener en cuenta también las nuevas leyes eclesiásticas emanadas de los decretos conciliares y documentos pontificios. Así nacieron las llamadas *Sumas de confesores*², en las cuales, además de recoger las listas de pecados y su tarifa penitencial, se añadieron con frecuencia algunos cuantos principios fundamentales. Su función seguía siendo la misma: la mera ayuda a los sacerdotes para que puedan estar informados de todo lo perteneciente a sus obligaciones.

Sin embargo, no parece que el clero alcanzara siempre un nivel mínimo de conocimientos teológicos y morales para el cumplimiento de su ministerio. El hecho era demasiado evidente como para que los Padres conciliares, reunidos en Trento, no sintiesen la urgencia de una formación pastoral mayor para la administración del sacramento de la penitencia. La moral especulativa fue perdiendo vigencia, pues lo que más interesaba era la formación de los sacerdotes. Con *Las Instituciones morales*³, se intentó superar esa enorme deficiencia. En este sentido, los libros de texto que aún se utilizaban en la década de los 50 eran herederos legítimos de una tradición que se había hecho prioritaria en la enseñanza de la moral.

3. Los límites de una moral casuística

No se trata de analizar, desde la perspectiva que ahora tenemos, los esquemas de otros tiempos pasados. Pero sí hay que reconocer que semejante orientación no dejaba satisfechos a muchos de los que, por entonces, estudiábamos la teología moral. Lo menos que puede decirse es que la dimensión cristiana y evangélica quedaba por completo ausente. Si se utilizaba un texto de la Escritura era con la intención de probar, con el respaldo de la palabra de Dios, un comportamiento concreto que se juzgaba pecaminoso. No sería exagerado afirmar, como algunas veces he dicho, que la moral –muy alejada de la espiritualidad y del evangelio– se había convertido en un verdadero *pecatómetro* para señalar, con una exactitud precisa, cuándo un comportamiento debía considerarse lícito o inadmisibile.

² Ver el interesante artículo de L. VERECKE, *La réforme de l'église au Concile de Vienne*, en la obra del mismo autor *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori*, Collegium S. Alfonsi, Roma 1986, 57-108. También, P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge*, Nauwelaerts, Louvain 1962.

³ Cf. M. ZALBA, *Quid Concilium tridentinum contulerit ad theologiam moralem promovendam*, *Periodica*, 52 (1963) 419-457; L. VERECKE, *Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*, en o. c. (n. 2), 495-508.

Hay que reconocer honestamente que la mera lectura de las obligaciones impuestas por los manuales provocaba sentimientos de rechazo y agresividad. Además de la buena voluntad, se necesitaba una cierta dosis de humor cuando se leía en los libros de texto, al hablar por ejemplo del ayuno eucarístico antes de comulgar, que no se quebrantaba al comerse las uñas de los dedos, tragarse el resto de comida que pudiera quedar entre los dientes, ingerir huesos de fruta limpios, hilos de seda o de lana, o sumir alguna gota de sangre que manara de las encías⁴. O cómo se podía cumplir con el precepto dominical, asistiendo a las diferentes partes de la Misa, aunque fuera en lugares distintos. Recuerdo todavía que uno de los entretenimientos, para hacer más llevadero el estudio, consistía en imaginar el número mayor de pecados graves que podría cometerse con un solo acto.

Por otra parte, toda la preocupación ética estaba centrada sobre el valor prioritario de la ley. Cualquier conducta tendría que estar regulada por sus exigencias para evitar el subjetivismo de quien no quisiera sentirse regulado por ellas. Su valor, aplicación o interpretaciones quedaban en manos de la autoridad. La docilidad y obediencia a lo que estaba mandado era el valor prioritario. Mucho más que las razones aportadas, la justificación de cualquier norma estaba garantizada por la fuerza de quien lo ordena. La palabra de Dios, interpretada muchas veces sin mayor rigor exegético, y, sobre todo, el magisterio de la Iglesia eran suficientes para una aceptación que no pedía mayores justificaciones. Eran momentos en los que las frecuentes alocuciones de Pío XII, sobre los diferentes problemas éticos, ofrecían la respuesta adecuada, sin que nadie se atreviera a discutir sus enseñanzas.

Con estas premisas, el rostro de la moral no resultaba demasiado atractivo y seductor. Para una mayoría de personas aparecía como un conjunto de leyes, preceptos, mandatos, prohibiciones, normas, exigencias, obligaciones..., que pesaba, a veces como una carga insoportable, pero que no había más remedio que aceptar para no romper la amistad con Dios, ni provocar sentimientos de culpabilidad. El peso de la ley era excesivo como para vivir con alegría las exigencias humanas y cristianas. Me impresionó el recuerdo que aún le quedaba a una persona adulta de sus años infantiles. Solía repetirle con frecuencia a su madre: «Mamá, yo soy muy buena, pero no soy feliz». La confesión no deja de ser dramática, ya que no existía otra alternativa que el sacrificio, la renuncia, la privación, el fastidio para conseguir una conducta buena y honrada, o buscar la felicidad por otros caminos que terminaban despertando la intranquilidad y el remordimiento interior.

⁴ Para que nadie crea que exagero, cf. A. ARREGUI-M. ZALBA, *Compendio de Teología Moral*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1958, 491.

4. El peligro de una moral autoritaria

Es comprensible que, hace ya mucho tiempo, Pascal se atreviera a escribir una frase que muchos podrían repetir en las circunstancias pasadas e, incluso, en las actuales: «Tú, Señor, puedes pedirnos que te amemos, pero tú no puedes pedir que amemos la moral». Es una confesión explícita del malestar y rechazo que provoca en el psiquismo la experiencia de la obligación que se impone, de la ley que coarta nuestra autonomía, de la culpabilidad que destroza la alegría del vivir.

Desde pequeños se enseñaba con toda exactitud –lo mismo que hacían los libros de texto– cómo debía ser nuestro comportamiento, pero apenas si se preocupaban en dar una explicación razonable de por qué hay que actuar de esa manera. En el fondo, quedaba siempre una motivación oculta, pero muy eficaz: era una condición indispensable para obtener el cariño insustituible de nuestros padres, la estima y el aprecio de las personas que nos rodeaban y, sobre todo, la amistad con Dios que, como creyentes, resultaba aún más importantes.

No existe exageración si se afirma que la moral de aquel tiempo se basaba en una estructura autoritaria que, como explica muy bien Fromm, se fundamenta en que sus determinaciones e imperativos no nacen por un juicio de valor sobre la conducta, por un convencimiento racional de que así hay que comportarse, sino por ser simplemente mandatos de la autoridad⁵. Su fuerza radica en las emociones de temor y admiración que despierta, no en el análisis motivado de sus contenidos. La buena conciencia se tiene por el mero hecho de haber obedecido a la autoridad, lo cual produce un sentimiento benéfico de seguridad y bienestar, al recibir su aprobación. Häring no dudó en afirmar que en la Iglesia ha existido con frecuencia una «neurosis de paternalismo»⁶.

En cualquier caso, lo menos que puede decirse es que la ética cristiana estaba muy alejada de aquella recomendación de san Juan: «No cabe temor en el amor; antes bien, el amor pleno expulsa el temor, porque el temor entrafña castigo; quien teme no ha alcanzado la plenitud en el amor» (1 Jn 4,18). Y mucho tiempo después, santo Tomás confirmaba esta misma orientación: «Así pues,

⁵ Cf. E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Martínez de Murguía, Madrid 1977³, y especialmente el análisis sobre la conciencia autoritaria en *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1971⁷, 157-172; M. ROVALETTI, *Conciencia y autoridad en el pensamiento de Erich Fromm*, Revista Internacional de Sociología 44 (1986) 547-561; M^a. J. GARCÍA COLLADO, *Falseamiento de la libertad y la obediencia*, Sal Terrae 78 (1990) 301-309; P. VALADIER, *La autoridad en Moral*, Selecciones de Teología 33 (1994) 193-200; E. LÓPEZ AZPITARTE, *La conciencia: entre el legalismo y la creatividad*, Revista Agustiniana 40 (1999) 447-477 y *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003, cap. 5.

⁶ B. HÄRING, *La ética teológica ante el III milenio del cristianismo*, en AA.VV., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 19.

quien actúa espontáneamente actúa con libertad, pero el que recibe su impulso de otro no obra libremente. Por tanto, el que evita el mal no por ser un mal, sino *por estar mandado*, no es libre; pero quien lo evita por ser un mal, ese es libre»⁷.

5. Las consecuencias de un legalismo

No es extraño que en un ambiente, donde la ley ocupaba el centro de todas las preocupaciones éticas, el legalismo resultara asfixiante. Era el criterio más seguro para no caer en un subjetivismo peligroso. La conciencia solo tenía que someterse a tales exigencias legales, pues era la norma orientadora por excelencia. La teoría de las leyes puramente penales es un síntoma inequívoco de este predominio legal y de la multiplicación alarmante de las obligaciones jurídicas. Sus defensores partían de una constatación evidente: el ser humano no puede psicológicamente sentirse obligado por un cúmulo tan enorme de leyes que pesan sobre su conciencia. Sería imposible el cumplimiento de todas ellas, pues terminaría rompiendo la paz y tranquilidad interior por el agobio que produciría semejante tensión.

Por ello se encontró una salida ciertamente ingeniosa. Algunas de estas leyes no pueden obligar en conciencia a su cumplimiento, pero como existen y son de alguna forma obligatorias, sólo obligan a satisfacer la pena que se imponga, en caso de ser cogidos como infractores en la trasgresión. Era una confesión explícita del ahogo experimentado por este legalismo desbordante⁸.

La ética de situación apareció, por tanto, como un grito de protesta contra esta mentalidad. La conciencia no puede nunca quedar sometida a ninguna norma exterior, pues equivaldría a robarle su propia autonomía y dignidad. A ninguna persona se le puede imponer ningún límite en su actuación. El derecho a ejercerla, de acuerdo con su personal decisión, se convierte, al mismo tiempo, en el criterio único y fundamental de conducta. Aunque no se negara la existencia del valor objetivo, había que dejar un margen amplio a la conciencia para que ella determinara, en último término, si era oportuno aplicarlo en cada situación concreta. La objetividad de los principios abstractos quedaba también fuertemente relativizada en sus aplicaciones particulares. El valor de la ley seguía sin tener mayor importancia, ya que la conciencia es la única que decide sobre la moralidad de su conducta.

La respuesta oficial se repitió con mucha frecuencia, como si fuera la preocupación fundamental en aquellos momentos. Pío XII estuvo especialmen-

⁷ *In epistolam II ad Corinthios*, cap. III, lect. III.

⁸ Así lo explica, por ejemplo, uno de los autores que se utilizaban en aquellos años, J. M. AUBERT, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, 262-267.

te preocupado por estas tendencias en muchos de sus radiomensajes. No se podía defender un sistema que eliminaba, de una forma más o menos radicalizada, los principios objetivos de la ética⁹. El miedo a los errores y desviaciones de la *nueva moral* impedía una mayor comprensión de esta doctrina, aunque no faltaron autores que quisieron extraer de ella aspectos olvidados de la ética tradicional y que merecían ser tenidos en cuenta como elementos enriquecedores¹⁰.

6. *Un malestar que ya estaba presente con anterioridad*

A pesar de la docilidad algo ingenua y descomprometida, la crítica contra estos manuales iba aumentando. La bibliografía de aquel tiempo es un claro testimonio de la conciencia cada vez más generalizada contra semejante orientación¹¹. Pero el malestar que se constataba en aquellos primeros años tenía otras raíces anteriores.

Baste recordar el gran esfuerzo que hizo la escuela de Tubinga para transmitir a la moral toda la riqueza bíblica y patrística, de la que andaba tan necesitada¹². El buen trabajo que se realizó no tuvo un eco excesivo fuera de sus fronteras. Tal vez el autor que mejor contribuyó con posterioridad a que estas ideas se extendiera fue F. Tillmann, con sus dos obras traducidas al castellano en aquel primer período del cincuentenario¹³. El seguimiento de Jesús aparecía como el eje principal de las exigencias cristianas. Un modelo que se alejaba bastante del que se imponía por entonces en la formación de los alumnos.

Los intentos de renovación no se paralizaron. Autores particulares o en grupo continuaron una labor de búsqueda, que posibilitara nuevos aires a una moral que languidecía. Estudios como los de E. Mersch, *Moral y cuerpo místico* (1941) y G. Guilleman, *La primacía de la caridad en Teología moral* (1952), y obras

⁹ Una buena síntesis puede encontrarse en J. FORD-G. KELLY, *Problemas de teología moral contemporánea*, Sal Terrae, Santander 1954, 99-109, donde apuntan con una mentalidad más abierta los temas que se discutían en aquella época.

¹⁰ Así lo hizo desde el principio otro de los autores al que le debemos también mucho en este proceso de renovación: J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Knecht, Frankfurt 1952, y en otras muchas publicaciones posteriores.

¹¹ Como pequeños ejemplos de la crítica realizada, pueden verse: F. PETIT, *La décadence de la morale. Jalons d'histoire*, Supplément 4 (1951) 133-143; B. OLIVIER, *La morale de manuels*, Supplément 6 (1953) 380-400; D. CAPONE, *La morale dei moralisti*, *Seminarium* 23 (1971) 639-659; G. LECLERCQ, *Morale et casuistique*, *Mélanges de Sciences Religieuses*, 34/2 (1977) 254-270; J. M. AUBERT, *Morale et casuistique*, *Recherches de Sciences Religieuses* 68 (1980) 167-204; F. CITTERIO, *Appunti per un capitolo di storia della teologia morale: dal Tridentino al secondo Concilio Vaticano*, *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 495-539.

¹² Un buen estudio sobre su significado en K. H. NEUFELD, *La scuola cattolica di Tubinga*, en G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*, Bolonia 1996, III, 147-158. Su oposición a la moral casuística fue radical: cf. M. ALCALÁ, *La ética de situación y Th. Steinbüchel*, Instituto Luis Vives, Barcelona 1963, 58-64.

¹³ *El maestro llama. Explicación de la moral católica para laicos*, Dinor, Pamplona 1956; y *Elementos de la moral católica*, Dinor, Pamplona 1959. Cf. A. BONANDI, *Modelli di Teologia morale nel ventesimo secolo*, *Teologia* 24 (1999) 109-138.

conjuntas como *Morale chrétien et requêtes contemporaines* (1954) y *Pour un renouveau de la morale* (1964), aunque insistían cada uno en aspectos más determinados, lo que pretendían era darle a la moral otro rostro diferente que resultara bastante más atractivo y seductor. Fue sin duda la obra de B. Häring, *La ley de Cristo* (1954), la que dio un impulso nuevo y definitivo a estos aires renovadores¹⁴, aunque la inercia en las aulas continuaba con los esquemas tradicionales.

Y sobre todo el libro de J. Leclercq, *La enseñanza de la moral católica* (1954), manifestó con toda claridad las quejas y lagunas que muchos otros ya constataban. La lectura de estos manuales era incapaz de provocar un entusiasmo con su lectura, por la ausencia, fundamentalmente, de un talante más evangélico. Era un autor que había tocado muchos temas relacionados con la espiritualidad cristiana. Su sinceridad y crítica, con la que muchos estaban de acuerdo, no encontró ninguna acogida en los ambientes oficiales. Poco después se publicaba un duro artículo de condena en *L'Osservatore Romano*¹⁵ y la obra quedó retirada del público.

7. Las ilusiones frente al Vaticano II

El ambiente estaba preparado por la inquietud que existía. Cuando se conoció la convocatoria del Vaticano II, se esperaba con ilusión que este acontecimiento sirviera como punto de partida para un cambio que urgía. Las primeras impresiones no eran demasiado optimistas. Entre los diferentes esquemas presentados por Roma para su discusión, aparecía uno dedicado a la moral –*De ordine morali*–, pero con el mismo carácter conservador con que estaban redactados los otros. Se buscaba la condena de las nuevas teorías que fomentaban el relativismo, desvirtuaban el sentido del pecado y ponían en peligro la castidad cristiana¹⁶.

Como sucedió también con los otros esquemas preparatorios, este quedó también relegado, ya que su talante no parecía suficiente para una discusión posterior. Tampoco fue sustituido por ningún otro, como se hizo sobre otros temas¹⁷. Sin embargo, quedaron dos capítulos en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, sobre la familia y sobre la ética social, que abren un nuevo camino para la reflexión sobre los problemas morales. La recomendación que deja, como una tarea que queda por delante, se expresa con brevedad en este

¹⁴ La bibliografía sobre este insigne autor es inmensa. Me remito al excelente trabajo de M. VIDAL, *Un renovador de la moral católica. Bernard Häring (1912-1988)*, Perpetuo Socorro, Madrid 1999.

¹⁵ En el número del 2 de febrero de 1956, 3.

¹⁶ Puede verse en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series II. Praeparatoria. Volumen III. Pars I, Vaticano 1969, 24-53.

¹⁷ Los motivos que pudieran explicar este hecho están expuestos por PH. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, *Concilium* n° 75 (1972) 207-217.

pequeño párrafo: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo»¹⁸. La era de los manuales clásicos quedaba definitivamente superada.

Sin embargo, como sucede en estos momentos de cambio, se creó una situación difícil y complicada. Lo anterior ya no era válido para una enseñanza más actualizada, pero tampoco existían en esos momentos las nuevas publicaciones que reflejaran el talante del Concilio. Algún autor reconoció con posterioridad que su deseo de escribir algún texto de moral en aquellos años post-conciliares tuvo que abandonarlo por considerarlo demasiado prematuro¹⁹.

Era la confesión sincera del que poco después sería Prefecto de la Congregación para la Educación Católica: «Después del Concilio, la situación no ha dejado de deteriorarse. La deseada renovación del edificio moral ha constituido el objeto de grandes esfuerzos, pero no se puede realizar en un día. Durante este tiempo grandes sacudidas se han producido»²⁰. Hubo que esperar todavía algún tiempo para que empezaran a editarse las nuevas obras que sustituyeron a los textos anteriores²¹.

8. *Las reflexiones surgidas en torno a la Humanae vitae*

No cabe duda de que la publicación de la encíclica (1968) tuvo un fuerte influjo en los nuevos planteamientos que se comenzaban a realizar. La doctrina tradicional de la Iglesia sobre los métodos anticonceptivos provocaba ciertas dudas en amplios sectores de la Iglesia, por una serie de factores que no vamos ahora a explicar. Los cambios culturales y sociológicos pedían una nueva reflexión para adecuar las exigencias de otros tiempos a las situaciones actuales²². El mismo Pablo VI era consciente de esta dificultad. Aunque retiró la discusión del tema en el aula conciliar, como hizo con el celibato, aumentó la Comisión Pontificia, nombrada ya por Juan XXIII, para que se entregara al estudio y dis-

¹⁸ *Optatam totius*, n° 16. Dos de los mejores moralistas se encargaron enseguida de hacer un comentario: J. FUCHS, *Theologia moralis perficienda. Votum Concilii Vaticani II*, Periódica 55 (1966) 358-363, y B. HÄRING, *Theologia moralis specialis cura perficienda*, *Seminarium* 6 (1966) 358-363.

¹⁹ Cf. PH. DELHAYE, *Les points forts de la morale à Vatican II*, *Studia Moralia* 26 (1986) 6.

²⁰ G. M. GARRONE, *Introduction*, en AA. VV., *Enseignement de la morale*, *Seminarium* 11 (1971) 9.

²¹ La bibliografía sobre las publicaciones, después del Concilio, es muy abundante. Me remito al cap. 9 y 10 de M. VIDAL, *La Teología Moral después del concilio Vaticano II*, en su obra *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 517-572 (con abundante bibliografía).

²² El tema lo había tocado en: *Situación de la doctrina sobre el control de la natalidad*, *Proyección* 14 (1967) 49-55; *Doctrina conciliar sobre la regulación de nacimientos*, *Proyección* 14 (1967) 224-230; *En torno a la Humanae vitae*, *Hechos y Dichos* 45 (1968) 852-858. Puede verse un breve resumen en E. LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética actual*, Santander, Sal Terrae 2001, 181-192.

cusión de este problema²³. Y en varias ocasiones la animó a que aceleraran sus trabajos para poder dar una respuesta definitiva a las dudas que se habían creado. Los documentos de esta Comisión, que mayoritariamente se inclinaron por un cambio en la doctrina, hicieron creer a muchos que esta posibilidad estaba cercana.

No es extraño, por tanto, que cuando Pablo VI reconoce en su encíclica que no puede aceptar este nuevo planteamiento que le presentan, y reafirma de nuevo la doctrina tradicional, se produjera una cierta tensión en la Iglesia. Es cierto que algunos manifestaron su rechazo y malestar, pero otros muchos, aunque no llegaban a comprender las razones éticas de esta enseñanza, la aceptaron con un espíritu de obediencia al magisterio eclesiástico.

En esta situación difícil y complicada, muchas Conferencias Episcopales quisieron explicar a sus fieles el contenido, valor obligatorio y aplicaciones concretas de esta encíclica. Todas manifestaron su adhesión y animaron a su cumplimiento. Sin embargo, dos aspectos quedaron también subrayados y que, a mi manera de entender, pudieron dar pie a los nuevos planteamientos que empezaron a surgir²⁴.

9. *La fundamentación de los valores éticos*

El primero hacía referencia a la posibilidad de un disentimiento respetuoso cuando, después de una seria reflexión sobre la doctrina enseñada, el cristiano no llegara al convencimiento sincero sobre los argumentos en que se apoyaba. Con ello se subrayaba la importancia de una explicación ética convincente, que no todos pudieron comprender. Muchos daban por supuesto, sobre todo por las dudas creadas –a las que hizo alusión Pablo VI– que tuviera que considerarse como dato revelado, infalible o definitivo. Nadie podría considerarse infiel a la Iglesia, si una decisión de este tipo era adoptada con toda honradez y seriedad, analizando todos los datos aportados por el magisterio.

El segundo recordaba que el incumplimiento de lo prescrito –la apertura del acto conyugal a la vida– debería valorarse como éticamente negativo, pero no siempre como un auténtico pecado. Cuando el respeto a un valor entra en conflicto con otras obligaciones éticas, que se consideran más importantes y preferentes, ha de considerarse como aceptable, aunque no se cumpla con el ideal propuesto.

²³ El estudio más completo e interesante sobre todas las vicisitudes de la misma sigue siendo el de L. BUELENS-J. GOOTAERS, *Matrimonio católico y anticoncepción*, Península, Barcelona 1969.

²⁴ Sobre este punto publiqué, *La Humanae vitae en las enseñanzas del episcopado*, *Proyección* 16 (1969) 236-248.

No me detengo ahora en los comentarios y explicaciones que se hicieron para que estas consideraciones no fueran mal interpretadas por los fieles. Pero no cabe duda de que era una nueva forma de acercarse a la reflexión ética, promovida, en parte, por autores que empezaban a pensar con otros esquemas; y que fomentó, además, el que se continuara por este camino. Se trataba, en último término, de cómo fundamentar los valores éticos en la vida cristiana²⁵ y cómo aplicar esos valores a las situaciones concretas del creyente.

Los manuales de moral van a sufrir un cambio significativo. Hasta el concilio, el adjetivo que la especificaba como fundamental era porque en ella se recogía los conceptos básicos –ley, actos humanos, conciencia, pecado, etc.– que se utilizarán después en la reflexión sobre los problemas concretas. Desde ahora en adelante, la preocupación se va a desplazar hacia el cómo fundamentar la praxis cristiana, de qué manera se pueden justificar los valores que se ofertan como comunidad cristiana.

Dentro de los muchos y buenos manuales que se han escrito con posterioridad al Concilio, superando el casuismo anterior, no es posible encontrar la uniformidad de la época pasada. Las diferencias, entonces, no afectaban a los planteamientos de fondo, en los que todos coincidían, sino a la valoración algo diversa que podía darse sobre algunos hechos concretos. Ahora, sin embargo, existe una mayor diversidad, en función de los presupuestos anteriores a los que hacía referencia.

10. *Hacia una autonomía ética*

Es evidente que no podría adjetivarse una moral como cristiana, si no integrara toda la riqueza de la revelación y, sobre todo, la buena noticia de Jesús. El problema que hoy se plantea es cómo conjugar su fundamentación razonable y humana con la apertura a lo sobrenatural. Sin embargo, la insistencia y el énfasis que se ponga en cada uno de estos elementos dan lugar a un doble planteamiento, que se ha convertido en motivo de discusión por sus implicaciones prácticas.

Dentro del catolicismo se ha defendido siempre, contra otras posturas más extremistas, una complementariedad básica entre los datos que nos vienen de la palabra de Dios y los conocimientos de la inteligencia humana. No puede existir un antagonismo entre la fe y la razón. Estábamos, sin embargo, acostumbrados a darle una mayor primacía a la dimensión religiosa. La filosofía no goza-

²⁵ Un resumen de estas discusiones pueden encontrarse en mi libro, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Santander, Sal Terrae 1988. Resumido en *Selecciones de Teología* 29 (1989) 256-268. Como bibliografía posterior puede verse M. VIDAL, *o. c.* (n. 21), 539-549.

ba, en el ámbito teológico, de una entidad específica. Se la consideraba como una *ancilla theologiae*, como servidora y subordinada, cuya función consistía en confirmar los datos de la revelación. Lo importante radicaba en aceptar con docilidad aquello que la Iglesia enseñaba en su magisterio, como la única intérprete para aplicar a la realidad lo revelado por Dios.

En un mundo que se hacía cada vez más secular, la reflexión de los moralistas quiso insistir en que los valores éticos, al margen de que puedan descubrirse en la revelación, han de tener un fundamento razonable, que resulte válido también para los que no participan de nuestra fe. El paso para una ética autónoma quedaba abierto. Era el deseo por presentar una oferta que no quedara reducida al mundo de los creyentes. El rechazo a cualquier tipo de trascendencia hacía imprescindible buscar en la razón humana la explicación sobre la licitud o malicia de cualquier comportamiento.

Por ello, cuando el Concilio demandaba que la teología moral se perfeccionara con una verdadera «exposición científica», prefirieron optar por una ética más autonómica. Era una forma de indicar que si los valores éticos pertenecen al mundo de la razón habrán de tener una justificación razonable y convincente. Un desafío importante en nuestra sociedad actual, al que aún no hemos respondido de una forma adecuada²⁶. Los problemas racionales nunca se solucionan con imposiciones autoritarias. Ningún católico podrá negar la importancia y el valor del magisterio de la Iglesia, pero éste no debería olvidar a qué personas dirige su enseñanza. La autoridad podrá exigir credibilidad cuando esté dispuesta a dar una explicación razonable de sus preceptos.

Si queremos vivir de una manera adulta, no basta la simple obediencia a la ley, el sometimiento a lo mandado por la autoridad. Es necesario que nuestro comportamiento tenga una motivación autónoma, que sepamos dar razón de nuestra conducta y explicar el porqué actuamos de una u otra forma. La justificación última sobre la bondad o malicia de una acción no se encuentra jamás en el hecho de que esté mandada o prohibida –salvo en el caso de leyes puramente positivas–, sino en el análisis y estudio de su contenido interno. Lo contrario no tiene ningún sentido humano ni evangélico, por muy acostumbrados que estemos a esta forma de vida.

11. Una exigencia tradicional

Cuando santo Tomás reflexiona sobre lo que significa la ofensa a Dios, lo hace con una visión antropológica y humanista impresionante: «Dios no se sien-

²⁶ Cf. J. M^o MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995, especialmente los capítulos 7 al 9; y J. ANDONEGUI, *Los católicos ante la ética moderna*, Lumen 47 (1998) 297-325 y 403-438.

te ofendido por nosotros si no es porque actuamos contra nuestro propio bien»²⁷. Lo cual significa que la pecaminosidad de cualquier conducta se fundamenta en su carácter deshumanizante. Si algo se califica como éticamente inaceptable, cualquier creyente que desee actuar con una conciencia adulta tiene derecho a pedir las razones de esa autodestrucción.

El mismo Ratzinger recordaba hace poco que «el Papa no puede imponer preceptos a los fieles católicos porque así lo quiera o porque lo considere útil. Este concepto contemporáneo y voluntarista de la autoridad no hace sino deformar el verdadero sentido teológico del papado»²⁸. Y Juan Pablo II ha insistido también en que «el proceso educativo lleva a la fase de *autoeducación*, que se alcanza cuando, gracias a un adecuado nivel de madurez psicofísica, el hombre empieza a *educarse él solo*»²⁹.

Todos sabemos que, hoy en día, muchos creyentes no acaban de comprender los motivos de ciertas prohibiciones. En ocasiones, es posible que la falta de sensibilidad, intereses o prejuicios interesados impidan una lucidez de juicio para captar una verdad propuesta, pero son también muchos los que aman y se consideran comprometidos con la Iglesia y se sienten incapaces, sin embargo, de comprender determinadas enseñanzas. Es demasiado cómodo achacar estas dificultades a la mala voluntad o a la poca afición hacia la Iglesia –que, sin duda, también existen–. El descubrimiento de la verdad no se consigue mediante una votación democrática para obtener una mayoría, pero cuando la crisis no se supera habría que reflexionar también sobre las razones que la provocan. La recepción no es necesaria para la validez, pero es muy importante para la eficacia de la doctrina³⁰.

Se requiere, por tanto, un esfuerzo mucho mayor para que, en nuestra pastoral, no sólo se recuerde lo que es obligatorio, sino que sepamos enseñar los motivos más profundos de semejante valoración. Lo que sucede es que, con mucha frecuencia, no estamos capacitados y «dispuestos siempre a dar razón a

²⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 122.

²⁸ J. RATZINGER, *Gewissen und Wahrheit*, en AA.VV., *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tubinga-Basilea 1992, 305. Ver también J. M. MARDONES, *¿Existe también una manipulación religiosa?*, *Sal Terrae* 72 (1984) 521-536; M. REVENGA SÁNCHEZ, *Percepción de la educación familiar y desarrollo del razonamiento moral en el adolescente*, Complutense, Madrid 1992; J. A. GARCÍA-MONGE, *Psicología de la sumisión y psicología de la responsabilidad en la Iglesia*, *Sal Terrae* 84 (1996) 21-34; y L. ARRIETA, *El poder en la Iglesia. ¿Poder para dominar o para servir y liberar?*, *Sal Terrae* 84 (1996) 35-51.

²⁹ *Carta a las Familias*, n° 16. Puede verse en *Ecclesia*, n° 2674 (1994).

³⁰ Cf. H. VORGLIMLER, *Del «sensus fidei» al «consensus fidelium»*, *Concilium* n° 200 (1985) 5-19; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *«Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos»*. *Cuando el pueblo de Dios tenía voz y voto*, *Sal Terrae* 84 (1996) 97-106; y A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y Eclesiología I y II*, *Gregorianum* 77 (1996) 57-95 y 437-469.

todo el que os pida una explicación» (1 Pe 3,14), ni a tener «un hablar bien fundado e inatacable» (Tim 2,8).

12. *Una insistencia diferente*

Para otros, sin embargo, esta nueva orientación está llena de peligros y ambigüedades, que solo se consiguen superar cuando el énfasis se coloca en la verdad revelada, tal y como la Iglesia la concretiza en su magisterio. Poner a la razón humana como medio para el discernimiento ético es un intento casi imposible. Son muchos los errores históricos que se han cometido por este camino para caer de nuevo en los mismos engaños. La ética requiere ineludiblemente la experiencia de la fe, como la única garantía y fundamento para acertar.

Sin llegar al pesimismo extremo de la teología protestante clásica, la vigencia de lo humano no tiene apenas relieve. El deseo de hacer comunicables los valores evangélicos no debe realizarse en el ámbito de la razón, pues el mensaje de Jesús quedaría reducido a unos esquemas humanos y, además, con pocas posibilidades de éxito por las divergencias existentes en la solución de los problemas. La disyuntiva puede parecer demasiado radical: o se acepta la revelación o se cae en una moral sin fundamento y con excesivos errores.

Es comprensible que, a diferencia de la postura anterior, las consecuencias que se deducen sean diferentes. Una moral iluminada por la fe, en primer lugar, tiene que admitir la existencia de contenidos éticos que resultan inalcanzables para el que no la posee. A la persona que no es creyente le falta un instrumento necesario para conocer la verdad moral y garantizar su existencia objetiva.

El magisterio de la Iglesia adquiere también, en segundo lugar, un relieve mucho mayor. Si la moral se encuentra tan vinculada con el mundo de la fe, la autoridad eclesial tiene la obligación y capacidad de imponer una determinada enseñanza ética, cuya justificación última no radique en los argumentos racionales aportados, sino en motivaciones teológicas de orden superior. La obediencia a lo mandado es una garantía mucho mayor que cualquier otra justificación humana. Su enseñanza no tiene por qué apoyarse en otros motivos, ya que su autoridad es suficiente para creer lo que diga, aunque no parezca del todo convincente.

13. *Doble metodología con matices diferentes*

Cualquiera que conozca la bibliografía actual sabe muy bien que la doctrina oficial, por razones fácilmente comprensibles, se inclina más por una moral de fe. La revelación no tiene una tarea que algunos consideran decorativa, como realidad complementaria que motiva, ayuda, confirma, facilita o corrige los valores conocidos por la razón. Su importancia es primaria y absoluta, como el

único punto de apoyo válido, más allá de cualquier otro esfuerzo. La moral forma parte de una cosmovisión cristiana más amplia, que sólo se hace comprensible desde la revelación. Existen determinados comportamientos o exigencias aparentemente irracionales, que no se explican por ninguna argumentación humana. Sólo desde una óptica sobrenatural, que incluye también la dimensión escatológica, es posible captar el sentido pleno de la vida y de tantos otros acontecimientos frente a los que el individuo se siente desconcertado y sin ninguna explicación. Juan Pablo II ha subrayado en algunas de sus últimas encíclicas la prevalencia de esta dimensión sobrenatural.

Incluso, aunque una enseñanza no haya sido declarada como infalible, se le da un carácter definitivo, porque la Iglesia no ha podido equivocarse, gracias a la asistencia del Espíritu, cuando una doctrina concreta reúne determinadas condiciones. Es una forma de darle una mayor autoridad religiosa a problemas que pertenecen al ámbito de la racionalidad ética³¹. El mismo intento que existió por quitarle a las Conferencias episcopales su valor magisterial, para dejarlo en mano de cada obispo en su diócesis, indica también el deseo de restar autoridad a una institución que pudiera entrar en conflicto con el magisterio de Roma o lo interpretara y matizara de forma diferente³².

La otra visión cree, sin embargo, que el mismo Concilio confirma su insistencia en la autonomía personal. Aunque se siente depositario de la palabra de Dios, sabe que no posee «siempre la inmediata respuesta a cada cuestión»³³, e invita a los cristianos que se unan «a los demás hombres en la búsqueda de la

³¹ Sobre este punto puede verse: CH. DUQUOC, *Confesión y humillación. Economía de la Instrucción romana sobre la vocación eclesial del teólogo*, Selecciones de Teología 30 (1991) 201-206; W. C. SPOHN, *Comentarios sobre teología moral: magisterio y moralidad*, Selecciones de Teología 32 (1993) 349-355; F. J. VITORIA CORMENZANA, *Fronosidad y credibilidad del Magisterio de la Iglesia*, Iglesia Viva n° 182 (1996) 95-98; J. WALDENFELS, *Infalible. Reflexiones sobre la obligatoriedad de las enseñanzas de la Iglesia*, Selecciones de Teología 36 (1997) 131-140; F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial. El servicio de la palabra*, San Pablo, Madrid 1997; A. ANTÓN, *I teologi davanti all'istruzione «Donum veritatis»*, Gregorianum 78 (1997) 223-265; J. F. CHIRON, *L'autorité du Magistère infallible de l'Église catholique romaine lorsqu'il se prononce sur des vérités non révélées. Dossier Théologique*, Revue d'Éthique et Théologie Morale, n° 216 (2001) 35-48.

³² El rechazo de este proyecto fue bastante unánime. Cf. A. NAUD, *Dans le prolongement du Colloque du Salamanca. Le magistère des Conférences épiscopales*, Sciences et Esprit, 41 (1989) 93-114; A. ANTÓN, *El munus magisterii de las Conferencias episcopales. Horizonte teológico y criterios de valoración*, Gregorianum 70 (1989) 741-778, donde critica también este intento por reducir su valor. Sin embargo, en una Instrucción posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe, después de afirmar el valor magisterial de cada obispo en su diócesis, solo indica que «las conferencias episcopales contribuyen a la realización concreta del espíritu (affectus) colegial», *La vocación eclesial del teólogo*, n° 19. Puede verse en *Ecclesia* n° 2483 (1990) 20-30. Ver también L. ÖRSY, *Las Conferencias episcopales y la fuerza del Espíritu*, Razón y Fe 241 (2000) 153-164; y F. A. PASTOR, «*Authenticum episcoporum magisterium*». *Las conferencias de obispos y el ejercicio de la «potestas docendi»*, Periodica de Re Canonica 89 (2000) 53-71.

³³ *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n° 34.

verdad y en la solución de tantos problemas que surgen en la vida individual y social»³⁴. Cuando los asuntos no están del todo clarificados, aunque se pueda dar un toque de atención, no conviene decir la última palabra como algo definitivo. De la misma forma que cualquier documento ganaría mucha credibilidad si quedara elaborado a través de un diálogo donde tuvieran cabida otras voces que enriquecieran las perspectivas. Una doble forma de fundamentar la praxis cristiana que ha de diferenciar, con matices significativos, la metodología del trabajo ético.

Pero hay otro punto que ha tenido mayor trascendencia: la aplicación en la práctica de los valores descubiertos, al margen de cómo se hayan logrado conocer.

14. Ética deontológica y teleológica

La misma *Humanae vitae* fue también el punto de partida. Aunque para muchos no resultara convincente la argumentación propuesta, su doctrina se aceptó en muchos ambientes por un sentimiento de sumisión a la autoridad del magisterio, aunque no se dejó de subrayar sus dificultades³⁵. Todas las Conferencias Episcopales insistieron en este punto, pero algunas, con formulaciones algo diferentes, aportaron algún complemento. El hecho de que la anticoncepción fuese un desorden ético no significaba que, en todas las ocasiones, hubiera que considerarlo también como un pecado. Es posible que por cumplir con el valor ético exigido por la encíclica se pusieran en peligro otros valores éticos que son también obligatorios en la vida de la pareja. La elección del mal menor para evitar otros que se consideraban aún más graves, era la única alternativa posible.

Frente a la ética tradicional de orientación deontológica, que analizaba exclusivamente la naturaleza de la acción, se comenzó a plantear otra de tipo teleológico³⁶. Además de la naturaleza, que sigue teniendo la primacía, existen algunas circunstancias y consecuencias que pueden variar la moralidad de una conducta. El mismo Pablo VI, en un discurso pronunciado pocos días después de su publicación, citaba expresamente a G. Martelet como un buen intérprete de la *Humanae vitae*³⁷. Parece que tomó parte en su redacción y fue el inspirador

³⁴ *Ib.*, nº 16.

³⁵ *La familia: del Sínodo a la Familiaris consortio*, Facultad de Teología, Granada 1982.

³⁶ Sobre estos puntos traté en *La moralidad de los anticonceptivos: discusiones actuales*, Proyección 31 (1984) 199-202; y *Magisterio de la Iglesia y problemas éticos: discusiones actuales*, Razón y Fe 213 (1987) 371-381. Con mayor amplitud en *o. c.* (n. 23), 198-205, o en *Nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003, 158-177.

³⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 527.

de la Declaración hecha por la Conferencia episcopal francesa. Su pensamiento era explícito: «La cuestión es, entonces, la siguiente: la encíclica, al denunciar en la contracepción la existencia de un desorden objetivo del amor, ¿condena, por ello mismo, a los esposos que recurren a tal desorden porque en su situación particular les parecen un mal menor? A esta pregunta debemos contestar decididamente que *no* por la sencilla razón de que la encíclica no puede querer hacer lo contrario de lo que la Iglesia debe hacer en general»³⁸.

Sin entrar ahora en las discusiones que surgieron con esta orientación, para nadie es un secreto que Juan Pablo II ha ido repitiendo por todas partes, de una manera constante, la validez y vigencia de la doctrina tradicional sobre este punto: la objetiva inmoralidad de los métodos artificiales para regular los nacimientos. En todo su magisterio la condena ha sido explícita y reiterada, sin ningún asomo de duda o vacilación. Su pensamiento lo ha expresado, con una fuerza mayor aún, en algunos de sus más recientes discursos y documentos, donde negaba la posibilidad de un conflicto de valores, tal y como lo hemos explicado. La encíclica *Veritatis splendor*, al condenar una ética teleológica, supondría también la condena de este nuevo planteamiento.

Los problemas no han quedado solucionados por completo con su publicación. Todos estamos de acuerdo en sus verdades básicas y fundamentales, que no suscitan ninguna crítica seria o rechazo, pues los interrogantes o dificultades que plantea parecen hacer referencia a posturas mucho más radicales que las que se aceptan dentro de una teleología moderada³⁹. Es más, la solución concreta de algunas situaciones difíciles sería la misma tanto en una fundamentación deontológica como teleológica, aunque las explicaciones aportadas no coincidan en todo. Diferencias que se encuentran también entre los mismos defensores de la ética tradicional.

15. La situación actual

Lo que no se puede negar es que sigue existiendo hoy en la Iglesia una doble visión sobre los problemas éticos. Una más clásica y tradicional, que tiene mayor aceptación hoy dentro de la jerarquía. Se temía que los aires nuevos que aportó el Concilio hubieran podido convertirse en una tormenta. Frente a esta situación había que enderezar el rumbo que se había hecho demasiado ambiguo

³⁸ G. MARTELET, *La existencia humana y el amor. Para comprender mejor la encíclica Humanae vitae*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 136-137.

³⁹ Cf. mi trabajo, *La Veritatis splendor en el contexto actual de la ética cristiana*, Proyección 41 (1994) 95-107. Como ejemplo significativo de una interpretación diferente, pueden verse los dos comentarios: AA.VV., *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994; y AA.VV., *La Teología Moral en fuera de juego. Una respuesta a la encíclica «Veritatis splendor»*, Herder, Barcelona 1995.

y peligroso; cortar un exceso de pluralismo que provocaba desconcierto y amenazaba con otras consecuencias que terminarían siendo perjudiciales. Con las diversas intervenciones de la autoridad, los puntos discutidos han quedado aclarados y las interpretaciones que no se acomodan al magisterio también han sido condenadas.

Hay que reconocer que no todos comparten esta valoración. Existe la impresión de que se ha dado un paso atrás, una especie de regresión hacia posturas más tradicionales y conservadoras. El panorama optimista, que se abrió con el Concilio, se ha oscurecido con exceso; las esperanzas se quedaron a medio camino y bastantes de las intuiciones primeras han terminado por difuminarse. Ya han surgido voces autorizadas que desearían una nueva asamblea, porque son muchos los temas aún pendientes sobre los que convendría reflexionar de nuevo.

Es posible que haya habido equivocaciones o intentos de avanzar con imprudencia, pero sería una salida demasiado cómoda explicar que todo ello es fruto de la perversión, de falta de humildad, de un orgullo autosuficiente o de cerrarse a la voluntad de Dios y no vivir la comunión eclesial. La separación de *buenos* y *malos* se realiza con demasiada facilidad, olvidando que los malos de tiempos pasados fueron reconocidos y alabados por la propia Iglesia en momentos posteriores.

La lectura de las páginas anteriores podría crear en algunos una mala impresión. Después de todo el tiempo transcurrido no se ha logrado reconstruir aún una moral, que se abandonó por inadecuada, pero que permanece demasiado dispersa, sin formar un cuerpo de doctrina unitario. La síntesis armoniosa de épocas anteriores parece ahora muy fragmentada. Para no perder la ilusión y el optimismo, conviene echar una mirada hacia la historia que, como la mejor maestra, nos puede enseñar algo sobre lo que ahora estamos viviendo.

16. *La riqueza del conflicto*

No creo exagerado afirmar que vivimos una época parecida a lo que ya ocurrió en la Iglesia al comienzo y mediados del siglo anterior. Los nuevos avances en el campo de la Escritura constaron mucho trabajo integrarlos en su doctrina. Lo mismo que la renovación teológica, en la década de los 50, provocó otra serie de condenas y prohibiciones. En ambas reformas, bastante creyentes pagaron la osadía de abrir nuevos caminos: libros prohibidos, teólogos apartados de sus cátedras o condenados al silencio. Sin embargo, cuando ahora se leen los numerosos documentos publicados, en aquellos años, contra las nuevas aportaciones bíblicas es inevitable una sonrisa de benevolencia. O alegría saber que los teólogos sospechosos fueron los renovadores del Vaticano II, y hasta la propia Iglesia les reconoció sus méritos y los servicios prestados con dignidades ecle-

siásticas. Gracias al sufrimiento, paciencia y fidelidad de estos que intentaron abrir nuevos caminos, la propia Iglesia terminó enriqueciéndose con su trabajo.

Quiero decir que los conflictos y tensiones que ahora vivimos en el campo de la moral, ya se vivieron anteriormente en otros campos de la teología. Las crisis no implican siempre una pérdida lamentable. Son momentos que posibilitan nuevos y mejores avances.

Hace ya algunos años, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento sobre la relación entre la teología y el magisterio, donde hablaba de la inevitable tensión entre ambas funciones. La autoridad de esta Comisión impide catalogar a este fenómeno como un acto de rebeldía o como un gesto falto de amor hacia la institución eclesial. Lo valora, en primer lugar, como un hecho que no tiene nada de anormal o extraordinario: «No es extraño ni hay que esperar que pueda solucionarse alguna vez por completo en esta tierra». Y lo considera, además, como algo positivo y enriquecedor, «pues no supone enemistad o auténtica oposición, sino un esfuerzo vital y estímulo para cumplir juntos, en forma de diálogo, el propio oficio de cada uno»⁴⁰.

Una Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe repite la misma idea: «Si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden presentar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo»⁴¹.

Lo recordaba Juan Pablo II, en su discurso a los teólogos en Alemania: el teólogo «debe hacer nuevas propuestas... pero no son nada más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas tendrán que ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que las pueda aceptar toda la Iglesia»⁴². El conflicto se hace así inevitable por ese *hasta que*, cuando las hipótesis y nuevas soluciones no encajan por completo con las más tradicionales, que aún deben conservarse como doctrina oficial. A lo mejor será necesario confirmarlas, porque no parecen aceptables tales propuestas, pero esa búsqueda requiere, con frecuencia, un tiempo de clarificación problemático y un esfuerzo de racionalidad y diálogo por parte de todos.

⁴⁰ *Theses de Magisterii ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione*, 9 (1975), en *Documenta (1969-1985)*, Editrice Vaticana, Roma 1988, 136. Cf., además, el breve, pero realista, comentario que a continuación se inserta, p. 155.

⁴¹ Véase la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *La vocación eclesial del teólogo*, n° 25, *Ecclesia*, n° 2483 (1990) 20-30.

⁴² *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, 171.

17. *También las trasgresiones pueden ser positivas*

Si el cambio y la evolución son necesarios, para no caer en una esclerosis lamentable, la esperanza que siempre queda es que no falten nunca los cristianos incómodos, los teólogos *rebeldes*, los insatisfechos que no pierden la ilusión de buscar nuevos horizontes, a pesar de los recelos provocados⁴³.

Repetir exclusivamente y al pie de la letra lo que el magisterio afirma, como hoy se vuelve a decir y se quiere imponer, impediría cualquier posibilidad de avance. Antes de que la autoridad oficial apruebe una nueva orientación, esa idea ha tenido que gestarse con anterioridad en otros niveles inferiores. La historia demuestra, según hemos dicho, cómo tales discrepancias fueron fecundas para el progreso de una doctrina, que puede terminar siendo confirmada con posterioridad, o habrá servido, por lo menos, para clarificar mejor el depósito de la fe.

Por eso, no toda trasgresión, –es decir, avanzar un poco más de los límites, cuando no está en peligro el depósito de la fe– es algo condenable. Es la lógica e inevitable tensión entre la autoridad, que busca defender la unión e intenta mantenerla con la docilidad y obediencia, y la nueva fuerza que se despierta como una amenaza peligrosa, pues viene a romper el equilibrio existente y la cohesión conseguida.

Cualquiera que analice un poco la historia, incluso la más reciente, tendrá que admitir que los cambios han sido fruto de los hechos consumados. Lo que al principio se consideró un gesto de indisciplina o desobediencia, una conducta propia de personas rebeldes e inobservantes, termina por imponerse más tarde como algo normal y confirmado por la misma autoridad. Muchos santos y todos los revolucionarios fueron molestos, sospechosos y criticados por las autoridades competentes, ya que resultaban peligrosos para los esquemas teológicos, culturales o políticos del momento. Con el paso del tiempo y la valoración histórica sólo nos queda ahora la cosecha de aquella siembra que agradecemos, pero dejamos en el olvido el dolor, los conflictos y el esfuerzo que supuso, cuando fueron condenados como traidores, iluminados, locos o equivocados.

⁴³ Recomiendo la lectura de J. VITORIA, *Los conflictos en la Iglesia*, Sal Terrae 80 (1992) 775-784; J. M. LABOA, *Los cristianos incómodos*, Sal Terrae 78 (1990) 291-302, y *Teólogos bajo sospecha*, Sal Terrae 84 (1996) 107-116; B. HÄRING, *La disidencia en la Iglesia*, Éxodo n° 36 (1996) 47-53; E. LÓPEZ AZPITARTE, *De la obediencia a la transgresión*, Razón y Fe 233 (1996) 579-591; W. BEINERT, *Diálogo y obediencia en la Iglesia*, *Selecciones de Teología* 39 (2000) 61-70; y S. DEMEL, *Libertad de expresión y obediencia cristiana: ¿la cuadratura del círculo?*, *Selecciones de Teología* 41 (2002) 59-68.

18. Conclusión: mirar el futuro con optimismo

Nada de lo apuntado hasta ahora es motivo para fomentar la desilusión. Al contrario, hay que mirar el horizonte con optimismo. Tengo la impresión de que, en un futuro cercano, muchos de estos problemas quedarán solucionados con una visión más unitaria y completa. Como nos sucede ahora con problemas anteriores, cuando echamos la mirada hacia atrás, nos resulta difícil comprender por qué se dieron tantas tensiones, condenas mutuas, desconfianzas que parecían insuperables. No es fácil en cada momento histórico tener la suficiente perspectiva para valorar lo que, de verdad, es importante, y aquello que resulta más secundario. Los cambios se hacen dolorosos, mientras se están viviendo pero, cuando el tiempo pasa, ya nadie se acuerda del dolor y precio que hubo que pagar por ese avance.

Estoy convencido de que la crisis que afecta hoy a la moral –y más, en concreto, a todos los temas relacionados con estos planteamientos básicos– se irá superando, como sucedió con otras crisis vividas con anterioridad. Entonces, nos daremos cuenta de que las diferencias no eran tan grandes como se sospechaban. El trabajo sincero de unos y de otros, con el sufrimiento inevitable, habrá hecho posible una nueva visión.

LA ECLESIOLOGÍA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Diego M. Molina

Cuando la revista *Proyección* nace en 1954, nadie podía pensar que sólo cinco años más tarde el recién elegido Juan XXIII iba a convocar el mayor acontecimiento de la Iglesia católica en la época moderna: el concilio Vaticano II.

De lo que si había conciencia en 1954 era de la importancia que la Iglesia había adquirido y seguía adquiriendo en el siglo XX. Las previsiones realizadas por algunos “visionarios”, al definir el siglo XX como “el siglo de la Iglesia”, se iban cumpliendo¹.

La inmensa producción del siglo XX en torno a la Iglesia hace imposible cualquier intento de presentar brevemente todo el desarrollo de las ideas eclesiológicas de forma sistemática². En estas páginas nos contentaremos con las ideas fundamentales que han marcado dicho desarrollo en la segunda mitad del siglo XX, que es el tiempo en el que la revista *Proyección* ha vivido. Después de un rápido encuadre histórico nos centraremos, pues, en las nociones de la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo” y como “pueblo de Dios”, para terminar señalando los principales temas que han marcado la eclesiología en las décadas posteriores al Vaticano II.

1. Encuadre

La Eclesiología de finales del siglo XIX está marcada por la idea de Iglesia como sociedad perfecta. Si bien es verdad que en el Vaticano I influye, junto a esta idea, la de Iglesia como cuerpo místico de Cristo –en línea con la consideración de la Iglesia como continuadora de la obra de Cristo desarrollada por la Escuela de Tubinga, y especialmente de J. A. Möhler–, también lo es que el

¹ Ya aparece esta idea como título de una obra de DIBELIUS, O. (*Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926). La misma idea había aparecido con anterioridad en VALESKE, V., *Votum Ecclesiae*, Claudius Verlag, Munich 1962, 2-4.

² Un buen resumen en FRISQUE, J., *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert*, en: VORGRIMLER, H. - GUCHT, R. V., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg-Basel-Wien 1970, 192-243. Una presentación mucho más amplia en ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia*, II, BAC, Madrid 1986, 507-1172, sin olvidar la breve, pero jugosa y precisa, presentación de Y. Congar en su ya clásico tomo de la *Historia de los dogmas (Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días)*, BAC, Madrid 1976, 288-300).

momento histórico en el que se desarrolló el concilio facilitó la acentuación del tema de la autoridad y la consideración de la Iglesia como maestra de todos.

La promulgación además de los dogmas de la infalibilidad papal y de la jurisdicción universal del Romano Pontífice no hacen sino acentuar esta idea y el hecho de que el concilio tuviera que darse por terminado ante la entrada en Roma de las tropas italianas impidió la presentación de una eclesiología más global.

Mientras que la aportación de los manuales “de Ecclesia” posteriores al Vaticano I se centra en los temas relativos a la autoridad en la Iglesia y a sus aspectos institucionales, se van abriendo paso, a finales del siglo XIX y principios del XX, otras ideas de mayor calado teológico en obras de diversos autores y en algunas declaraciones magisteriales de los papas³.

Será en la década de los años 20 cuando se ponga en marcha de forma ya imparable el desarrollo de las ideas eclesiológicas en el siglo XX, algo que va a conducir a que la Iglesia se sitúe en el centro, si no de la reflexión teológica, sí de las publicaciones.

En las dos décadas siguientes se desarrollarán toda una serie de temas, que se van a constituir en comunes a toda presentación de la eclesiología: desde la Iglesia como misterio a la consideración de las estructuras jerárquicas en la Iglesia; desde el laicado hasta las notas esenciales de la Iglesia (especialmente la unidad y la catolicidad)... Toda esta preparación ayudará a que, poco a poco, vaya apareciendo una idea como la central de toda la reflexión eclesiológica: nos referimos a la idea de “cuerpo místico de Cristo”, que alcanzará su culmen en la encíclica de Pío XII de igual nombre.

2. La Iglesia como “cuerpo místico” de Cristo

La publicación el 29 de junio de 1843 de la encíclica *Mystici Corporis* por parte de Pío XII supone la sanción oficial y el reconocimiento de la categoría de cuerpo para referirse a la Iglesia, algo que, como hemos dicho, se venía trabajando en los últimos veinte años.

Esta encíclica viene a responder y a poner fin a ciertos desarrollos que se habían producido en el área de lengua alemana a partir del descubrimiento de

³ El autor más significativo es J. Scheeben (1835-1888) que subraya el que la iglesia es un organismo vivo, cuya vida proviene de Dios y en el que aparecen ya los grandes temas que recorrerán el siglo XX: la Iglesia como misterio, como sacramento y como “cuerpo místico de Cristo”. Por parte del magisterio papal conviene destacar el apoyo de Pío X al apostolado seglar y la importancia que Benedicto XV concedió a los estudios bíblicos, algo que redundaría de forma indirecta y fecunda a la renovación de la Eclesiología. Para todo este tema se puede leer con provecho ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, BAC, Madrid 1987, 428-506.

la realidad misteriosa de la Iglesia. El subrayado de que la presencia viva de Cristo y de su espíritu, y la vida que de ellos surge, es lo más esencial en la consideración de la Iglesia dio como resultado el desarrollo de una postura antiintelectual y antijuridicista en la Eclesiología. Se subrayó la diferencia entre la Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho en favor de la primera, y se potenció la igualdad entre la criatura y el creador al defender la idea de que entre el cristiano y Cristo existía la misma unidad que entre éste y las especies eucarísticas⁴.

A partir de estas ideas se minusvaloraron los aspectos institucionales de la Iglesia: se reduce el valor de la jerarquía y de su ministerio, especialmente el del papado, y se relativiza la unidad visible en favor de una unidad supraconfesional.

La encíclica, junto a la corrección de estos abusos, pone fin a la consideración de la Iglesia únicamente como sociedad y subraya la conexión de la misma con Cristo y con el misterio de la comunicación de Dios al hombre, en la medida en que la Iglesia es sostenida por el espíritu de Cristo (llamado el "alma de la Iglesia"). La encíclica desarrolla, en su primera parte de marcado carácter doctrinal, las tres ideas fundamentales⁵:

a) "Cuerpo": la Iglesia es algo orgánico, único, estructurado jerárquicamente y comprende variedad de miembros. "Cuerpo" se refiere en la encíclica al cuerpo social de la Iglesia, por lo que se subraya la imposibilidad de separar la realidad visible eclesial de la realidad invisible, la no contraposición entre el aspecto institucional y el aspecto misterioso de la Iglesia. De hecho, la encíclica une las dos realidades de la misma Iglesia, considerando a ésta tanto "sociedad" como "cuerpo de Cristo"⁶.

b) "De Cristo": el documento presenta a Cristo como el Fundador de la Iglesia, su cabeza, y también como el que la mantiene a lo largo de la historia. Comprender el misterio de la Iglesia supone comprender el misterio de Cristo, ya que aquélla es la prolongación histórica de la encarnación de Cristo.

c) "Místico": este adjetivo es usado para evitar dos extremos: la identificación entre la Iglesia y el "cuerpo de Cristo" –como si Cristo viviese físicamente en la Iglesia o en sus miembros– y la consideración de que la aplicación de

⁴ De hecho, K. Pelz, sacerdote alemán, comparó esta unión entre el cristiano y Cristo con la transubstanciación. Esta evolución puede explicar la crítica a la que sometió M. D. Koster la idea de "cuerpo místico" como apropiada para referirse a la Iglesia, contraponiéndola a la de "pueblo de Dios", que sería, según él, el mejor título para definir la esencia de la Iglesia (*Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940).

⁵ Cfr. DH 3800-3815.

⁶ Cfr. DH 3800-3803.

“cuerpo de Cristo” a la Iglesia es una mera metáfora. Se acentúa así que la unión que existe entre Cristo y la Iglesia no es sencillamente moral, sino mística.

También aparecen otros aspectos que serán más discutidos en la evolución posterior. La encíclica identifica a la Iglesia romana con el cuerpo místico y niega, por tanto, la pertenencia a dicho cuerpo a aquellos que no estuvieran dentro de la “sociedad” que constituía la Iglesia romana.

Con la Eclesiología centrada en la noción de “cuerpo místico de Cristo” se puede decir que se ha superado una visión únicamente sociológica de la Iglesia. Su mayor aportación fue el subrayado de esa vida de Cristo y de su Espíritu presente en la comunidad eclesial y el haber dado una posibilidad real al desarrollo de una doctrina sobre el laicado (de hecho, la Acción Católica había acogido la noción de “cuerpo místico” con gran entusiasmo).

3. *El concilio Vaticano II: la Iglesia como pueblo de Dios*

No se puede precisar cuándo surge la idea de “pueblo de Dios” en la eclesiología del siglo XX. De hecho, se desarrolla paralelamente a la de “cuerpo de Cristo” y poco a poco fue adquiriendo carta de ciudadanía. Desde la obra “polémica” de Koster ya citada, y que se dirigía contra el monopolio de la noción “cuerpo de Cristo” para referirse a la Iglesia, pero que deseaba el mismo monopolio para la noción de “pueblo de Dios”, se fueron publicando una serie de obras que enriquecieron el significado de esta fórmula y que allanaron el terreno para que el Concilio Vaticano II la acogiera como la idea rectora de su presentación eclesiológica⁷.

El Concilio Vaticano II no es propiamente el creador de una eclesiología, sino que en él confluyen y se articulan las corrientes que se habían estado gestando y desarrollando en los cuarenta años anteriores. En el concilio se sancionan dichas ideas y se les da unos perfiles determinados. Además es el primer concilio que tiene por tema principal la Iglesia.

El concilio desarrolla su visión sobre la Iglesia en dos constituciones: la *Lumen Gentium*, en la que se responde a la pregunta sobre el ser de la Iglesia, y la *Gaudium et Spes*, que se plantea la misión de la Iglesia en el mundo.

⁷ Las obras más importantes entre las publicadas fueron CERFAUX, L., *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942 (en español: *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao 1963); DAHL, N. A., *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941; OEPKE, A., *Das neue Gottesvolk in Schriftum, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950, y SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Lehre von der Kirche*, Munich 1958, 204-239.

Es la *Lumen Gentium* el documento que nos ofrece “lo que la Iglesia dice de sí misma”. Entre los temas importantes que la constitución presenta⁸, destaca como línea rectora de su reflexión sobre la Iglesia la idea de pueblo de Dios. Con esto se conecta a la Iglesia con Israel⁹, se la coloca en relación con la acción de la Trinidad (en contra de un posible cristomonismo) y se subraya que la Iglesia se encuentra en la historia, formada por hombres y mujeres que han sido convocados por Dios para formar su pueblo y que, mediante la aceptación de la oferta de Dios, se constituyen signo de salvación para todo el mundo.

Esta “opción fundamental” del concilio de elegir la denominación “pueblo de Dios” para comprender la Iglesia supone poner en un primer plano que:

a) *Todos los miembros de la Iglesia son iguales en lo fundamental*. Frente al esquema preparatorio presentado a los padres conciliares, el documento resultante va a comenzar presentando lo que es común a todos los miembros; así subraya la igualdad de todos en cuanto a la identidad cristiana, por encima de las diferentes funciones que se ejercen en la Iglesia¹⁰. Ésta ha sido quizá la aportación más práctica del Concilio. Evidentemente no se trata de un descubrimiento de finales del siglo XX. De lo que se trata, más bien, es del acierto de acercarse a la realidad Iglesia partiendo de aquello que hace a todos iguales, porque todos son miembros de pleno derecho de la comunidad creyente en Cristo. El Concilio hace, pues, una crítica a, por un lado, la identificación entre Iglesia y una parte de ella (ya sea jerarquía, religiosos o laicado); y, por otro, una estructuración concreta de la Iglesia de tal manera que impida el que se transparente de alguna forma la igualdad esencial de todos los miembros del mismo pueblo.

b) *La Iglesia no es una entidad que vive para sí, sino para todo el mundo (universalidad de la Iglesia)*. La Iglesia, al ser “pueblo de Dios” y estar llamada a reunir a todos los hombres en un solo pueblo, se debe concebir partiendo de todo el pueblo (que es todo el género humano). Se constituye así en “signo e instrumen-

⁸ Entre estos temas, que no presentaremos aquí, destaca el de la colegialidad episcopal: la *Lumen Gentium* establece un contrapunto a la “doctrina papal” del Vaticano I y la completa en la medida en que sitúa al Papa dentro de todo el colegio episcopal; además soluciona una discusión teológica que duraba siglos al determinar que el episcopado es verdadero sacramento.

⁹ Dios quiso desde siempre salvar a los hombres en grupo y no de forma individual; por ello se eligió un pueblo, el pueblo de Israel, algo que será perfeccionado por Jesús, a través de la nueva alianza.

¹⁰ La estructura de la constitución *Lumen gentium* es muy iluminadora de las ideas que los padres conciliares querían transmitir: la constitución se divide en cuatro partes, que responden a cuatro cuestiones relativas a la Iglesia. El concilio se pregunta qué es la iglesia y responde que ella es misterio de salvación” (cap. 1) y “pueblo de Dios” (cap. 2); esa iglesia, toda ella misterio de salvación y pueblo de Dios, está estructurada en dos polos: la jerarquía (cap. 3) y el laicado (cap. 4). La tercera y cuarta partes de la constitución se plantean el tema de la vocación de la Iglesia y de la meta a la que camina la Iglesia.

to de la unión íntima del género humano con Dios y de los hombres entre sí". La salvación que Dios ofrece engloba a toda la humanidad, que es la llamada, la convocada por Dios a unirse a su pueblo. La Iglesia, por ello, no puede sentirse señora exclusiva de esa salvación divina.

c) *La Iglesia no es una entidad que existe independientemente de los hombres que la forman.* La Iglesia no es una institución intermedia entre Dios y los hombres, porque, aunque la Iglesia como comunidad es algo más que la suma de las individualidades, también es verdad que la Iglesia sigue siendo la comunidad de los creyentes, que Dios ha congregado para formar su pueblo. La Iglesia no es Dios, ni Cristo, ni el Espíritu, sino que los creyentes son la Iglesia. Ésta camina en la historia, en la única historia humana, congregada de entre todos los pueblos de la tierra. Este carácter histórico hace imposible ver a la Iglesia ajena a todo error, a toda equivocación y a todo pecado (idealización de la Iglesia). En otro caso sería perfecta y la perfección sigue correspondiendo sólo a Dios. La Iglesia será siempre la *Ecclesia semper reformanda*, sujeta también al juicio de Dios y que necesita cada día convertirse y confiar en la misericordia de Dios¹¹.

4. Desarrollos posteriores al Concilio Vaticano II

La producción eclesiológica de las cuatro últimas décadas es prácticamente inabarcable. En ella, junto a la profundización en los temas más importantes del concilio, aparecen ciertos aspectos, tanto de la doctrina como de la vida de la Iglesia, discutidos con profusión.

Ya en 1972 Karl Rahner planteó tres preguntas: ¿dónde nos encontramos?, ¿qué hemos de hacer?, ¿cómo imaginar la Iglesia del futuro?¹². Se trataba de un libro escrito con ocasión de un sínodo de la Iglesia de Alemania. Rahner introducía y concluía el libro llamando la atención sobre un hecho básico: la cantidad de problemas concretos puede desviar la atención del verdadero problema ("los árboles no dejan ver el bosque"), que no era otro que el poder dar una respuesta adecuada eclesial a la situación que se estaba viviendo. Éste ha sido y sigue siendo el punto crucial.

Solamente algunas indicaciones sobre los temas fundamentales de los últimos años:

4.1. *La Iglesia como comunión*

Después del Vaticano II el concepto de "communio" se fue abriendo

¹¹ Todas estas ideas fueron muy desarrolladas en la obra *La Iglesia* de H. Küng (ed. española: Herder, Barcelona 1968), que es una presentación muy conseguida de la nueva eclesiología resultante del Vaticano II.

¹² Cf. RAHNER, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974.

paso para definir a la Iglesia. Al lado de autores que han desarrollado estrictamente “una eclesiología de comunión”¹³, dicho concepto aparece en todos los desarrollos de la reflexión sobre la Iglesia. El desarrollo tras el concilio de una idea de Iglesia que no estaba de acuerdo con la praxis jerárquica (y que en casos extremos se manifestaba en una “Iglesia desde abajo” o en determinados movimientos) hizo que la jerarquía eclesial marcara rápidamente los elementos esenciales en la doctrina de la Iglesia. El hecho, asimismo, de que en el Vaticano II se puedan encontrar dos eclesiologías (una jurídica y otra comunitaria), no siempre bien engarzadas¹⁴, posibilitó diferentes interpretaciones, a veces enfrentadas.

En 1985 la Comisión Teológica Internacional publicó “Temas selectos de eclesiología” con ocasión del XX aniversario del final del concilio Vaticano II. En ella resalta, por una parte, la relativización de “pueblo de Dios” para referirse a la Iglesia¹⁵ y el subrayado de que dicho concepto y el de comunión no se oponen a las estructuras externas de la Iglesia.

Queda por solucionar el tema de cómo unir la así llamada “comunión vertical” con la “comunión horizontal”; de qué manera las estructuras visibles e institucionales de la Iglesia se pueden reformar para que dejen transparentar más el ser “comunión” eclesial, sin que por ello se reduzca la comunión a un mero principio sociológico¹⁶.

4.2. Comunidad y ministerios (el laicado y el ministerio)

En el tiempo posterior al Vaticano II, y en estrecha conexión con la idea de comunión, se ha desarrollado mucho el estudio relativo a la estructura de la Iglesia y, en concreto, todo lo relacionado con el puesto de los laicos y de los ministros en la Iglesia. El camino recorrido por Y. Congar en este tema es el que ha recorrido la teología en los últimos tiempos. Ha sido el autor que ha sacado las conclusiones del Vaticano II, subrayando que la Iglesia tiene tanto una dimensión pneumatológica como cristológica, por lo que el servicio apostólico,

¹³ Quizá el más conocido y el que más ha trabajado en ello sea J. M. R. Tillard (*Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991; *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999...). Por su parte, M. Kehl (*La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996) subraya la necesidad de que la comunión se convierta en un principio estructurante de la Iglesia a través de la comunicación.

¹⁴ Tesis de una obra de A. Acerbi muy bien acogida por los teólogos (*Due ecclesieologie: Eclesiologia giuridica ed ecclesologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Dehoniane, Bolonia 1975).

¹⁵ Es difícil entender a través de un análisis meramente estructural de la constitución *Lumen gentium* la expresión de la Comisión Teológica Internacional, al establecer que el concepto “Pueblo de Dios” es “una denominación entre otras” en el concilio (*Mens altior Constitutionis conciliaris LG cum proclamatur Ecclesiam ut Populum Dei, una cum aliis denominationibus...* –Documenta 13, 18–). En ello la comisión parece seguir el parecer que ya defendía J. Ratzinger en su obra *El nuevo pueblo de Dios* (Herder, Barcelona 1972, 104-113), aun cuando el tema como tal no es lo tratado en dichas páginas.

¹⁶ En esta línea va la propuesta de Medard Kehl ya citada (cfr. nota 13).

por el que el ministerio representa a Cristo, cabeza, frente a la comunidad, no ahoga sino que debe servir de nexo de integración para los diferentes carismas presentes en la Iglesia. En su famoso libro *Jalones para una teología del laicado*¹⁷ aún se mantenía el binomio clérigos-laicos mientras que en su obra *Ministerios y comunión eclesial*¹⁸ ya se estructura la Iglesia en torno al binomio Comunidad-ministerios¹⁹. La reflexión sobre el laicado, la discusión en torno al ministerio, así como la reflexión sobre la vida religiosa y sobre los nuevos movimientos eclesiales, han dado lugar también a una literatura inmensa²⁰.

La nueva reflexión en torno al laicado y a los ministerios proviene del descubrimiento de que la Iglesia es Iglesia en el mundo y para el mundo, por lo que el servicio de los laicos en el mundo es un servicio eclesial. A partir de esta primera determinación del lugar de los laicos en la relación entre Iglesia y mundo, se planteó el segundo problema o cuestión: la pregunta sobre los nuevos ministerios de los laicos en la Iglesia (sin que por ello se vuelva a caer en la valoración única de la misión laical cuando presten un servicio intraeclesial). Estos ministerios hablan fundamentalmente de que los ámbitos eclesial y mundano no son dos cosas independientes y pueden ser una ayuda para hacer que la actividad pastoral de la Iglesia se vuelva más de acuerdo con las necesidades del mundo (y en este sentido, más adecuada al mundo).

4.3. La catolicidad de la Iglesia (diversos niveles)

La totalidad de la autorrevelación de Dios sólo puede ser experimentada en la variedad y en la diversidad de las experiencias históricas y sociales (si bien dicha autorrevelación de Dios sólo puede ser rectamente captada si ocurre como la experiencia del único Dios). La reflexión sobre la Iglesia se ha hecho más consciente en los últimos tiempos de que la totalidad y la plenitud de la presencia de Cristo en la Iglesia es al mismo tiempo una promesa y un encargo (la pro-

¹⁷ Estela, Barcelona 1961 (original francés de 1953).

¹⁸ Fax, Madrid 1973 (original francés 1971).

¹⁹ De igual manera han aparecido muchas otras obras con esta temática, entre las que cabe destacar la obra de Bruno Forte (esp. *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca 1987).

²⁰ A modo de ejemplo destacamos: a) Laicado: BERZOSA, R., *Ser laico en la Iglesia y en el mundo. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici*, Desclée, Bilbao 2000; ESTRADA, J. A., *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Paulinas, Madrid 1990; ID., *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Paulinas, Madrid 1992. Sobre el ministerio hay que destacar la discusión mantenida entre E. Schillebeeckx (*El ministerio eclesial*, Cristiandad, Madrid 1983) y G. Greshake (*Ser sacerdote*, Sígueme, Salamanca 1995 –con una reelaboración posterior *Ser sacerdote hoy*, Sígueme, Salamanca 2003–), en torno a cuál es la esencia del ministerio eclesial; asimismo, SESBOUÉ, B., *No tengáis miedo*, Sal Terrae, Santander 1998 y GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989. Por fin sobre la vida religiosa hay que destacar las obras de J. C. R. García Paredes (*Teología de la vida religiosa*, BAC, Madrid 2000) y la de G. Urbarri (*Portar las marcas de Jesús*, Comillas-Desclée, Bilbao 2001).

mesa pertenece a Jesús, por la que permanecería en su Iglesia hasta el final de los tiempos; el encargo está de nuestra parte y consiste en hacer posible que esa presencia sea cada vez mayor y más plena en todos los niveles de la Iglesia). Podemos decir que, por eso, esa presencia es un camino que se produce en la historia, en el que se descubren y actualizan diferentes elementos ya dados en la creación de alguna forma.

A los elementos de esa totalidad que aún no han sido totalmente solucionados al nivel de la comunidad y de las Iglesias locales, pertenece la experiencia de fe y el testimonio de fe específico de la mujer, la cual está hoy en día a la búsqueda de su contribución personal a la Iglesia. El intercambio entre la experiencia de fe y el testimonio de fe femenino y masculino parece presentarse hoy como una forma importante de lo que significará catolicidad de la Iglesia en el presente y en el futuro, a lo que hay que añadir las, a veces dolorosas, discusiones sobre el papel que debe representar la mujer en el ámbito eclesial²¹.

En el nivel de la Iglesia universal, la catolicidad de la Iglesia también ha de concretarse en la superación de una comprensión de la unidad y de la catolicidad de forma centralista y uniforme y en la actualización consecuente de la Iglesia como comunidad de Iglesias y comunidades eclesiales. La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales es un tema que también se ha tratado en los últimos años²². Por último, estamos asistiendo a la puesta en cuestión de un incuestionado eurocentrismo del cristianismo y en el reconocimiento de la pluralidad de culturas.

4.4. *El hoy de la Iglesia*

La situación en la que se encuentra la Iglesia en los países occidentales ha dado lugar también a una serie de obras que intentan explicar el fenómeno. El aumento del número de personas que se declaran agnósticas o ateas, o de aquellas que se autodenominan creyentes sin Iglesia ha sido continuado en las dos últimas décadas. En España contamos con una buena información a partir fundamentalmente de los estudios a cargo de la Fundación Santa María²³.

²¹ Como dice R. Gibellini (*La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 473), *el punctum dolens lo representan las disputas eclesiológicas que se reavivaron en la teología católica a propósito de la Declaración vaticana Inter insigniores con fecha de 15 de octubre de 1976 (aunque publicada el 28 de enero de 1977), que reconfirmaba la exclusión de las mujeres del sacerdocio*. Sobre este tema hay una amplia bibliografía. Una presentación en castellano se encuentra en FERNÁNDEZ, D., *Ministerios de la mujer en la Iglesia*, Nueva Utopía, Madrid 2002.

²² Cfr. la discusión entre W. Kasper y J. Ratzinger en torno a la preeminencia de la Iglesia universal sobre la local, o a su simultaneidad.

²³ Cfr. *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid 2000; *Jóvenes españoles 99*, Madrid 1999...

En la actualidad la Iglesia se ve acuciada tanto por problemas internos, como por el problema que le plantea la situación de la sociedad actual. De hecho, la pregunta por Dios está dejando de ser significativa y éste es sin duda el reto más importante que tiene hoy la comunidad eclesial: ¿cómo puede cumplir con su misión en una sociedad en la que lo religioso se concibe más como una manera de dar sentidos parciales a realidades parciales de la vida que como una apuesta de fe en un Dios personal, manifestado en Jesucristo?²⁴

Después de que el siglo XX ha sido “el siglo de la Iglesia”, en el que ésta ha realizado una labor de reflexión fundamentalmente sobre la Iglesia “ad intra”, el siglo XXI le plantea el reto de saber proclamar el mensaje de Jesús en una sociedad marcada por otros valores e intereses. Es hora quizá de profundizar, siguiendo lo que ya se ha empezado a hacer, en la vertiente “ad extra”, sin olvidar los problemas intraeclesiales que siguen pendientes de solución, pero sin convertirlos en el principal problema con el que la Iglesia se encuentra hoy.

²⁴ M. Kehl ha realizado un “diagnóstico teológico” de la época actual en su libro *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo* (Sal Terrae, Santander 1997); asimismo TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo posmoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000.

CRISTIANISMO Y CULTURA EN LA HISTORIA DE GRANADA

Francisco Javier Martínez Medina

La Iglesia, como tal institución, es la que durante más tiempo ha permanecido casi ininterrumpidamente presente en Granada por medio de sus miembros y de su cultura. Este hecho le confiere un lugar importante, clave diría yo, en nuestra historia y en la configuración del carácter y la mentalidad de nuestros pueblos, nuestras ciudades y de sus habitantes, creyentes o no, que han nacido y crecido, sobre todo a partir de la Edad Moderna, en un ámbito de influencia cristiana. A lo largo de casi veinte siglos las diócesis granadinas han generado un abundante, rico y variado patrimonio cultural: obras de arquitectos, artistas, intelectuales, músicos, las creaciones anónimas surgidas del alma del pueblo, e incluso del conjunto de valores que dan sentido a la vida. En él se integran, por tanto, no sólo obras materiales sino todo aquello que expresa la creatividad de este pueblo, sus ritos, creencias, lugares de culto, folklore, archivos, bibliotecas y monumentos históricos, artísticos, literarios, etc. Los distintos elementos de todo género que integran el numeroso y riquísimo Patrimonio cultural cristiano granadino son los mejores documentos –manuscritos, impresos, sonoros y plásticos– que ponen de manifiesto la significación de la Iglesia y de su cultura en la historia granadina.

La revista *Proyección* de la que celebramos este año el cincuentenario de su nacimiento ha sido durante este medio siglo uno de los más elocuentes testigos y testimonios de la marcha y de la vida de esta historia en los últimos años. A pesar de su humildad y sencillez, sus páginas son el eco, los documentos cualificados de cómo, durante los últimos cincuenta años, se han enfocado y vivido en estas tierras “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombre de nuestro tiempo”. La presencia en estas tierras de una Facultad de Teología, que tiene sus raíces en las primeras fundaciones de la Compañía de Jesús en la Granada moderna, ha hecho posible que no estemos ajenos ni de espaldas a aspectos muy significativos de la sociedad que nos ha tocado vivir, y a los planteamientos teológicos de los mismos. Sin una cierta tradición cultural cristiana no hubiera sido posible el nacimiento ni la continuidad de esta revista. De ahí que, como modesto homenaje, hemos intentado a vuela pluma resumir en grandes rasgos la rica historia de las comunidades cristianas granadinas en la esta publicación encuentra su fundamento a las que principalmente se destina.

1. El ámbito geográfico

Cuatro Iglesias había en la antigüedad en el territorio de la provincia de Granada: Acci (Guadix), Iliberri (Granada), Basti (Baza) y Selambina (Salobreña). En la actualidad son dos las diócesis, Granada y Guadix, y su ámbito geográfico se circunscribe a los límites provinciales. Pero no siempre fue así. Con la nueva instauración de la Iglesia en la Edad Moderna, la *diócesis de Guadix* consiguió la jurisdicción de Baza tras varios años de pleitos con el arzobispado de Toledo, que se quedó con Huéscar. También se le adjudicaron varias parroquias de la provincia vecina de Almería, las que formaban el antiguo arciprestazgo de Abruena. La demarcación de la *diócesis de Granada* comprendía la mayor parte de la actual provincia granadina a excepción de la zona norte, ocupada por la sede accitana, además del suroeste almeriense y la abadía de Alcalá de la provincia de Jaén. En los años cincuenta varios decretos consiguen que los límites de las diócesis granadinas correspondieran con los de la provincia. Así, Almería recuperó las parroquias adscritas a Granada y Guadix, y ésta a su vez las de Huéscar. Estos cambios, en el ya de por sí variado espacio geográfico, nos ayudan a comprender la riqueza y complejidad de estas Iglesias.

2. La Iglesia en la Granada antigua

La antigua ciudad de Granada adquiere el rango de municipio de derecho latino cuarenta y cinco años antes del inicio de la Era cristiana, con el nombre de *Municipium Florentinum Iliberritanum*. Se incorpora así, de pleno, a las estructuras jurídicas del Imperio Romano, el mismo que dominaba las tierras de Judea por el tiempo en que nació Jesucristo. La Iliberri ibero-romana no era entonces sino una de tantas ciudades de mediana importancia. Hasta que en el siglo IV, y precisamente gracias al cristianismo, sale del anonimato para ingresar en las páginas de la Historia Universal. Más concretamente, por causa de la celebración del Concilio de Iliberri y por la figura de San Gregorio de Elvira, personaje que presidió durante este tiempo los destinos de esta iglesia.

No se conoce ningún documento auténtico sobre los orígenes del cristianismo en Iliberri, ni se sabe con certeza histórica cuándo, cómo y de dónde llegó el mensaje evangélico a estas tierras. A pesar de esta carencia, se puede conjeturar con cierto fundamento histórico la presencia de cristianos en la ciudad ya a finales del siglo I. Éstos van formando una comunidad organizada a lo largo del II, de cuya existencia tenemos constancia histórica a partir de la segunda mitad del siglo III. En este momento la comunidad cristiana es ya tan importante como para que la ciudad sea sede de un concilio de alcance nacional a comienzos de la siguiente centuria.

Tampoco es posible precisar los avatares del proceso evangelizador. Seguramente, y como en otros tantos lugares del Imperio, la primera expansión

del mensaje cristiano se llevó a cabo gracias a la predicación de misioneros ambulantes y, sobre todo, a la labor silenciosa de muchos cristianos anónimos –viajeros, comerciantes, militares, esclavos, etc.– que, convencidos de la primacía del mensaje cristiano sobre el del paganismo dominante, daban testimonio coherente de su adhesión a la fe de Jesucristo. Tres circunstancias hicieron de Iliberri un terreno abonado para el temprano y enraizado proceso evangelizador: a) ser ciudad comercial situada en el nudo de comunicaciones que conectaba las prósperas regiones mineras y agrícolas del interior con los puertos mediterráneos, haciéndolas enlazar a su vez con importantes centros urbanos del mundo romano; b) su personalidad de núcleo profundamente romanizado, el mejor vehículo de transmisión del cristianismo en la Hispania meridional; y c) contar con la presencia de una importante y próspera población judía, cercana en sus concepciones religiosas a las primeras comunidades de inspiración judeocristiana.

2.1. *El Concilio de Elvira o de Granada*

El Concilio de Elvira o de Iliberri, que bien podríamos llamar de Granada, es el primer y principal documento histórico de las antiguas Iglesias granadinas. Hay que señalar que fue algo más que un sínodo local. Su importancia histórica radica, en primer lugar, en que reunió a representantes de la mayoría de las comunidades cristianas de la Hispania romana, lo que le confiere un carácter “nacional”. En segundo, en que sus cánones influyeron en otros concilios celebrados fuera del territorio peninsular. En tercero, en que sus actas son las más antiguas que se conservan de los concilios de la iglesia universal.

El Concilio se celebró en nuestra ciudad –en el antiguo emplazamiento de la población, en torno a la Alcazaba Cadima y la parte superior del actual Albaicín–, hacia el año 300 ó 302. Reunió a obispos y presbíteros de 37 comunidades, de las que cuatro corresponden a ciudades de la actual provincia granadina: Acci (Guadix), Iliberri (Granada), Basti (Baza) y Selambina, que se identifica con la actual Salobreña. Un dato que, sin lugar a dudas, da idea de la propagación del cristianismo en esta región.

La diócesis anfitriona estuvo representada por el presbítero Eucarius y por su obispo Flavianus. El obispo Félix, de la Iglesia de Guadix, firmó en primer lugar las actas, lo que equivale a ser el presidente en calidad de obispo más antiguo de los presentes. Por Baza firma su obispo Euticanus, y por Salobreña el presbítero Silbanus. Estos cinco son los nombres de los primeros obispos y del presbítero de la antigua Granada que conocemos con *plena* certeza histórica. De entre los demás asistentes, destaca la presencia de Osio de Córdoba, precisamente uno de los personajes más importantes de la Iglesia universal de su tiempo, el obispo que presidió el Concilio ecuménico de Nicea y amigo personal del empe-

rador Constantino.

La diversidad de aspectos que tocó el Concilio son importantes fuentes, quizá las únicas, para conocer de primera mano la vida de las primitivas comunidades cristianas de Granada de los siglos III y IV. Se puede afirmar que en dichas comunidades estaban representadas todas las clases sociales, desde los señores hasta los esclavos, pasando por terratenientes, agricultores, libertos, aurigas, matronas, flámenes y sacerdotes procedentes del paganismo. Pese a ello, los cristianos seguían siendo una minoría en el conjunto de la población urbana, escaseando en las zonas rurales. Vivían en plena convivencia con los paganos –que seguían siendo mayoría–, y con una importante comunidad judía. Esto último, unido a la falta de formación del clero y los fieles, fue causa de promiscuidad y confusiones tanto ideológicas como prácticas.

Entre lo que más sobresale en las actas del Concilio está la dureza de los castigos impuestos, señal evidente tanto de la seguridad de los obispos en la fe de los cristianos, como del *gran aprecio y estima que suponía para aquellos primeros fieles pertenecer a la fe cristiana, a pesar de las dificultades ambientales y de las duras exigencias establecidas por sus dirigentes*. Una dureza que, por lo demás, no fue óbice para el crecimiento de la comunidad. Antes al contrario: los cristianos de Iliberri fueron aumentando en los años posteriores a la celebración del Concilio, hasta constituir un importante y significativo sector de la población en los siglos posteriores.

2.2. Gregorio Bético, obispo de Iliberri

El Concilio no es la única causa por la que Iliberri sale del anonimato y se da a conocer en los círculos culturales del mundo antiguo. A finales del siglo IV, más en concreto hacia el 392, san Jerónimo, uno de personajes más destacados de la cultura cristiana de todos los tiempos, hace mención de la ciudad al referir que «Gregorio Bético, *obispo de Iliberri*, compuso hasta edad muy avanzada, diversos tratados en estilo sencillo y un elegante libro sobre la fe».

El obispo Gregorio –denominado indistintamente Bético o de Elvira, y que bien podríamos llamar de Granada–, es, sin lugar a dudas, una de las personalidades más emblemáticas y universales de la ciudad debido a su puesto de honor en la cultura de su tiempo. No en vano, su fama trasciende las fronteras locales e incluso peninsulares: el mismo emperador Teodosio calificaba al prelado granadino de «obispo santo y venerable, que desea vivir la fe católica sin asechos de nadie ni molestias y no ser víctima de asechanzas y pactos de gentes que lo acosen, puesto que lo que le agrada es conservar religiosamente por toda la vida la fe que un día asumió».

Este juicio sobre nuestro obispo, emanado de la más alta magistratura

del Imperio, es el mejor testimonio de la significación universal que tuvo en vida Gregorio de Granada. Los calificativos que le dedica el emperador que hizo del cristianismo la religión oficial del Estado son suficientemente elocuentes para destacar la importancia de este peculiar obispo, alabado no solo por su santidad, sino también por su sabiduría.

Gregorio escribió diversos tratados sobre las Sagradas Escrituras, entre los que destaca el que es el primer comentario latino del *Cantar de los Cantares*. Pero su obra principal es el *Tratado sobre la fe*. Entre otras cosas, porque es un testimonio de primera mano que nos ilustra acerca del contexto y las coordenadas espaciales en que se mueve el obispo y sobre el destinatario último del escrito: la comunidad cristiana de Iliberri y en general de la Bética. Unos cristianos que convivían, no sin dificultades, con una amplia población judía que, como era habitual, conocía perfectamente los textos del Antiguo Testamento, en especial la Tôrah o Pentateuco.

Por si esto fuera poco, a Granada le cabe la gloria de haber tenido en su obispo Gregorio a uno de los primeros y más significativos homiletas de las primeras comunidades cristianas. Es reconocido en la patrología como el «predicador más notable de la Hispania romana», e incluso «el primer representante de la predicación homilética en la Iglesia latina». Si tenemos en cuenta la importancia de la predicación en la Iglesia antigua y la inestimable literatura que este género ha inspirado, nos damos cuenta de la importancia del personaje en los orígenes de nuestra cultura occidental. Destacando además el hecho de que Gregorio fue ante todo un cristiano coherente y consagrado por completo a su Iglesia de Granada, prescindiendo por ello de los compromisos políticos que le hubieran reportado mayor popularidad en los ámbitos imperiales pero que, sin duda, necesariamente tendrían que haber mediatizado su labor pastoral. La labor de Gregorio al frente de la sede iliberritana fue larga, extendiéndose desde el inicio de la década de los cincuenta hasta finales del siglo IV pues, recordemos, según san Jerónimo, en el 392 «se dice que vive todavía».

3. La antigüedad tardía y el medievo

Contamos con importantes y significativos testimonios arqueológicos y literarios que documentan la vida de los cristianos granadinos en época visigoda. Entre el 516 y el 517 el obispo iliberritano Oroncio asiste a los concilios celebrados en Tarragona y Gerona. Una de las más significativas señales de la pujanza de la Iglesia granadina de este período de la historia nos lo demuestra la asistencia de cuatro obispos de estas diócesis al III Concilio de Toledo, importante porque en él tuvo lugar la conversión de Recadero al catolicismo. Por Guadix asistió el obispo Liliolo y por Baza, Teodoro, mientras que la diócesis de Granada estuvo representada por dos prelados, hecho curioso e inusual que se justifica

por la posible existencia en Iliberri de dos comunidades cristianas, la católica y la arriana, presidida la primera por Esteban y la segunda por Pedro. No menos importante, entre los documentos manuscritos, es el Códice Emilianense, conservado en la biblioteca del Escorial: contiene los nombres de los obispos de la Iglesia de Iliberri –lista que encabeza Cecilio–; estos nombres de obispos son las únicas noticias que tenemos del cristianismo granadino durante el siglo V. Entre los datos que nos suministra la arqueología destacan: la inscripción fúnebre del presbítero Nocidio, del 589 aproximadamente; las epigrafías pétreas que conmemoran las consagraciones de las basílicas dedicadas a San Esteban Protomártir, San Juan Bautista y San Vicente entre el 607 y el 632; o la dedicada a la Santa Cruz en Guadix el 13 de mayo del 652, entre otras.

3.1. *La Iglesia visigoda de Granada, una gran desconocida*

Hasta finales del siglo VII tendrán lugar en la capital del reino visigodo numerosas e importantes reuniones conciliares de carácter religioso y político que abordaron, entre otras tareas, la organización de las iglesias y la sociedad hispanas. En la mayoría de estos concilios de Toledo participan obispos de Baza, Granada y Guadix, lo que nos da una idea del peso de las tres sedes granadinas en el ámbito nacional. En el 693 tiene lugar el XVI concilio toledano, al que asistieron los obispos de Basti e Iliberri, probablemente los mismos que regían estas Iglesias durante la invasión musulmana del 711.

Este acontecimiento supuso, lógicamente, un retroceso a la hasta entonces progresiva expansión cristiana. Disponemos, desgraciadamente, de muy pocos documentos que den noticias sobre la marcha de las comunidades cristianas sometidas al Islam. De hecho, los vacíos a que me he referido son debidos en parte a las destrucciones causadas por unos invasores de cultura y religión diferentes. Con todo, y como en el período anterior, contamos con fuentes arqueológicas y literarias. Son ejemplos de las primeras la placa de pizarra del diácono Floresindo, de la segunda mitad de siglo IX encontrada en Trevélez; la de barro cocido con el texto del capítulo 12 del evangelio de Juan, cuya difícil cronología la sitúa entre los siglos VIII y X; o la estela funeraria de María hallada en la Alhambra, de comienzos del siglo XII.

Las fuentes literarias afirman la presencia de los obispos de Granada y Guadix en un concilio celebrado en la Córdoba califal, en el 839. Otra fuente, y de importancia capital, es el Calendario Astronómico y Agronómico compuesto en árabe hacia el 961 por Recemundo, el último obispo de la Granada musulmana del que conocemos el nombre. Era este prelado un mozárabe cordobés llamado Rabi ben Zaid, que destacó en la corte de los califas Abderraman III y de su hijo Alhacam II al que dedicó su obra. El valor de este Calendario es inestimable para el conocimiento de los mozárabes andaluces, al indicarnos las principales

fiestas religiosas que éstos celebraban, dato indispensable para conocer la naturaleza de las creencias religiosas del pueblo fiel. Además, deja bien claro que su fin principal es esencialmente eclesial, atreviéndose incluso a conmemorar, destacar y alabar a los cristianos que habían dado firme testimonio de su fe y sufrido el martirio por orden de los gobernantes musulmanes. Por éstas, entre otras razones, la obra de Recemundo tiene un valor tan importante para nuestra historia religiosa.

3.2. *Cristianos, musulmanes y judíos: la convivencia que nunca existió*

Las relaciones entre cristianos y musulmanes fueron complejas, siendo más correcto hablar de coexistencia que de convivencia entre ambos grupos. Lo que no se puede afirmar en absoluto es un talante generalizado de tolerancia hacia los mozárabes cristianos entre la comunidad islámica dominadora. Si aún hoy, por desgracia, no son pocos los ejemplos de racismo, enfrentamientos y guerras bajo la justificación de la religión y la cultura, imaginemos en plena Edad Media, donde el fundamentalismo religioso era la norma común en uno y otro bando. Por tanto es ilusorio, falto del más mínimo fundamento histórico y clara manipulación partidista, el hablar de la convivencia pacífica de las tres culturas en Granada y en todo el territorio andaluz. Porque, evidentemente, es imposible aplicar los parámetros de tolerancia y convivencia intercultural actuales a anteriores períodos históricos.

Es más: en general podemos hablar de un ambiente hostil a la religión y a la cultura cristiana en Al-Andalus, aunque más acentuado en unas épocas que en otras. Los cristianos en tierras musulmanas –como después los serán los musulmanes en territorio cristiano– fueron habitualmente marginados, considerados ciudadanos de segunda clase y sometidos a una mayor presión fiscal. Hechos éstos que provocaron masivas conversiones de conveniencia, si bien no faltaron ni las hechas por convencimiento ni las forzadas bajo presión. Parecida suerte vivió la comunidad judía.

Es difícil precisar el número y el tiempo de pervivencia de las comunidades mozárabes granadinas. Mientras unos historiadores opinan que aún existían en el siglo XV, otros afirman que se extinguieron por completo a comienzos de la Granada nazarí, aproximadamente a mediados del siglo XIII. Lo que sí es bien conocido es que, a partir de mediados del siglo IX, las comunidades mozárabes dejan de tener su propia organización y entran en crisis de convivencia con los musulmanes dominantes. Esto coincide con el comienzo de emigraciones de numerosos cristianos al norte peninsular. La última tentativa de las comunidades mozárabes granadinas por conseguir su liberación tuvo lugar entre 1125 y 1126, al prestar apoyo a Alfonso el batallador en su intento por reconquistar el territorio andaluz. Pero no consiguieron su propósito. Muy al contrario, el cris-

tianismo andalusí se vio sensiblemente mermado: muchos mozárabes optaron por seguir en su retirada al monarca a tierras de Aragón, mientras que otros fueron obligados por los almorávides a emigrar al norte de África. Las fuerzas mozárabes que quedaron en Granada, aliadas con los judíos, poco consiguieron en sus luchas contra los almohades y, en 1162, tras la conquista de la ciudad por 'Abd al-Mu'min, los cristianos fueron exterminados, quedando su presencia reducida a núcleos aislados dedicados a tareas agrícolas.

La única presencia cristiana digna de destacar en Granada a partir de este momento son los asentamientos de familias de comerciantes a las que se les permitía ser asistidas por sus capellanes, normalmente trinitarios y mercedarios habituados a las tareas evangelizadoras en tierras de frontera. Pero las autoridades musulmanas, fuera del ámbito de estas familias cristianas dedicadas al comercio, nunca permitieron la predicación y propagación del evangelio, castigándose a los infractores de esta norma con la persecución y el martirio. Uno de los casos más conocidos lo protagonizaron dos religiosos franciscanos, fray Juan de Cetina y fray Pedro de Dueñas, misioneros que, en 1397, llegaron a la Granada de Mohamed VII, y fueron martirizados pocas horas después de entrar en el reino.

4. Las nuevas iglesias en la Granada moderna

A finales del siglo XV, con la incorporación del Reino Granada a la Corona de Castilla, comienza una nueva etapa del cristianismo en estas tierras. Las especiales circunstancias que rodearon la conquista del último enclave islámico peninsular por los ejércitos castellanos, así como sus justificaciones ideológicas, son claves para la comprensión de la singularidad de estas iglesias modernas. Porque en sus más hondas raíces late algo difícil de comprender desde una mentalidad actual: el espíritu que caracterizó a los siglos medievales, la unión casi indisoluble entre lo religioso y lo político.

De aquí la importancia que se dio a la restauración –según unos–, o a la fundación –según otros–, de estas Iglesias: se las concibe como instrumentos de la Corona, correspondiendo en parte a su jerarquía la organización del territorio conquistado. No sólo en los aspectos religiosos, sino también sociales, políticos y económicos. De hecho, los Reyes Católicos fueron preparando –ya antes del fin de la guerra– el terreno para dotar a las iglesias de su nuevo reino de un régimen especial que las ligara estrechamente a la Corona. A tal fin, solicitaron del sucesor de san Pedro dos privilegios que raramente se concedían: el Patronato Real y el derecho de Presentación. Se aseguraban así el control nacional sobre las futuras iglesias a fundar, a cuyo frente pondrían a hombres de su confianza. Un objetivo éste que se consigue en 1486: por tres bulas promulgadas sucesivamente, Inocencio VIII otorga ampliamente los privilegios solicitados en atención a las

especiales circunstancias que concurrían en el futuro reino de la católica Monarquía hispana.

4.1. Religión y política al servicio de la Corona

Una vez conquistadas las principales ciudades granadinas –Baza y Guadix en 1489– y la propia capital en 1492, el 21 de mayo de ese mismo año el cardenal Mendoza erige las iglesias catedrales de Granada y Guadix, y las colegiales de Santa Fe y Baza, dependiente esta última en principio de Toledo. Meses más tarde se constituye Granada, primero como iglesia metropolitana y después como cabeza de la provincia eclesiástica, con las sedes de Guadix y Almería como sufragáneas. A la nueva iglesia se le presenta un trabajo difícil: organizar dos diócesis castellano cristianas sobre las ardientes ascuas del último enclave musulmán en la península y en Europa occidental.

Éste era, precisamente, el principal obstáculo: una población mayoritariamente musulmana resentida y vencida, pero amparada por las capitulaciones. No sin esfuerzo se consiguió durante los primeros años, y desde el respeto a lo legislado, un orden que propició una cierta convivencia. Tuvo que ver en ello, y mucho, la gestión de un responsable clave designado por la Corona: el jerónimo fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada. Gracias a él, la estructura eclesiástica fue una de las realizaciones mejor y más prontamente logradas, aunque hostigada por los muchos y grandes impedimentos que pronto se le pusieron desde todas direcciones.

A finales del siglo XV tiene lugar un cambio que afecta esencialmente a la marcha de la Iglesia. Problemas políticos y económicos imponen la necesidad de la incorporación plena de los mudéjares a la cultura y a la hacienda castellanas, lo que hizo indispensable arrancar de raíz la cultura, creencias y organización musulmanas. El medio escogido fue el bautismo, y el lema, conversión o expulsión. Se consideraban demasiado lentos los métodos del arzobispo Talavera, basados en las conversiones por convicción personal y no por imposición. Así que, de la noche a la mañana, y tras masivos bautismos forzosos, las principales ciudades pasaron de tener una mayoría de población musulmana a tenerla “cristiana”. Esta medida se acompañó de la erección de dos instituciones para dotar a las ciudades de un gobierno netamente castellano, tanto en el aspecto civil como en el religioso. En 1500 comienza la erección de los ayuntamientos, y en 1501 la de las parroquias en la diócesis de Granada. Las de la mitra accitana se crean en 1505.

Pero faltaba lo más importante: el cambio interior, desarraigar la fe y la cultura islámica del corazón de la mayoría de los habitantes de la moderna Granada. Estos “cristianos nuevos” –desde su bautismo llamados moriscos–, recién convertidos pero no convencidos en la mayoría de los casos, seguían sien-

do el colectivo mayoritario de la población. Si la fe fue el vehículo por el que se intentó su pronta castellanización, también será el justificante para su alzamiento. Las sublevaciones, externas e internas, fueron constantes desde el primer momento, y la labor pastoral fue más de enfrentamiento que de fraternidad cristiana. Según esto, aunque –como nos indica D. Antonio Domínguez Ortiz– el trasfondo de la cuestión morisca era político y no religioso, fue la institución eclesial la que se vio afectada de forma más patente por esta problemática.

4.2. La expulsión de los moriscos consolida las Diócesis granadinas

Un profundo cambio en la marcha de la Iglesia tendrá lugar en las últimas décadas del siglo XVI. Tras la revolución y guerra de las Alpujarras, se expulsa a un considerable número de moriscos, alrededor de un cincuenta por ciento de la población. Los principales núcleos urbanos son repoblados por cristianos viejos procedentes de otras regiones peninsulares. Las estructuras diocesanas son unas de las principales beneficiadas por estos cambios: no es poca cosa que sus nuevos feligreses eran una masa inculta y poco formada catequéticamente, pero educada en la tradición castellano cristiana. A esto hay que añadir otro dato que no se tiene en cuenta suficientemente: los moriscos que permanecen, el otro cincuenta por ciento, no participaron plenamente de los planteamientos de sus correligionarios levantiscos expulsados. Éstos, los que permanecieron, pertenecían en su mayor parte a las antiguas oligarquías, prontamente convertidas –por convicción o por conveniencia– y, por tanto, más asimiladas a la religión y la cultura de los vencedores.

Una tercera etapa para las iglesias granadinas comienza con la segunda y definitiva expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII. A partir de 1609 se puede decir con propiedad que empieza auténticamente el camino plenamente castellano cristiano de la Granada moderna, sin la problemática que había supuesto en el siglo anterior la población mayoritariamente morisca. Se continúan con más ímpetu los trabajos comenzados en el Quinientos: la erección de parroquias, las fundaciones religiosas, masculinas y femeninas, la docencia en la Universidad y en los colegios, las tareas sanitarias y asistenciales, la creación “compulsiva y sistemática” de las distintas áreas del patrimonio cultural de la Iglesia y todo tipo de celebraciones y manifestaciones de la religiosidad popular, entre las que destacan las cofradías y hermandades con su puesta en escena al más puro estilo barroco. Además, se consolidan y aparecen nuevos centros de interés devocional, con advocaciones que se incorporan para siempre a la idiosincrasia granadina: san Cecilio, san Torcuato, la Inmaculada Concepción, la Virgen de las Angustias, el Ecce Homo, etc. En resumen, se reafirman unas iglesias al más puro estilo contrarreformista postridentino.

4.3. *Búsqueda de los orígenes cristianos: el Sacromonte*

En estos momentos tienen lugar unas sorprendentes invenciones, basadas en antiguas tradiciones y en algunos datos históricos, que tenían entre otros objetivos remontar los orígenes del cristianismo en nuestras tierras a los tiempos apostólicos y hacer de Granada el escenario primero de la predicación de Santiago, el Patrón de las Españas. Y todo esto, a través de una trama argumental que mezclaba con solución de continuidad las dos culturas, la cristiana y la musulmana, pero con patente predominio del credo católico contrarreformista sobre el islámico. El Sacromonte de Granada, una de las instituciones más emblemáticas de la cultura andaluza de su tiempo, debe su origen a estos sorprendentes descubrimientos que tuvieron lugar en la colina de Valparaíso a finales del siglo XVI: restos humanos e inscripciones en láminas y planchas circulares de plomo. El ambiente social y religioso de una ciudad habitada por dos grandes colectivos, los cristianos viejos y los moriscos, que vivían momentos difíciles de enfrentamiento, se vio conmovido en sus más profundos cimientos.

En dos fases y lugares distintos se sitúan los hallazgos que dan origen a esta singular historia. El primero tuvo lugar el 18 de marzo de 1588. Al derribar el alminar de la antigua Mezquita Mayor –que provisionalmente se utilizó como catedral– para construir un nuevo templo metropolitano, se encontró una pequeña caja de plomo betunado que contenía un lienzo triangular, un hueso y un pergamino enrollado escrito en árabe, castellano y latín. Éste narraba cómo el presbítero Patricio, que se presentaba como discípulo de Cecilio, el primer obispo de Granada, había recibido de éste, ante su inminente martirio, el encargo de esconder el contenido de la caja para que jamás cayese en poder de los moros. Al final de la relación se indicaba la identidad de las reliquias, a saber: una profecía del evangelista Juan sobre el fin del mundo; parte del paño con el que la Virgen se secó las lágrimas en la pasión de su Hijo, y un hueso del protomártir San Esteban.

A los siete años de los sucesos narrados, entre el 21 de febrero y el 30 de abril de 1595, aparecieron en la colina de Valparaíso cenizas y huesos junto a cuatro estrechas láminas de plomo escritas en un latín peculiar, denominado hispano-bético por los contemporáneos. Los textos relataban que durante la persecución de Nerón, hacia el año 64 de nuestra era, sufrieron martirio en ese lugar varios santos “varones apostólicos” discípulos de Santiago, considerados según antiguas tradiciones medievales como los obispos fundadores de las primeras Iglesias del sur peninsular. Curiosamente eran 12, como los Apóstoles. Uno de ellos se llamaba Cecilio y entre otras cosas, se decía de él que había comentado las profecías del apóstol San Juan encontradas en la Torre Turpiana. Esta clara referencia al lugar de los primeros hallazgos –que desde entonces recibiría este nombre– puso en relación ambas invenciones.

Pero, por insólito que parezca, los descubrimientos no terminaron aquí. Junto a los huesos e inscripciones que les acompañaban, entre abril de 1595 y mayo de 1599 aparecieron unas láminas de plomo delgadas, esta vez de forma circular, ensartadas con alambre de plomo formando grupos de distinto número. Las láminas interiores presentan ambas caras escritas con caracteres que los moriscos denominaron salomónicos, y que en realidad eran las grafías del alifato árabe con modificaciones, formas angulosas y profusos dibujos de círculos y triángulos entrelazados. La agrupación de esta especie de hojas no era arbitraria: respondía a contenidos con una unidad temática y doctrinal, constituyendo los llamados *Libros Plúmbeos*, escritos supuestamente por Cecilio y su hermano Tesifón, nombres que correspondían a los resto humanos encontrado.

4.4. *Una trama perfecta sin final feliz*

En su conjunto, los hallazgos guardaban íntima relación dentro de una misma trama argumental. Los textos, tanto el pergamino de la Torre Turpiana como las láminas martiriales y los libros plúmbeos, suministraban importantes y desconocidas noticias sobre los orígenes del cristianismo peninsular. Confirmaban también las tesis medievales que señalaban a Cecilio como primer obispo de Iliberri, ciudad a la que estos documentos nombraban ya como Granada. E insistían en aspectos devocionales de profunda raigambre popular, con manifiestas influencias evangélicas y coránicas a modo de síntesis entre el Islam y el Cristianismo, si bien como indicados dando cierta primacía a este credo sobre aquel.

Esta decantación por el cristianismo no suponía en absoluto menosprecio por el pueblo musulmán. A la comunidad cristiana se le ofrecía llenar el vacío de sus orígenes cristianos, introduciendo por la puerta grande de la Historia a su supuesto primer obispo, a la vez que la destacaba en el ámbito de la Cristiandad como depositaria de nuevos y desconocidos textos revelados, equiparables nada más y nada menos que a los del Nuevo Testamento. Por su parte, los moriscos herederos de la comunidad musulmana, que intentaban salvar su cultura y civilización, lograban un asidero al que aferrarse, ya que los plomos atribuían a los primeros preladados granadinos su misma raza y nación, la árabe, de la que la misma Virgen María elogiaba su lengua y cultura como elegida de Dios. Todo ello inscrito en un contexto de exaltación de Granada, modelo para las culturas cristiana e islámica.

Don Pedro de Castro, arzobispo de Granada desde 1590, se puso a la cabeza de los defensores a ultranza de todo lo hallado, llegando a conseguir que el rey Felipe II lo considerase como un asunto de Estado. Tampoco faltaron los detractores, entre los que se encontraban prestigiosos intelectuales y, sobre todo, la Nunciatura, que expresó en repetidas ocasiones sus múltiples reservas a la

Santa Sede. Ésta, condicionada por el vertiginoso desarrollo de los sucesos, que desde el primer momento hicieron del Monte Santo lugar de peregrinación nacional, consiguió poder separar la calificación de los objetos y huesos de la de los llamados "libros". El arzobispo incoó el proceso siguiendo las normas dadas unos años antes por el Concilio de Trento. Como resultado, en abril de 1600 una Junta reunida en Granada consideró como verdaderas reliquias los objetos de la Torre y huesos del Monte Santo; en cambio, la intervención pontificia conseguiría años más tarde, el 6 de marzo de 1688, condenar como falsos y contrarios a la fe los llamados libros plúmbeos y el pergamino.

4.5. Los fundamentos de la Abadía

Para perpetuar la memoria de los hallazgos el arzobispo fundó la Abadía del Sacromonte, un centro religioso cultural concebido como santuario de los orígenes del cristianismo en Andalucía. En febrero de 1609 D. Pedro de Castro puso la primera piedra de la futura Abadía, ideada como Iglesia Colegial. En el decurso de los años se construyeron junto a las cuevas de los hallazgos varios edificios: la iglesia, la residencia de los canónigos, el colegio antiguo de san Dionisio, el gran claustro, el colegio de juristas, con su importante biblioteca, y el colegio nuevo. A pesar de las muchas dificultades económicas, enfrentamientos, pleitos y demás dificultades que se sucedieron a través de los siglos, el Sacromonte se convirtió en uno de los focos culturales más importantes de su tiempo. El servicio y la labor que ha prestado durante estos años a la Iglesia y a la sociedad en general es inconmensurable.

Por su parte, la diócesis de Guadix consiguió también en 1592 uno de sus grandes deseos: contar con reliquias procedentes del monasterio de Celanova del que las tradiciones medievales consideraban como primer obispo y fundador de esta Iglesia, san Torcuato, obispo íntimamente vinculado con los hallazgos granadinos sacromontanos. Ciertamente, la religiosidad de nuestras Iglesias, a partir de los hallazgos sacromontanos, cambió sustancialmente.

4.6. El Clero secular y regular: parroquias y conventos, centros de culto y cultura

El clero, secular y regular, fue uno de los colectivos más importantes y significativos. Al destacado papel que esta institución religiosa tenía en el occidente cristiano durante la Edad Moderna, hay que añadir en estas diócesis, gobernadas mediante el Patronato Regio, su misión como instrumento de la Corona para introducir la cultura castellana a través de la labor pastoral. Si, como hemos indicado, en este reino la evangelización fue la vía de la castellанизación, la misión del clero no se limitaba a lo estrictamente religioso, de ahí que su importancia y número en estas iglesias fuera especialmente considerable.

Como en todos los demás territorios, también aquí el término *clero secu-*

lar engloba grupos bien distintos. Tan clero eran los obispos como los pobres curas y sacristanes de los pueblos más recónditos; los priores y abades como los hermanos legos; las madres abadesas como las monjas de coro y las hermanas torneras. Pese a ello, lógicamente las diferencias internas eran sustanciales y notabilísimas. Comenzando porque los miembros del clero secular estaban presentes en los pueblos más recónditos, mientras que los religiosos, por lo general, se instalaron principalmente en las ciudades grandes, sobre todo en Granada.

Para darnos cuenta de lo peculiar de estas iglesias y del importante lugar que en ellas ocupaba el estamento clerical basta con recordar el número de cabildos con que contaban. Granada tuvo, y tiene, tres cabildos –los de la Catedral, la Capilla Real y el Sacromonte– y tres iglesias colegiales gobernadas por un conjunto determinado de clérigos con prerrogativas similares a las de los cabildos –las de Santa Fe, el Salvador y Ugíjar–. La diócesis de Guadix, mucho más pequeña y pobre que la metropolitana, contaba con la colegial de Baza y el cabildo de la Catedral de Guadix. Huéscar también tuvo iglesia colegial pero dependiente de la sede primada de Toledo. La misión de los cabildos era más oficial y burocrática que meramente pastoral, lo que no excluía que algunos de sus miembros también se dedicaran a lo último. Era este clero más selecto y preparado, que podemos denominar como alto clero, el que realizaba tareas de gobierno y de control de las diócesis enfrentándose no pocas veces con los prelados; habitualmente ocupaban los puestos de responsabilidad en las curias, e influían decisivamente en la vida de las ciudades. Sirva como ejemplo el caso de Guadix, donde el cabildo lo fue todo no sólo en el campo religioso, sino también en el social y cultural.

El sector más numeroso del clero secular era, no obstante, el denominado bajo clero, los presbíteros y minoristas que desempeñaban distintas funciones pastorales: los beneficiados, los párrocos o curas, los capellanes, los sacristanes y otros tantos ministros que servían al altar y que de él se servían. Uno de los aspectos menos conocidos de este sector del clero fue su dimensión corporativa, menos acentuada en Granada por el carácter individualista de sus gentes en comparación a otras iglesias como Sevilla, Córdoba o Jaén. Las agrupaciones de clérigos estaban orientadas a la defensa de sus intereses propios frente a la autoridad excesiva de obispos y cabildos, ejerciendo funciones semejantes a las agrupaciones gremiales. Las integraban los clérigos de todas las parroquias, ya fueran beneficiados, curas, rectores, vicarios, etc., y se conocían como Cofradía, Hermandad o Universidad de Clérigos o Beneficiados. Desarrollaban toda una serie de actividades culturales, devocionales, sociales y de beneficencia entre los clérigos más necesitados y sus familias.

Mención especial merecen las parroquias, verdaderas almas de la estructura de las Iglesias, y los párrocos que las regían. Cuando hablamos de iglesias

en estos tiempos, y por desgracia aún ahora, nos referimos sobre todo a la jerarquía y a los órganos de gobierno de las diócesis. Pero los que han hecho y hacen la labor diaria, callada y sacrificada, son los párrocos. Personas normales con sus defectos y virtudes, si bien se han destacado más a menudo los primeros que las segundas. Si a estos añadimos que en el Antiguo Régimen eran habitualmente los responsables de la recaudación de impuestos, se comprenden mejor las críticas de que eran objeto. Con todo, la labor del párroco era en la mayoría de los casos algo más que meramente espiritual; no pocos han sido los maestros y profesores, los que promocionaban a la juventud, los que afrontaban los problemas de los pueblos y los que “recomendaban” a sus fieles.

Por otro lado estaba el *clero regular*, conocido como *los religiosos*, que viven comunitariamente y están sometidos a las reglas de las distintas órdenes religiosas. Sus casas, los monasterios y conventos, fueron centros culturales y culturales, y su campo de acción, a diferencia de lo que sucede hoy en muchos casos, no fue la actividad parroquial reservada a los párrocos, sino la vida de su carisma propio y toda una serie de acciones pastorales vinculadas a la predicación, confesionario y dirección espiritual, religiosidad popular, etc. Además, los jesuitas se dedicaban a la enseñanza, los hermanos de San Juan de Dios a los hospitales, y los trinitarios y mercedarios a las cárceles y redención de cautivos. La densidad de casas de religiosos da buena idea de su influencia. Tan sólo en Granada capital había veintiuna de distintas órdenes: jerónimos, dominicos, franciscanos menores, franciscanos conventuales, franciscanos descalzos o alcantarinos, los mercedarios calzados y descalzos, los mínimos, los agustinos calzados y recoletos o descalzos, los cartujos, los trinitarios calzados y descalzos, carmelitas calzados y descalzos, los jesuitas, los hospitalarios de san Juan de Dios, basilios, clérigos menores, capuchinos y oratorianos de san Felipe Neri. Cinco eran las casas de Guadix: dominicos, franciscanos, agustinos, jesuitas y franciscanos descalzos. Cuatro en Baza: jerónimos, franciscanos, mercedarios y dominicos. Tres en Motril: mínimos, franciscanos y capuchinos. En otras poblaciones contaban con una sola casa: los franciscanos en Laujar, la Zubia, Ugijar, Montefrío y Albuñuelas; los mínimos en Loja y Almuñecar; los agustinos calzados en Huécija y los agustinos recoletos en Santa Fe.

4.7. *Las clausuras, espacios para la formación de la mujer*

La clausura, o separación total del mundo, fue durante la Edad Moderna la forma habitual de vida religiosa de las mujeres, debido principalmente al escaso protagonismo y relegamiento a que las sometían las estructuras sociales del tiempo. Su régimen de gobierno era autónomo, sin depender de la orden, permaneciendo bajo la jurisdicción del obispo. Su misión principal era la vida contemplativa, si bien casi todas las casas realizaban otras funciones apostólicas. Una forma más mitigada de vida religiosa femenina, que permitía a la mujer una

mayor capacidad de movimiento y acción, fue el beaterio –heredero en parte de los emparedamientos medievales–, camino intermedio entre el estado laical y el religioso que permitía la vida en un cierto régimen comunitario alternado con trabajos de servicio pastoral. A pesar de su tipo de vida recoleta, las beatas y las monjas de clausura no permanecían al margen de la sociedad, sino que estaban integradas en ella. Sus locutorios eran muy visitados como lugar donde pedir consejo. Una de sus funciones más importantes y desconocidas fue su misión como educadoras de la mujer. Durante la Edad Moderna las comunidades religiosas femeninas serán el único lugar donde la mujer adquirirá una cierta instrucción. La enseñanza que recibían era de tipo doméstico: costura, bordado, cocina, leer y escribir en algunos casos, y a lo sumo música con el aprendizaje de algún instrumento. La permanencia ininterrumpida de muchas clausuras en sus primeros emplazamientos conventuales les otorgan un valor añadido, al ser los mejores y únicos documentos vivos que testimonian las formas de vida, las tradiciones y la cultura de nuestros antepasados.

Como sucede en el caso de los religiosos, Granada es la capital de España que más clausura tuvo, y aún tiene en proporción a su población. Siete eran los conventos de franciscanas, Santa Isabel la Real, la Concepción, la Encarnación, los Ángeles, Santa Inés, Capuchinas y el Santo Ángel. Las dominicas contaban con cuatro, Santa Catalina de Zafra, Sancti Spiritu, Santa Catalina de Siena y la Piedad. Dos las carmelitas, las Calzadas y las Descalzas, y también dos las agustinas, Santo Tomás de Villanueva y el Corpus Christi. Y uno las Comendadoras de Santiago, las Jerónimas y las de San Bernardo. Además, la capital del Arzobispado contaba con cinco beaterios dedicados a la formación de las jóvenes –potencianas, melchoras, dominicas y del Santísimo–, y al recogimiento y reforma de las mujeres –las arrecogidas–. Muy inferior es el número de clausuras en otras ciudades granadinas: dos en Guadix, Santa Clara y la Purísima Concepción; dos en Baza, Santa Isabel y los Ángeles; y uno en Loja –Santa Clara–, en Alhama –San Diego–, en Motril –las Nazarenas–, y en Huéscar –la Encarnación–.

A lo largo del siglo XX se crean algunos conventos de clausura en poblaciones granadinas. Dos salen de conventos granadinos: las Carmelitas Descalzas en los Ogjares y las Clarisas Capuchinas en Chauchina. En la década de los cuarenta se funda en Granada una nueva familia religiosa contemplativa que se extiende por otras provincias, las Esclavas del Santísimo Sacramento y María Inmaculada. Y por último, en el Cerrillo de Maracena se erige el monasterio de la Visitación, de religiosas salesas procedentes del Puerto de Santa María.

4.8. Labores subsidiarias: docencia y beneficencia

Al hablar de la Iglesia en la Granada moderna el discurso se ha limitado

muchas veces al llamado problema morisco. Ciertamente fue éste tema principal durante el Quinientos. Pero no el único, ni la labor de la institución se redujo a lo que a él concierne. En paralelo con el desarrollo global de los acontecimientos del siglo XVI y tras la definitiva expulsión en el XVII, la Iglesia estuvo presente de forma activa en la sociedad granadina moderna desde diversos campos específicos de su misión apostólica.

Como he indicado ya, a la institución eclesial se le encomendó la organización de las ciudades y las formas de vida de sus habitantes, tareas íntimamente relacionadas. Para llevarlas a cabo se la dotó generosamente –mucho más a la diócesis granadina que a la accitana, que siempre se consideró entre las más pobres de las españolas–, si bien las cargas sociales que tuvo que afrontar también fueron cuantiosas. Puestos en la balanza, los gastos superaron no pocas veces a los ingresos. No en vano las labores subsidiarias de la Iglesia abarcaron los más diversos campos: la enseñanza, la sanidad, la beneficencia, etc. Para colmo, en aquel tiempo y lugar se dieron cita todo tipo de calamidades y miserias, pobreza, epidemias, hambre, terremotos. Ante panorama tan desolador, la Iglesia movió a sus miembros pudientes fomentando toda una serie de acciones caritativas, nacidas tanto del convencimiento como del deseo de tranquilizar la conciencia. Estas iniciativas, visibles o discretas, contribuyeron sin duda a paliar graves deficiencias sociales, auxiliando a pobres vergonzantes y a presos, redimiendo cautivos, ayudando a viudas, o dotando a doncellas sin recursos. Labor subsidiaria ésta que realizó la Iglesia en ausencia de las funciones que en la actualidad corresponden al Estado.

4.9. La enseñanza: seminarios, colegios y universidad

La enseñanza fue una de las principales funciones sociales de las que se responsabilizó la Iglesia durante la Edad Moderna. El primer centro de formación que se creó en Granada a raíz de la conquista fue un *seminario* para la formación del clero. Un organismo pionero en este tipo de instituciones, debido a la iniciativa del arzobispo Talavera. En 1526, con motivo de la visita de Carlos V, se pone sobre la mesa el gran problema del Reino, la falta de integración de los moriscos y su convivencia cada vez más problemática con la comunidad cristiano vieja. Reunida con tal motivo una Junta en la Capilla Real, se decidió, entre otras medidas, la fundación de varios centros de enseñanza a distintos niveles y el relanzamiento de los ya existentes, tareas que se encomiendan a “eclesiásticos reformadores”. Estos estudios se añaden a los de latín que ya existían en la Catedral desde su erección, la “Cátedra de Gramática Latina”, y a la labor del teólogo y canonista que enseñaba en la Capilla Real. Por Bula del 14 de junio de 1531, el papa Clemente VII concedió a este Estudio General el rango de *Universidad* con iguales prerrogativas y privilegios que las de París, Bolonia, Salamanca y Alcalá, nombrando protector de la misma al Arzobispo de Granada.

También se encarga al prelado la creación de otros *dos colegios*. Se reorganiza el Colegio Eclesiástico, y van surgiendo el de Santa Cruz de la Fe, el Imperial colegio de San Miguel y el de Santa Catalina para formación de teólogos. A mediados de siglo, aún en vida de san Ignacio de Loyola, llegan los jesuitas a Granada y, siguiendo el espíritu de las primeras fundaciones, crean el Colegio de San Pablo en 1654. Dos años después, compran una casa en el Albaicín para formación de los moriscos. Y en 1599, fundan en Guadix el Colegio de San Torcuato.

Entre las aportaciones más originales de las iglesias de Granada, en las que serán pioneras, son los centros de formación para los aspirantes al sacerdocio, una de las más importantes novedades de la reforma católica frente a las críticas protestantes que, no sin motivo, atacaban la incultura y falta de conocimiento de las ciencias teológicas de los sacerdotes. Pues bien, en esta línea y siguiendo los consejos de San Juan de Ávila –que a la sazón preparaba sus memoriales para el Concilio de Trento–, el arzobispo don Pedro Guerrero creó y redactó las Constituciones del Real Colegio Eclesiástico. Así nacerá en 1565 el Seminario Conciliar de San Cecilio, uno de los primeros de la Europa postridentina; y el 27 de febrero de 1584 el cabildo catedralicio de Guadix funda un Seminario Conciliar para formar sacerdotes. Ambos centros serían medios eficaces para preparar a los agentes de la pastoral contrarreformista en nuestras tierras. Ya a comienzos del Seiscientos se fundó otro seminario en Baza, el de la Inmaculada Concepción, que funcionó hasta que la colegiata fue suprimida en 1851.

Esta reseña sobre el papel desempeñado por la Iglesia granadina en la docencia no estaría completa sin una referencia al papel del Sacromonte. En sus orígenes fue un seminario postridentino que tenía como misión formar sacerdotes que mantuvieran el culto solemne en la Abadía y que, a su vez, engrosaran las filas capitulares con hombres de auténtica vocación sacromontana. En 1621 una bula de Gregorio XV concede a los estudiantes de filosofía y teología de este seminario el privilegio de que se les reconozcan los grados allí obtenidos en cualquier Universidad del Reino. En 1752 el cabildo solicita al Papa ampliar este privilegio a los estudios de Derecho, y fundar dos nuevas cátedras de Historia de la Iglesia y de Lenguas orientales. Con esta concesión de Benedicto XIV, el Sacromonte de Granada se convierte en el centro de estudios superiores privado más antiguo de España, que formaría obispos, políticos e intelectuales tanto a la Península como a América Latina y Filipinas. Luego llegó la decadencia: la crisis del XIX le privó de su carácter universitario, convirtiéndolo en un centro de enseñanza secundaria, que cerraría definitivamente sus puertas en la década de los años sesenta del siglo XX.

4.10. La beneficencia: sanidad y trabajo asistencial

Durante todo el Antiguo Régimen la labor asistencial y benéfica también recayó casi exclusivamente sobre la Iglesia. Granada no va a ser una excepción: los hospitales que se fundan en los primeros años que siguen a la conquista están estrechamente vinculados a la Iglesia, por estar estipulado su mantenimiento de los diezmos eclesiásticos.

Granada, por ser la población más grande, contó con varias fundaciones hospitalarias, dependientes todas ellas de la Iglesia. El centro más antiguo lo mandó construir la Reina Católica en 1504, el Hospital Real para curar y hospedar a enfermos pobres y peregrinos, incorporándosele después otro fundado años antes en la Alhambra y la casa de los locos construida por orden de Carlos V. El hospital de Caridad y Refugio para enfermos pobres e indigentes también data de comienzos del XVI; a él se unió en 1523 la Hermandad sacerdotal de San Pedro Ad Víncula para socorro de presos. En el sitio de Santa Fe tuvo su origen el hospital del Corpus Christi para soldados. Fray Hernando de Talavera fundó otro hospital cerca de la parroquia de Santa Ana, de la que recibió el nombre, aunque también se le conocía por hospital de la Encarnación o del Arzobispo. Los Reyes Católicos crearon el hospital de San Lázaro, construido en 1498 y dedicado al cuidado de enfermos de lepra. También se edificaron otros hospitales en las capitales principales de la diócesis: Almuñécar, Loja, Moclín, Montefrío, etc.

Pero al hablar de fundaciones hospitalarias en Granada es obligada la referencia a una persona y a toda una institución nacida a su sombra: *San Juan de Dios y la Orden Hospitalaria*, cuya influencia trasciende los límites locales para hacerse universal. Su primera casa la fundada en 1537 en la calle Lucena, con el nombre de *Casa de los pobres*; de allí pasa a la cuesta de Gomérez para instalarse en 1522, dos años después de muerto el Santo, en el emplazamiento donde tuvo su origen la Orden Hospitalaria. Entre sus aportaciones a la medicina se cuenta la intuición de san Juan de Dios de separar a los pacientes según sus enfermedades. Su obra es, sin ninguna duda, una de las mejores y más universales aportaciones de la iglesia granadina. Desde su fundación, la misión de los llamados hermanos de la capacha no se limitó al campo de la sanidad: su presencia se dejaba sentir entre los pobres, harapientos y desvalidos de todo tipo. La atención a las mujeres públicas fue también objeto de la misión de la Iglesia. La Congregación del Espíritu Santo primero y, más tarde, el beaterio de las Arrecogidas tenía éste entre sus fines principales.

Varias son las instituciones sanitarias y benéficas del obispado de Guadix. La más importante, el hospital de la Caridad, fundado en 1492 bajo el patronazgo de los obispos y el cabildo. Un año después se crean en Baza el hos-

pital de San Sebastián y el del Apóstol Santiago y, en 1543, el de la Trinidad. El Hospicio Real o casa de misericordia de Guadix se fundaría más tarde, a comienzos del siglo XIX. Huéscar y Fiñana también contaron con centros sanitarios dependientes de la Iglesia

5. Hacia la Edad Contemporánea

A finales del siglo XVIII se operan cambios sustanciales en la marcha de la Iglesia granadina, afectada desde sus cimientos por los acontecimientos políticos y sociales que acompañan la caída del Antiguo Régimen. Sin olvidar que la progresiva labor desamortizadora de los nuevos gobiernos va a transformar el aspecto exterior de las poblaciones granadinas y, sobre todo, la estructura que articulaba la Iglesia en aquel tiempo y lugar.

5.1. Crisis y resurgir de la Iglesia granadina

Los cambios afectarán sobre todo al clero regular, sin duda el más importante en estas tierras. El proceso se inicia con la expulsión de la Compañía de Jesús, que contaba con varias casas y colegios en distintas poblaciones granadinas, entre la que destacaba el Colegio de San Pablo de Granada, con su Facultad de Teología. La desamortización de Godoy, de finales del XVIII, también se dejó sentir, pero serán las del siglo siguiente las que más influirán en el cambio de rumbo: las del Trienio Liberal y las juntas liberales; las de Mendizábal y Espartero; las del Bienio Progresista y las del Sexenio Revolucionario. Con consecuencias fundamentales: la supresión de la mayoría de los monasterios y conventos religiosos, la remodelación de las parroquias, y sobre todo, el detrimento de una importante parte de la estructura eclesiástica y la consiguiente pérdida de presencia e influencia en la trama social. Las monjas de clausura, tras no pocas vicisitudes, volvieron por lo general a sus conventos o se realojaron en otros desamortizados ya abandonados por los religiosos. Éstos, mucho más numerosos, fueron más difícilmente reconvertibles: algunos se incorporaron al clero secular, si bien la mayoría corrió diversa suerte.

Fueron, sin duda, años difíciles. Lo corrobora la Encíclica que en 1842 publica el Papa Gregorio XVI sobre los padecimientos de la Iglesia en España. Este mismo año se reducen las parroquias granadinas por Real Decreto. Reflejo de ese cambio radical fue un acontecimiento que tuvo lugar en el Sexenio Revolucionario, época en la que el problema religioso fue el más conflictivo. El 11 de febrero de 1873 se instaura la I República, y al poco tiempo Granada se proclama Cantón independiente. El comité de salud pública se reúne el 21 de julio y promulga la Constitución del Cantón federal, todo un programa político que tiene como objetivo la separación total de la Iglesia y el Estado. El Arzobispo estuvo detenido durante unas horas; se prohibió todo culto externo; se ordenó la demolición de todas las iglesias y la fundición de sus campanas para acuñar

monedas con el bronce resultante; además, el “ciudadano arzobispo” debía pagar el derribo de las iglesias. No deja de ser un hecho aislado y anecdótico, pero nos ayuda a comprender la nueva situación de la Iglesia y los cambios radicales que se están produciendo en pocos años.

El anticlericalismo dominante se dejó sentir. Y dejó también su huella en el seno del propio clero: el bajo, habitualmente dedicado a las tareas parroquiales de la ciudad y, en especial, el de las zonas rurales, se sentía más identificado con el pueblo que con la jerarquía. No es raro, por tanto, que algunos sacerdotes fueran reprendidos por sus superiores por predicar en el púlpito algo más que el Evangelio y exponer a los fieles los verdaderos problemas sociales que afectaban al común de los mortales. Tampoco faltaron clérigos aliados con los movimientos liberales: el tío sacerdote de Mariana Pineda es un buen ejemplo de cura encarcelado por sus ideas. Y su sobrina, mujer religiosa donde las haya, la heroína de la libertad, fue defendida por los eclesiásticos, que no descansaron hasta darle cristiana sepultura en la cripta catedralicia donde se entierran los miembros del cabildo metropolitano.

Estas complejas circunstancias no significaron en absoluto, como sucedió en Francia, una descristianización radical de la sociedad, que en su gran mayoría seguía sintiéndose católica. Pero también es cierto que, pese a que muchas de las manifestaciones de la religiosidad popular siguieron vivas, sí decayeron ciertas prácticas, en concreto la misa dominical, que dejó de ser frecuentada por destacados sectores de la juventud. En este sentido es elocuente el relato que nos dejó un liberal en la revista *Alhambra* en 1841. Según él, los asistentes habituales a la misa de los domingos eran los viejos, los niños y el pueblo, los que no han alcanzado la ilustración de nuestros días, mientras que los jóvenes consideraban esta práctica “de mal género”.

Pero no fueron sólo los problemas externos los que afectaron negativamente a la Iglesia: su situación interna, por lo general, tampoco era nada positiva. Se vivía en un estado de mortecino aletargamiento, con falta de ilusiones, entusiasmo y liderazgo. La división, sin duda el gran mal de la Iglesia granadina de todos los tiempos, se hacía patente ante el pueblo. En plena revolución de 1854 tiene lugar una huelga de coadjutores descontentos con el trato que recibían.

5.2. *Crece la atención social y asistencial hacia los más desfavorecidos*

A comienzos de la década de 1870, coincidiendo con la subida al solio pontificio de León XIII, la Iglesia granadina renueva su presencia en iniciativas sociales y asistenciales que le devuelven parte de su antiguo prestigio entre las clases menos favorecidas. Ya en la década de los cincuenta y sesenta se crean en Granada colegios para niños y escuelas dominicales, y se inicia el progresivo desembarco de congregaciones dedicadas a la enseñanza, sanidad y cuidado de

ancianos, como las Hijas de la Caridad, los Escolapios o las Hermanitas de los pobres.

A partir de aquí comienza una fecunda y renovada labor, presente en aquellos lugares donde las carencias sociales eran más patentes. Entre finales del siglo XIX y comienzos del XX nacen en estas Iglesias importantes instituciones religiosas dedicadas a la enseñanza y la atención a los necesitados. Además, algunas de las antiguas órdenes de religiosos exclaustrados comienzan de nuevo a abrir casa en la ciudad, dedicándose ahora principalmente a la enseñanza y a tareas pastorales.

Coinciden estos años con la extensión por todo el territorio nacional del movimiento obrero, nacido de la nueva conciencia y preocupación por los graves problemas sociales. La nueva doctrina social de la encíclica *Rerum novarum*, de 1891, también se hizo aquí patente, con la creación de los Círculos católicos de obreros, primero en Guadix en 1895, y después Granada en 1902; se definían como instituciones de carácter profesional a las que acudían obreros católicos divididos en gremios, y en las que funcionaba una especie de caja de ahorro y de socorro mutuo. No faltaron en este sentido iniciativas sociales propiciadas por algunos párrocos, como fue el caso del sindicato agrario católico de Dúrcal.

5.3. *De las persecuciones a la Iglesia actual*

Durante la II República, las violentas relaciones de la Iglesia con el Estado se dejan sentir en temas como las medidas contra las órdenes religiosas, la supresión de la Compañía de Jesús, el laicismo en la enseñanza, el ataque a la concepción religiosa del matrimonio y la familia, la Ley de congregaciones religiosas, etc. Pero más duro fue, sin duda, el estallido de la Guerra Civil. Las crueldades de cualquier guerra se acentuaban por ser hermanos quienes combatían; las trincheras dividieron en dos bandos las diócesis de Granada y Guadix y, sobre todo, partieron en dos el corazón de sus gentes. También hay que señalar las destrucciones del Patrimonio cultural cristiano en iglesias y conventos, signo de la ignorancia y de la incuria, acontecimiento que no tiene ninguna justificación por atentar contra la cultura de los pueblos y la memoria de los antepasados, los de uno y otro bando. Pero si injustificable fue la quema de conventos, iglesias, imágenes, archivos y bibliotecas, fue sin duda una sinrazón mayor el asesinato y las muertes de personas por profesar ideas o credos. Los fundamentalismos ideológicos, sean religiosos o laicos, siempre son injustos y reprobables, y mucho más en nuestro tiempo. Varios fueron los mártires por confesar su fe. Pero las verdaderas víctimas no fueron las instituciones eclesiásticas granadinas o accitanas, sino las gentes de estas tierras, fueran republicanos o nacionales.

Las décadas que sucedieron a la guerra estuvieron marcadas por el nacionalcatolicismo. La nueva alianza de la Iglesia con la autoridad determinó

unas formas de vida estereotipadas que dejaban poco espacio a la creatividad personal. Como en otros tiempos, hubo cierta "disidencia": algunos sectores del clero intentaron buscar caminos de reforma y renovación dentro de la misma institución; pero los radicalismos en ambos sentidos y los personalismos hicieron que estos nuevos cauces que se buscaban "tirando de las tapias" de los recintos eclesiales y acercándose a las gentes no prosperaran. Hubo que esperar unos años para iniciar nuevos caminos más acordes con los signos de los tiempos. Dos son los acontecimientos que marcan la situación de las Iglesias granadinas, como de la mayoría de las del ámbito español: la celebración del Concilio Vaticano II y la nueva situación de la Iglesia en el nuevo estado democrático español nacido de la Constitución de 1978. Por primera vez, se puede hablar en España de convivencia pacífica desde el respeto de las libertades individuales, tanto de los creyentes de cualquier religión como de los no creyentes. En este sentido, las Iglesias de Granada y Guadix trabajan a día de hoy buscando respuestas al reto que supone la nueva evangelización que demanda la sociedad actual.

5.4. Nuevas aportaciones sociales

Una de las grandes lacras del XIX fue el analfabetismo. En las últimas décadas del siglo, en 1875, de los dieciocho millones de habitantes que tenía España doce eran analfabetos. Cinco fundaciones religiosas, de las que varias tendrán proyección incluso fuera del ámbito peninsular, nacen en Granada para dar respuesta a este acuciante problema social. Con un detalle a destacar, nada secundario además: su dedicación prioritaria a la formación de la mujer. En 1876 se establece la primera de estas congregaciones, las *Hijas de Cristo Rey*; dos años más tarde, en 1878, las *Hermanas Mercedarias de la Caridad*, que además de la educación de jóvenes se dedicaron a auxiliar a mendigos, deficientes, encarcelados, etc.; en 1880, las *Religiosas de la Presentación*; en 1896, las *Religiosas misioneras del Santísimo y de la Inmaculada*; y por último, ya en el siglo XX, la *Congregación de Santo Domingo*.

Por estos años, un eminente canónigo sacromontano y catedrático de la Universidad granadina, don Andrés Manjón, sensible ante la pobreza, marginación e incultura que laceraba a la población infantil granadina, funda en 1889 las *Escuelas del Ave María*. La afluencia masiva de niños y niñas de estratos marginales y los buenos resultados que dan sus novedosos métodos pedagógicos le llevan a crear las Escuelas de Artes y Oficios en 1897. Al poco tiempo, ante la demanda de docentes de espíritu avemariano, crea el *Seminario de Maestros* para formación del profesorado. Con planteamientos similares y cercanos en el tiempo, el sacerdote Pedro Poveda inicia una labor pedagógica en una de las zonas más pobres de Guadix, el barrio de la cuevas, donde fundó a comienzos del siglo XX las *Escuelas del Sagrado Corazón*, germen de una obra de mayor envergadura ideada para laicos y concebida para la formación integral de los sectores más

desfavorecidos de la sociedad, en especial de la juventud: la *Institución Teresiana*, aprobada por Pío XI en 1924.

Pero no serán únicamente las fundaciones nacidas en nuestra tierra las que respondan a estas demandas sociales. Desde mediados del XIX hasta casi nuestros días desembarcaron en Granada todo tipo de congregaciones y familias religiosas docentes, supliendo de esta forma el vacío existente en el campo de la enseñanza hasta que el Estado asumió estas funciones. El primer paso fue convertir en centro docente el beaterio de Santa María Egipciaca, que con el tiempo se llamaría colegio del Carmelo. Le seguirá el colegio de Calderón y el de Niñas Nobles, ambos encomendados a las Hijas de la Caridad; el Sagrado Corazón por las religiosas del mismo nombre; las Escuelas dominicales; los Escolapios, en el antiguo monasterio de los Basilius; los Hermanos Maristas; la Sagrada Familia; la Compañía de María; y un largo etc. En la segunda mitad del pasado siglo se fundan los Hermanos Obreros de María, y se crean el Patronato San Juan de Ávila y la Institución benéfico-docente Juan XXIII, declarada de interés social.

Muy distinto es el caso de la enseñanza universitaria. Desde finales del XVIII y comienzos del XIX varios planes de estudios y otras tantas legislaciones habían suprimido paulatinamente la presencia institucional de la iglesia en la Universidad. Tan sólo permanecía la relación por medio del Colegio Mayor San Bartolomé y Santiago. A mediados del siglo XX varias congregaciones religiosas crearon nuevos colegios y residencias universitarias. Pero, sin duda, el acontecimiento más significativo en este sentido es el decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Roma, del 3 de diciembre de 1939, por el que se concedía al Estudio de Teología de los jesuitas, vueltos a Granada ese mismo año, el rango de Facultad de Teología. Ampliando, a petición del arzobispo Parrado, la concesión de grados académicos a los alumnos de la Provincia Eclesiástica de Granada. De esta forma, la nueva Facultad tomó el testigo de la que también fundaron los jesuitas en el siglo XVI, y que impartió su docencia hasta la expulsión de la Compañía en 1767. En la actualidad, esta institución universitaria de la Compañía de Jesús dependiente de la Santa Sede –única existente en la mitad sur peninsular–, ejerce sus servicios en el ámbito geográfico andaluz; tiene agregado el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, y afiliados los del Almería, Cádiz, Ceuta, Jaén y Málaga. Además cuenta con un Instituto Superior de Ciencias Religiosas que concede grados académicos, y con otros cuatro centros universitarios: los de Estudios Postridentinos, Estudios de Tradiciones Religiosas Andaluzas, Investigación sobre Relaciones Interreligiosas, y el de Estudios de Historia del Cristianismo y de su Patrimonio Cultural.

6. Obispos, sínodos y concilios

En el Códice Emilianense de la Biblioteca del Escorial existe una lista de los obispos de Granada, Sevilla y Toledo, listado que se puede constatar como cierto cotejándolo con otros documentos, y gracias al cual conocemos con gran certeza histórica los nombres de los 62 primeros obispos de la iglesia de Iliberri, la antigua Granada. Conocemos algunos de los obispos de las otras diócesis existentes en la provincia durante la antigüedad –Baza, Guadix y Salobreña–, gracias a su participación en los Concilios hispano-romanos y visigodos.

Durante el dominio musulmán se extinguen las iglesias granadinas en el siglo XII y desaparecen, lógicamente, los obispos residentes, si bien se conservan los títulos. Conocemos los nombres de algunos de estos obispos del siglo XV, los predecesores de los que nombraron los Reyes Católicos. Desde los comienzos de la nueva etapa de las diócesis hasta nuestros días, Granada ha contado con cuarenta y cuatro arzobispos titulares –tres de ellos cardenales–, dos arzobispos coadjutores y cinco obispos auxiliares, y Guadix con cincuenta y dos obispos titulares, además de cuatro que fueron nombrados pero que por diversas causas no llegaron a tomar posesión. Granada ha sido por lo general diócesis de término, aunque algunos arzobispos fueron trasladados a sedes de mayor importancia. Guadix, por el contrario, ha sido siempre diócesis de inicio o paso. Durante la Edad Moderna varios obispos de las diócesis granadinas destacaron en distintos facetas de la vida eclesial y social españolas.

Como piezas claves en la marcha y organización de las iglesias diocesanas los obispos han convocado sínodos y concilios provinciales y locales en orden a la organización de sus comunidades, o bien han participado en reuniones similares fuera de sus diócesis de carácter universal. Según indicamos al hablar de los orígenes de las iglesias en la Granada antigua, el primer concilio que se celebró en Granada, hacia el 302, fue el de Iliberri o de Elvira. Consta también, y así lo hemos dicho, la asistencia de obispos de las diócesis de Baza, Granada y Guadix a varios concilios visigóticos e hispano-romanos celebrados la mayoría en Toledo y algunos en Sevilla.

Varias son las reuniones conciliares que se han celebrado en la nueva etapa de las iglesias granadinas. En todas las del siglo XVI está presente la cuestión morisca, aunque con diversos grados de intensidad. Se ha hablado de un supuesto concilio en la Granada de 1541; en realidad, fue convocado por el arzobispo Ávalos, pero nunca llegó a celebrarse. Dos fueron las primeras reuniones sinodales de Granada que, con suerte dispar, abordaron directamente el tema de los moriscos. La primera es el *Sínodo de Guadix* de 1554 y su artífice principal el obispo Martín Pérez de Ayala, unos de los grandes eclesiásticos. Planteado como un nuevo conjunto de medidas represoras, su importancia estriba en presentar-

nos un corpus completo de todas las disposiciones dadas hasta entonces sobre el tema, encaminadas todas ellas a la plena asimilación de los moriscos al cristianismo y a la cultura castellana, las dos caras de una misma moneda. Muy similar en los planteamientos y en las circunstancias fue el *Concilio provincial de Granada de 1565*, convocado por Don Pedro Guerrero, uno de los grandes padres conciliares y teólogos de Trento. A diferencia del anterior, éste tuvo menos repercusión por impedir el cabildo catedralicio su publicación. En 1572, se celebró otro *Sínodo Diocesano* en Granada, y, en 1622, el *Sínodo de Guadix*. Tendremos que esperar al siglo XX para que se celebraran otras tantas reuniones sinodales. Tres en la diócesis de Granada: en 1945, el II Concilio Provincial de Granada; en 1952, el II Sínodo Diocesano; y, en 1990, el III Sínodo Diocesano. En Guadix se reunió una Asamblea Diocesana en 1989. También han participado los obispos granadinos en los tres últimos concilios de carácter universal más importantes y conocidos: el de Trento, el Vaticano I y el Vaticano II.

7. *El patrimonio cultural cristiano de Granada*

Las casi bimilenarias iglesias de Granada, unas de las más antiguas del occidente cristiano y de las primeras en ser fundadas en el territorio peninsular, han generado a lo largo de los siglos un abundante, rico y variado patrimonio cultural. La simple enumeración general del conjunto o conjuntos que integran el Patrimonio cultural cristiano granadino da una idea de su importancia histórica y social. Se ha ido generando a través del tiempo “para el desarrollo del culto divino, el servicio pastoral del pueblo y la organización de la vida comunitaria”.

La Iglesia, como tal institución, es la que durante más tiempo ha permanecido por medio de sus miembros presente casi ininterrumpidamente en estos pueblos y ciudades. Este hecho le confiere un lugar importante, clave diría yo, en nuestra historia y en la configuración del carácter y la mentalidad de los granadinos, creyentes o no, que han nacido y crecido, sobre todo a partir de la Edad Moderna, en un ámbito de influencia cultural cristiano. De ahí que, el singular, variado y cuantioso patrimonio cultural cristiano, presente en todos y cada uno de nuestras ciudades y pueblos, es el mejor testimonio de la huella e influencia de la Iglesia en Granada. Pocas provincias pueden alardear de un Patrimonio tan importante como el de las iglesias granadinas. Varias son las áreas en que se puede agrupar:

a) *El Patrimonio arqueológico* granadino tiene una dimensión supraprovincial. Las actas del Concilio de Elvira o de Granada, las más antiguas que se conservan de los concilios de la Iglesia universal. En la misma línea, los tratados de San Gregorio de Elvira, escritor y santo padre de la Iglesia, o, más tardío, el Calendario del también obispo Recemundo, embajador de Abderrahman III ante

el emperador Otón I. Además, las inscripciones epigráficas, ladrillos decorados, etc. y demás objetos hallados en distintas excavaciones arqueológicas nos hablan, a pesar de desconocer aún mucho y haberse destruido otro tanto, de la presencia de la iglesia en estas tierras desde casi los orígenes del cristianismo.

b) *El Patrimonio arquitectónico* lo integran las edificaciones, templos por lo general aunque no exclusivamente. Son signos y emblemas de nuestras ciudades y pueblos. El gótico tardío será el primero que se implanta en estas iglesias, con construcciones tan significativas para los Reinos hispanos como la Capilla Real. Con la visita imperial de 1526, Granada se convirtió en la capital de Europa y en centro de la cultura humanista, de la que es singularísimo exponente la catedral de Granada, el templo más suntuoso del renacimiento español y uno de los más destacados en su estilo y arte de la cultura occidental, que dejará sentir sus influencias en el Nuevo Mundo. Sin olvidar otras importantes construcciones entre las que sobresale la catedral de Guadix, el monasterio de San Jerónimo, etc. La cultura islámica, presente por medio de los moriscos, hará de los templos y conventos mudéjares granadinos uno de sus más peculiares, exportándose modelos a las Américas. Y no menos sería el barroco que convierten nuestras iglesias parroquiales, nuestros santuarios, camarines y ermitas, etc. en reflejo de este modo de vida que estructura el urbanismo de los pueblos y ciudades granadinos. No faltan los buenos ejemplos del neoclásico, el arte academicista e ilustrado, en templos y retablos.

Además, Granada tiene todos los modelos de los distintos tipos de templos: dos conjuntos catedralicios –Granada y Guadix–, tres colegiales –Santa Fe, Baza y Huéscar–, incontables parroquias, monasterios, conventos, santuarios, ermitas, cementerios, etc. Todas las poblaciones cuentan por lo menos con una iglesia. Éstas configuran el urbanismo en la mayoría de los casos. Sirva como ejemplo el caso de la capital: antes de las desamortizaciones, para una población aproximada de cincuenta mil personas, contaba con más de setenta iglesias abiertas al culto.

c) *El Patrimonio monumental mueble* lo integran los objetos más numerosos y variados, como los retablos, las imágenes, la orfebrería y los ornamentos, los muebles, y demás objetos nacidos para las celebraciones del culto, la formación cristiana y la devoción de los creyentes. Constituye el apartado más numeroso, admirado y conocido, en el que destacan con luz propia las *representaciones iconográficas ya sean esculpidas o pintadas*, tanto por su calidad y cantidad, como por la estima de que son objeto por el pueblo. La presencia en la Granada moderna de excelentes artistas ha dado lugar a una personal tipología iconográfica en los distintos estilos y temas. Las iconografías nacidas del arte y de la religiosidad granadinas tienen un sello distintivo y un destacado lugar en la historia del arte y de la espiritualidad cristianas. Unidos el clasicismo renacentista y la emotivi-

dad barroca, puestos al servicio de una sensibilidad y unas formas concretas de vida, han dado lugar a unas tipologías iconográficas, expresión plástica de las creencias granadinas. Las Encarnaciones, las Vírgenes con el Niño, las Sagradas Familias, los Ecce Homos, Nazarenos, Cristos de Paciencia, Crucificados, etc. son el resultado de una conjunción de circunstancias y sensibilidades. También, la iconografía de la Inmaculada debe mucho al arte y religiosidad de estas iglesias. Sin olvidar la iconografía granadina por antonomasia, la Virgen de las Angustias, que crea una advocación y transforma, dando nuevos contenidos, un tema habitual del arte.

No menos importantes son los otros elementos que integran esta apartado: orfebrería, bordados y textiles, mobiliario, etc. En *orfebrería* destacan los objetos dedicados al culto eucarístico, por la especial devoción de este pueblo a este sacramento. Sirvan como ejemplo las custodias procesionales de Granada y de Huéscar, por su valoración en la religiosidad popular, en la historia y en el arte.

d) *Patrimonio documental y bibliográfico*. La Granada moderna es rica en historia y los archivos eclesiásticos son sus principales fuentes documentales, la memoria de nuestro pasado. Cuando no había censos, ni el Estado se preocupaba por dejar escritas noticias sobre la población, las parroquias con sus partidas de bautismo, matrimonio y defunción daban testimonio fehaciente de la situación de los habitantes de cada pueblo y ciudad. Los informes de las visitas pastorales, que describían el estado de las gentes, sus formas de vida, sus carencias, enfermedades, etc. Además, cada orden religiosa tenía la obligación de redactar las crónicas de sus monasterios y conventos, y Granada, ciudad donde estaban representadas todas las órdenes y congregaciones religiosas, es lógicamente copiosa en este tipo de fuentes documentales. A pesar de la destrucción de todo tipo de documentos a lo largo de los dos últimos siglos, Granada tiene aún los archivos de las dos Catedrales, los de la Capilla Real, la Abadía del Sacromonte, múltiples parroquias, monasterios y conventos, etc.

En relación al Patrimonio bibliográfico, aún podemos afirmar que contamos con bibliotecas importantes, tanto por su calidad específica como por el número de volúmenes que atesoran. En su conjunto, las bibliotecas eclesiásticas granadinas constituyen uno de los más importantes fondos bibliográficos de ciencias religiosas y de humanidades de la Edad Moderna. Una vez más hemos de destacar la selecta biblioteca del Sacromonte, las de los obispados y seminarios de Granada y Guadix. Y sobre todo, a pesar de haber pasado todos los libros de la antiguo colegio de los jesuitas a la universidad, la biblioteca actual de la Facultad de Teología es, en su género, una de las más significativas. Alrededor de cuatrocientos mil volúmenes, más de mil doscientas revistas actualizadas y unas seis mil antiguas de toda clase de materias forman la biblioteca con mayor número de volúmenes de Andalucía.

e) *El Patrimonio musical* es importante por la calidad de los archivos musicales y de los instrumentos y por su riqueza cultural y lo destacado de sus músicos. La iglesia cuidaba la música como elemento esencial de las celebraciones litúrgicas. Cada cabildo, y recordemos que Granada tenía cuatro, tenía un maestro de capilla que, aparte de cuidar con el organista del coro y la música litúrgica, tenía la obligación de componer cierto número de obras cada año. La tradición de estos maestros es destacada en las iglesias granadinas. Hasta nuestros días ha llegado esta tradición encarnada en personas de la talla musical de Don Valentín Ruiz Aznar o Don Juan Alfonso García en Granada, y Don Carlos Ros González creador del Coro de los Niños Cantores de la catedral de Guadix. Durante la época moderna la mayoría de las órdenes religiosas contaban también con músicos, compositores e intérpretes. Todos los templos contaban con órganos. Aún hoy, gran parte de los profesionales de esta materia se han formado o están influidos por músicos formados en los círculos eclesiásticos.

f) *Patrimonio etnológico*. Forman parte de este grupo el conjunto de costumbres religiosas o religiosidad popular, en las que se integran desde edificios y espacios, pasando por imágenes, artes decorativas, cantos, romerías, ritos, danzas, representaciones escénicas, y un largo etc., que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo. Esta religiosidad, vivida en paralelo a la oficial, es una forma de sentir personal y colectivamente la religión, no como normas impuestas por la doctrina, el dogma o las celebraciones oficiales de la liturgia de la Iglesia, sino como formas concretas de vida religiosa nacidas y experimentadas desde el sentimiento y la emoción interior, e influidas en gran parte por la fruición estética experimentada por los sentidos. Es un fenómeno, por lo general, de masas, dirigido a los sentimientos que conmueven y conducen a la relación interpersonal entre el fiel y Dios, sin influencia alguna de las mediaciones oficiales y jerárquicas.

Y si, según hemos indicado, las demás áreas que integran el Patrimonio cristiano granadino presentan sus peculiaridades. No son menos la singularidad y los elementos distintivos de la religiosidad popular, fundamentada sobre los sentimientos y las emociones religiosas. En el fondo de este complejo fenómeno se encuentra el condicionante histórico locativo-temporal. A diferencia de lo que sucede en otras provincias andaluzas, que iniciaron su nueva andadura cristiana en pleno auge de los movimientos gremiales medievales, Granada se incorpora de nuevo a la Iglesia al inicio del renacimiento europeo marcado por el individualismo y la supervaloración del hombre como ente independiente. Además, el problema morisco que dominó el Seiscientos, el siglo de la organización de estas diócesis, influyó decisivamente en la acentuación del individualismo, en el recelo y desconfianza del vecino. Frente al espíritu fraterno que hizo florecer una religiosidad popular colectiva, expansiva, espontánea, sin inhibicio-

nes en los antiguos reinos de la Andalucía del Guadalquivir, la religiosidad popular granadina se caracteriza por el espíritu individualista, poco dado a exteriorizar sus sentimientos y emociones, receloso y con miedo al ridículo y con expresiones contenidas que nacen de lo interior. Sin olvidar el condicionante geográfico montañoso, que predomina en la provincia y determina en parte un carácter introvertido e interiorizante, lo contrario a la geografía llana y expansiva del valle del Guadalquivir.

En este sentido, son suficientemente elocuentes las manifestaciones religiosas de la Semana Santa, unas de las más representativas de la religiosidad popular. La celebraciones pasionales granadinas revisten formas muy distintas y variadas según los lugares y tradiciones: Almuñécar, Loja, Motril, el Padul, Huéscar, Baza, Granada, Guadix, etc. Pero en todas ellas podemos apreciar una tendencia general a la interiorización y emoción interior que las diferencia de las de otras provincias andaluzas. Así, la Semana Santa sevillana tiene su origen en las asociaciones gremiales medievales de carácter eminentemente colectivo, fraterno y festivo, mientras que la granadina nació de las cofradías de la Sangre instauradas a raíz de la reconquista con un sentido penitencial y un carácter más individualista. Con la reforma auspiciada por el Concilio de Trento se impone el carácter participativo populista, que prende rápidamente en aquellos lugares de tradiciones corporativas colectivistas, pero que arraigan con mayor dificultad y de forma distinta en las iglesias granadinas. Las crisis internas y ambientales de finales del XVIII influyen negativamente en las distintas corporaciones cofrades, que no vuelven a renacer, aunque de forma distinta, hasta las primeras décadas del siglo XX y a partir de los años cuarenta. En las últimas décadas del citado siglo este tipo de agrupaciones y sus correspondientes manifestaciones externas están experimentando un notable incremento, no exento de problemas, teniendo como modelos estéticos y organizativos las hermandades cofrades sevillanas en sus expresiones externas, pero faltando la centenaria tradición corporativa y colectivista de éstas, que hunden sus raíces en los barrios y parroquias de las que son los verdaderos agentes de la acción caritativa y pastoral.

También podemos aplicar estos parámetros a otras manifestaciones de la religiosidad popular granadina, como pueden ser sus santuarios y de peregrinación. Los más numerosos son los dedicados a la Virgen en sus advocaciones del Rosario, Cabeza, Espino, Martirio, Inmaculada, Nieves, peculiar por la vinculación de varias poblaciones con Sierra Nevada, etc. Menos se dedican a santos aunque no faltan, como es el caso de las Santas Alodía y Nunilón. Con todo, los centros de la religiosidad granadina y donde mejor se aprecia lo distintivo y peculiar de la misma son fundamentalmente tres: el Corpus Christi, la Virgen de las Angustias y San Juan de Dios.

7.1. Patrimonio humano

Con todo, el patrimonio más importante de la Iglesia en Granada es su gente. Conocemos varios nombres de personas que han destacado en la Iglesia y la cultura occidental. La mayoría permanece en el anonimato, pero por la significación de los más conocidos podemos deducir la importancia de la mayoría anónima.

San Gregorio Bético es el personaje por antonomasia de la antigüedad, y Recemundo el del período medieval junto a fray Juan de Cetina y a fray Pedro de Dueñas. A partir de la Edad Moderna la nómina se hace interminable. Entre los obispos, fray Hernando de Talavera y fray García de Quijada organizan las iglesias y sus ciudades y pueblos; Gaspar de Ávalos funda la Universidad; Don Pedro Guerrero y Pérez de Ayala destacan por su activa participación en Trento; y Don Pedro de Castro erige la Abadía del Sacromonte, etc. Entre los naturales de estos reinos, no cabe duda que sobresalen por sus obras el dominico fray Luis de Granada y el jesuita Francisco Suárez. También contó el Quinientos granadino con moralistas de fama universal, el P. Tomás Sánchez, S.J.; muestra de la popularidad de que ya gozaba en vida es el dicho popular que rezaba así: "Lo que Sánchez no sabe del matrimonio, no lo sabe ni el demonio". También durante sus estancias en Granada realizó un destacado quehacer pastoral San Juan de Ávila. San Juan de la Cruz viviría aquí "el período más rico de su vida"; aquí escribe sus obras más importantes, consideradas como escritos cumbres en la poesía y en la mística cristiana universal, como *La Subida del Monte Carmelo*, el *Cántico espiritual*, y la *Llama de amor viva*. A finales del siglo XVII nacen Juan de Alcober en Granada y el Pedro Serrano en Huéneja; ingresan y estudian en el Convento granadino de Santa Cruz la Real y trabajan como misioneros en China donde sufren cruento martirio a mediados del XVIII. Canonizados el 1 de octubre de 2000, serán los dos primeros santos nacidos en estas tierras.

Granada cuenta además con una numerosa nómina de fundadores de congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza y promoción de la mujer a finales del XIX y comienzos del XX: José Gras y Granollers e Isabel Gómez Rodríguez fundan las Hijas de Cristo Rey; Juan Nepomuceno Zegrí y Moreno, las Hermanas Mercedarias de la Caridad; Maximiano Fernández del Rincón y Teresa de la Asunción Martínez, las Religiosas de la Presentación; Don Andrés Manjón y Manjón, el Ave María; Emilia Riquelme y Zayas, las Misioneras del Santísimo Sacramento y María Inmaculada; Teresa Titos Garzón, la Congregación de Santo Domingo de Guzmán; Don Manuel Hurtado, las Siervas del Evangelio; el Hno. Carlos, los Hermanos Obreros de María.

No faltan los casos anecdóticos de hombres de fe que rompían los moldes y chocaban con la autoridad constituida. Se habían anticipado al tiempo. Por

citar algunos recordaremos a D. Diego Muñoz Torrero, nombrado obispo de Guadix en 1820 y que no llegó a tomar posesión; su activa participación en la Cortes de Cádiz y sus manifestaciones contra la censura de la prensa y contra la inquisición unidas a un talante liberal impidieron que llegaran las Bulas de Roma durante el gobierno absolutista. Algo más de un siglo después, un sacerdote adelantado a su tiempo e intelectual comprometido, D. Luis López Dóriga, Deán de la Catedral granadina –cuando este oficio era dignidad no sólo por el cargo sino por las personas que lo ocupaban, destacados por su talante personal, su valía y su coherencia de vida–, realizó una importante y comprometida labor social como presidente del Círculo de obreros católicos, que le llevó a una militancia activa en la política durante la segunda República y a ocupar un escaño en las Cortes Nacionales. Fue excomulgado y murió en su exilio mejicano recuperando la comunión con la Iglesia al final de sus días. La riqueza y variedad de carismas en la Iglesia hace que otros dos sacerdotes granadinos, los beatos Manuel Medina Olmos y Diego Ventaja Milán, consagrados obispos de Guadix y Almería murieran por confesar su fe, en 1936, junto a varios sacerdotes de sus diócesis.

Dejamos para el último lugar dos de los personajes más destacados y queridos por los granadinos: fray Leopoldo de Alpanseire y, sobre todo, San Juan de Dios. El Santo de Granada, en los difíciles momentos de pobreza, marginación y enfermedad en que vivía un importante sector de la población, fue testimonio viviente de lo que debe ser todo verdadero cristiano: combatió la miseria con la misericordia. En el apogeo de disputas teológicas entre reformadores protestantes y católicos, Juan de Dios enseñó en silencio y humildemente dónde está la verdadera reforma y revolución: en la vuelta a la quintaesencia del mensaje de Jesucristo, el amor hasta dar la vida por el prójimo. En su persona y en su obra se puede resumir todo lo positivo de estas iglesias. No en vano el anagrama de su orden, la granada coronada por la cruz, ha difundido por todas las partes del mundo donde se encuentran sus seguidores el símbolo de esta tierra.

Bibliografía

Por la amplitud del tema y la multiplicidad de estudios sobre el mismo, nos limitamos a enumerar la bibliografía general y básica, indicando en cada apartado las publicaciones que consideramos más significativas.

A) En primer lugar hacemos referencia a las historias de cada diócesis escritas en la Edad Moderna: J. ANTOLÍNEZ DE BURGOS, *Historia Eclesiástica de Granada*, Estudio y edición M. SOTOMAYOR, Granada 1996; F. BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia Eclesiástica. Principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada 1683; F. HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada. Descripción*

del Reino y Ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646, Ed. A. Marín Ocete, 2 vol., Universidad de Granada 1989; P. SUÁREZ, *Historia del Obispado de Guadix y Baza* (Madrid 1696), Nueva impresión en Madrid 1948.

B) Dejamos para un segundo lugar algunos estudios actuales generales o de aspectos concretos: AA.VV., *Historia de la Iglesia en España*, 7 vols., BAC maior 16-23, Madrid 1979; AA.VV., *Historia de Granada*, 4 vols., Editorial Don Quijote, Granada 1982; F. J. FERNÁNDEZ SEGURA, *El Obispado de Guadix Baza*, Granada 1984; ID., *El Obispado de Guadix-Baza durante el sexenio revolucionario y el reinado de Alfonso XII (1868-1885)*, Granada 1998; F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca. Estudio iconológico*, Biblioteca Teológica Granadina 24, Universidad de Granada 1989; ID., *El V Centenario y la Iglesia en Granada: XX Siglos III* (1992) 55-63; ID., *El Sacromonte de Granada y los sacromontes: mito y realidad: Proyección 44* (1997) 3-22; ID., *San Gregorio y san Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Granada 1997; ID., *La Iglesia*, en *Historia del Reino de Granada*, tomo 2, Universidad de Granada 2000, pp. 251-308; ID., *Jesucristo y el Emperador Cristiano. Catálogo de la Exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del Año Jubilar y del V Centenario del Emperador Carlos*, Granada 8 de julio al 8 de diciembre, CajaSur Córdoba 2000; ID., *Fray Hernando de Talavera, primer Alcalde de Granada: Iglesia y municipio en la Granada Moderna*, en *Granada: su transformación en el siglo XVI*, Ayuntamiento de Granada 2001, pp. 65-88; ID., *Patrimonio cultural cristiano de Granada, su dimensión universal y propuesta de futuro*, en *Seminario Europeo de Gestión de cascos históricos*, Ayuntamiento de Granada 2002; ID., *Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la teología católica: Al-Qantara XXIII* (2002) 437-477; ID., *Las teorías religiosas del poder político en la España de los Reyes Católicos*, en FRAY HERNANDO DE TALAVERA, *Oficio de la Toma de Granada*, Diputación Provincial, Granada 2003, pp. 11-42.

TRES SIGLOS DE DOCENCIA TEOLÓGICA UNIVERSITARIA

Estanislao Olivares

1. La docencia de teología en el colegio San Pablo (1559-1767)

La Facultad de Teología de Granada reconoce en sus estatutos como antecedente histórico suyo el antiguo colegio de San Pablo, actual sede de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada. Tenemos las primeras noticias de estudiantes de teología en ese colegio en 1559. Acudían a las clases de la universidad, pero tenían «conclusiones públicas» en el colegio cada ocho días. Asistían y argüían en ellas algunos doctores y maestros de la universidad; incluso en una de estas conclusiones públicas arguyó el arzobispo, D. Pedro Guerrero¹.

En 1570 se iniciaron en el colegio lecciones de teología². Leemos en una carta de cuatro años después, del 20 de enero de 1574:

«El P. Saelices, que lee a Santo Tomás, satisface bien a su ministerio, contentando a los scholares de casa que son diez, y a todos los de la universidad que le vienen a oír a casa»³.

En 1575 los escolares no jesuitas que acudían a esas lecciones eran treinta; pero en 1576, las dificultades económicas aconsejaron se dejasen las «lecciones de teología y oyentes teólogos»⁴.

De 1582 a 1591 se enseñaron en el colegio tres cursos de artes, filosofía; los «leyeron» tres grandes maestros, que luego alcanzaron merecida fama: Juan de Pineda, Diego Ruiz de Montoya y Pedro de Montes. A esos cursos de filosofía en 1586 acudían 16 alumnos jesuitas y un «mediano concurso de los de fuera», de estudiantes no jesuitas. A petición del arzobispo, D. Juan Méndez de Salvatierra, se dio orden «cómo a puerta abierta se leyese en nuestro colegio el curso de artes». «Se juntaron oyentes de fuera en gran número, mozos hábiles y

¹ Monumenta Historica S.I., *Litterae Quadrimestres* 6, 129.

² Monumenta Historica S.I., *Polanci Complementa* 2, 715.

³ Archivo Romano Societatis Iesu, *Hisp.* 120, 88.

⁴ Biblioteca de la Academia de la Historia. Madrid, vol. 9-3477/3, fol. 173.

deseosos de aprovechar, que se aprovecharon bien y lucieron después en honrosos puestos»⁵.

Sin embargo, esos cursos de artes se suspendieron en 1591, porque «poniéndose aquí el seminario de letras humanas se cortó el hilo a estos estudios mayores, por no cargar demasiado al Colegio con mucho número de nuestros Hermanos estudiantes»⁶.

Con fecha 11 de noviembre de 1608 concedió el P. Claudio Aquaviva, superior general de la Compañía de Jesús, licencia para poner estudios mayores. «Se empezó a leer un curso de artes, y se trató de leer *Theologia scholastica*, moral y positiva, y de hecho se leyó el año siguiente de 1609. Contradíjolo la universidad, informó el consejo, sacó cédula real para que el Sr. Arzobispo informase, el cual mostró gusto que no comenzásemos a leer hasta que viniese orden del Consejo». Después de algunas gestiones por parte de los superiores del Colegio ante el Sr. Arzobispo, y una vez firmada una Concordia con la Universidad, el 14 de julio de 1612, «se resolvió el colegio a dar principio a sus lecciones, y de hecho lo hizo a 14 de setiembre, y poco después un acto de toda la teología, que presidió el P. Miguel Vázquez de Padilla, lector de prima, y lo sustentó el P. Luis Guerrero con tanta presteza, modestia, cordura y agudeza, que a dicho de todos no se había visto en Granada acto de teología ni más lucido, ni más acertado, ni tan bien defendido»⁷. Desde entonces el Colegio «prosiguió leyendo pacíficamente sus lecciones de artes y teología, si bien se quitó la de moral por no poder leerse cómodamente a los de casa». Esas lecciones de moral se reanudaron en 1618⁸.

Pero aun en esos años, de 1591 a 1612, en que se suspendieron los «estudios mayores», no cesaron del todo las actividades docentes en el colegio. Desde 1567 «los estudiantes teólogos acudían a la conferencia de casos de conciencia que se tenía en la casa»⁹. En estas lecciones destacó el célebre Tomás Sánchez, autor luego de su gran obra sobre el sacramento del matrimonio; tuvo esas lecciones de casos de conciencia desde 1580 a 1597. Se interrumpieron esas lecciones en 1618, cuando se comenzó de nuevo la docencia de teología moral. Un siglo más tarde reaparecieron las lecciones de casos de conciencia en 1731 y continuaron hasta la expulsión de los jesuitas por orden de Carlos III en 1767.

Por tanto, desde la concordia con la universidad en 1612 hasta 1767, se

⁵ JUAN DE SANTIBÁÑEZ, *Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, Parte 20, libro 21, capítulo 25, número 3.

⁶ *Historia del colegio de San Pablo. Granada 1554-1765*. Biblioteca Teológica Granadina 25. Facultad de Teología. Granada 1991, 38.

⁷ *Historia del colegio de San Pablo*, 56s.

⁸ *Ibid.*, 64 y nota 47.

⁹ Archivo Romano Societatis Iesu, *Hisp.* 141, fol. 143.

tuvieron en el colegio de San Pablo lecciones de filosofía, sagrada escritura, teología escolástica y de moral; también durante unos años, lecciones de casos de conciencia. Se tuvieron también actos académicos en los que se defendieron «conclusiones generales de teología»; entre ellas destacó el celebrado el 24 de octubre de 1672, en el estreno del nuevo salón, actual paraninfo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada. «Presidió el P. Jácome Squarzafigo, maestro de prima, y sustentó el P. Baltasar de Soto, ordenado de evangelio, y se tuvieron con gran concurso de prebendados y religiosos y otras personas graves con todo lucimiento»¹⁰.

2. Publicaciones de los profesores de teología del colegio de San Pablo

Testimonio perenne de la docencia de teología en el Colegio de San Pablo son las obras de investigación teológica que publicaron sus profesores.

Destaca, en primer lugar, Tomás Sánchez, que en 1602 publicó el volumen primero de su tratado *De sancto Matrimonii Sacramento*. Tres años después, en 1605, se publicaron los volúmenes segundo y tercero que completan la obra; hasta mediados del siglo XVIII se publicaron otras veintiocho ediciones de la obra completa. Hay que añadir las quince ediciones de compendios y aforismos que se hicieron de esta obra; la última de estas ediciones, de aforismos, se publicó, en traducción del latín al castellano, en Madrid en 1887.

Después de la muerte del autor se publicó, en 1613, su *Opus Morale in Praecepta Decalogi*. El tomo primero trata sobre los preceptos primero y segundo del Decálogo; de esta obra se publicaron catorce ediciones, y del tomo segundo, *De religioso statu et perfectione*, desde 1621, se publicaron diez ediciones.

También fue póstuma la publicación de una colección de sus resoluciones de casos morales, *Consilia seu opuscula moralia*; desde 1634 a 1738 se editaron nueve veces. Las ediciones de estas obras de Tomás Sánchez se hicieron en tipografías de Venecia, Amberes, León, Madrid, Brixen, París, Nürenberg, Colonia, Parma y Viterbo.

Jorge Hemelman fue profesor de teología en los años 1609-1613 y 1614-1616. En la tipografía del colegio por el impresor Andrés de Santiago se publicaron en 1636-1637 dos volúmenes de sus *Quaestiones disputatae in I. Partem S. Thomae*. Quedó inédito su tratado *De voluntate ac Providentia Dei*, fechado en 1616, año en que dejó la cátedra de Granada para ocupar cargos directivos en las comunidades de su instituto religioso. También se imprimió en Granada, 1621, su *Consultación teológica*, parecer que dio en la controversia entre el arzobispo

¹⁰ *Historia del colegio de San Pablo*, 377s.

de Granada, D. Galcerán Albanell y D. Fernando del Pulgar.

Agustín de Quirós fue profesor de Sagrada Escritura en los años 1609-1616; publicó en 1622, en Sevilla, unos *Commentarii Exegetici litterarii* sobre varios libros del Antiguo y Nuevo Testamento, que había explicado en su cátedra. Se hizo otra edición al año siguiente, 1623, en León.

Miguel Vázquez de Padilla, profesor de teología en 1609, publicó tres tratados *De Trinitate* en 1632.

3. *Docencia de teología en el Colegio Máximo de Cartuja*

Desde la expulsión de los jesuitas de Granada en 1767 transcurrió más de un siglo hasta que en 1894 se inauguró un nuevo centro docente de la Compañía de Jesús en Granada, el Colegio Máximo, situado en las inmediaciones del edificio monumental de la Cartuja.

En el período que va desde ese año de 1894 al de 1932, fecha de la nueva expulsión de los jesuitas por la Segunda República en 1932, durante algunos años se reanudó la enseñanza de la teología, aunque fueron los estudios de humanidades y de filosofía los que principalmente se cultivaron en este Colegio Máximo. En 1930, por ejemplo, eran 27 los jesuitas estudiantes de teología; los estudiantes de filosofía eran 50.

Siete años después de la segunda expulsión, en 1939 se devolvió a la Compañía de Jesús la propiedad del Colegio Máximo. El 3 de diciembre de ese mismo año la Santa Sede concedió al Colegio Máximo de Granada que pudiera conceder grados académicos en teología a los alumnos de la Compañía de Jesús: se convertía así en una Facultad de Teología. Dos meses después, a instancias del arzobispo de Granada, D. Agustín Parrado, el 11 de febrero de 1940, la Santa Sede extendió a los alumnos del clero secular de la provincia eclesiástica de Granada la posibilidad de obtener en esta Facultad los grados académicos en teología. Retornaba, pues, la docencia teológica de nivel universitario que se había impartido en el Colegio de San Pablo. Más adelante, varios institutos religiosos –Esclavos de la Divina Infantita en 1947, Redentoristas en 1959, Agustinos Recoletos y Carmelitas en 1961 y 1962, Franciscanos en 1964–, obtuvieron de la Santa Sede la posibilidad de obtener grados académicos en la Facultad de Granada. Se había iniciado de este modo el proceso de apertura de la Facultad que culminó en 1973, cuando el 31 de julio de 1973 la Congregación para la Enseñanza Católica declaró abierta la Facultad a todos los alumnos que cursaran en ella sus estudios de teología.

Los profesores de la Facultad en los primeros años eran unos veinte. Este número creció a partir de la incorporación de profesores pertenecientes a las diócesis e institutos religiosos más vinculados con la Facultad y otros profesores

seglares. Actualmente, además de ocho profesores eméritos, componen el claustro trece profesores catedráticos y agregados, nueve son los profesores auxiliares e invitados, y quince los profesores colaboradores. Imparten los tres ciclos de estudios de la Facultad –institucionales, tres especialidades de licenciatura, doctorado–, los estudios de Diplomatura y de Licenciatura en el Instituto de Ciencias Religiosas, vinculado a la Facultad, y otros cursos de extensión universitaria.

El número de alumnos jesuitas en los primeros años de este período fue creciendo hasta llegar al centenar, y subió hasta 159 en 1958; en ese mismo año el número de alumnos externos llegó al centenar. Y más adelante, cuando después del Concilio Vaticano II en 1967 los obispos de la provincia eclesiástica de Granada y los provinciales de institutos religiosos establecidos en la región decidieron enviar todos los alumnos de sus seminarios a la Facultad de Teología, el número total de alumnos llegó a 390. En 1969 se matricularon en la Facultad las primeras alumnas. En el pasado curso los alumnos pertenecientes a diócesis o institutos religiosos eran 102, los alumnos seglares, 45; las alumnas pertenecientes a institutos religiosos eran 48, y las alumnas seglares, 50; el número de alumnas fue, pues, el 40 % del total. El número de alumnos que han cursado o cursan sus estudios en esta Facultad desde 1939 se acerca a los seis mil.

En 1996 la Congregación de la Educación Católica de la Santa Sede erigió el Instituto de Ciencias Religiosas «Tomás Sánchez», confiado a nuestra Facultad; imparte estudios de diplomatura y licenciatura. El pasado curso se matricularon en este Instituto 56 alumnos.

La enseñanza de teología en la Facultad se ha ido abriendo a otros alumnos, más allá de los cursos de formación eclesiástica. Se ofrecen cursos de libre configuración a los alumnos de la Universidad de Granada, cursos de actualización teológica y pastoral, cursos de pedagogía para profesores de religión, y también otras actividades docentes de extensión universitaria, como son los cursos bíblicos de verano –se han impartido ya 34 de estos cursos–, los ciclos de iniciación teológica y el de formación teológica para profesores de religión en educación infantil y primaria, el ciclo básico de orientadores familiares y el curso de mediador familiar, y los *masters* de experto en teología y mundo actual, en bioética y humanización de la asistencia, en pastoral de la salud, y el que se inicia este curso sobre patrimonio cultural de la Iglesia. El curso pasado asistieron a estos cursos impartidos en la Facultad más de 400 alumnos.

La Facultad de Granada tiene, como Centro Agregado, el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla; como Centros Afiliados, los Seminarios diocesanos de Almería, Cádiz-Ceuta, Jaén y Málaga; y, como Centro Colaborador, el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Málaga

4. Órganos de dirección de la Facultad

Junto a la Gran Cancillería y Vice Gran Cancillería de la Facultad, confiadas por la Santa Sede a la Compañía de Jesús, se estableció en los estatutos de la Facultad, con ocasión de la apertura de sus grados académicos a todos los alumnos que se matriculen en ella, un Consejo Supremo de Dirección que participa de las competencias de la Gran Cancillería. Lo preside el Arzobispo de Granada, y son miembros del mismo los Obispos, ordinarios propios de las diócesis, cuyos alumnos hacen normalmente sus estudios eclesiásticos en la Facultad, e igualmente un Superior provincial de cada una de los institutos de religiosos y religiosas, que también envían normalmente sus alumnos a cursar estudios académicos a la Facultad.

5. Biblioteca de la Facultad de Teología

En toda institución universitaria es fundamental la Biblioteca de su especialidad. En el Colegio de San Pablo fue fundador de su «librería» el Arzobispo D. Pedro Guerrero, que le entregó sus libros, especialmente de Santos Padres, anotados por él mismo¹¹; en 1625 Alonso de Medrano, vicerrector del colegio, compró la biblioteca del arzobispo de Granada, D. Garcerán Albanel, «libros exquisitos y curiosamente encuadernados de todas las facultades de humanidad», «y aunque costó sólo 400 ducados, muchos más valía»¹². Por otra parte, D. Pedro Antonio Velázquez Mampaso, en agradecimiento a la predicación de los padres del colegio en la parroquia del Sagrario, «dio en su vida una librería buena que había juntado de valor de más de 500 ducados». De este modo en 1640 se habían juntado «buen número de libros de todas facultades, pues pasan de cinco mil los que por el índice se hallan hoy en las librerías (estanterías), sin otros muchos más que, duplicados, andan por los aposentos»¹³.

Después de la expulsión de los jesuitas en 1767 e incautación de sus bienes por el estado, en 1785 se imprimió un «Índice e inventario de la Biblioteca que fue de los Regulares, expulsos de Granada [es decir, los jesuitas], y por Real Decreto se puso a la dirección y cuidado de la Real Imperial Universidad de ella, con derecho de propiedad y con la cualidad de que se hiciese pública para común utilidad». Un cálculo aproximado arroja un total de más de cinco mil títulos de obras, muchas de ellas en varios tomos.

Cuando se inauguró el Colegio Máximo, a fines del siglo XIX, hubo que iniciar una nueva biblioteca. Se instaló en la fachada principal del edificio, abar-

¹¹ *Historia del colegio de San Pablo*, 96.

¹² *Ibid.*, 97.

¹³ *Ibid.*, 98.

cando los dos pisos superiores; en ella se acomodaron los libros procedentes de diversas casas de estudios de la Compañía de Jesús. Al ser elevado el Colegio Máximo a Facultad de teología en 1939 cobró nuevo impulso la adquisición de libros, sobre todo las colecciones fundamentales de toda biblioteca de teología de rango universitario. Era insuficiente el espacio primero y hubo que ir agregando a la biblioteca los locales contiguos.

Cuando la Facultad de teología fue declarada abierta en 1973, era ya imposible mantener las instalaciones primeras de la Biblioteca. Había que dotarla además de mayor seguridad contra siniestros. Igualmente se iban incorporando en esos años valiosos fondos antiguos, procedentes de las comunidades de la Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. Se construyó un nuevo edificio para la Biblioteca, y en conexión con ella nuevos locales para las actividades docentes y de gestión de la Facultad. Ese nuevo edificio de la Biblioteca de seis plantas, inaugurado en 1974, fue ampliado en 1991 con otro edificio de tres plantas, con posibilidad de aumentarlas. En la actualidad la Biblioteca atesora unos 400.000 volúmenes de materias predominantemente teológicas y filosóficas, y unas 2.500 publicaciones periódicas.

6. Publicaciones

Toda Facultad universitaria tiene como fin no solamente la docencia, sino primordialmente la investigación en las materias de su especialidad. El grupo de profesores, que en el destierro de Portugal se preparaba para constituir el claustro de la futura Facultad de Teología de Granada, tuvo la feliz y lógica iniciativa de fundar una revista en la que se publicarían las investigaciones llevadas a cabo en la Facultad y las de otros teólogos antiguos de reconocido prestigio que habían quedado inéditas. Surgió así entonces, en 1938, la revista *Archivo Teológico Granadino*, que ya ha publicado en este año su volumen 67. Dos volúmenes de índices de los primeros cincuenta años ofrecen una visión general de esta parcela del trabajo de la Facultad.

Ya en Granada, en 1939, se inauguró la colección de libros, *Biblioteca Teológica Granadina*, de trabajos monográficos; se han publicado ya 35 volúmenes. Los discursos inaugurales de cada curso académico forman otra colección de 65 títulos.

Los profesores de la Facultad han participado en la redacción y dirección de importantes colecciones de libros de teología. Los profesores de Sagrada Escritura dirigieron la colección *La Sagrada Escritura*, comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento, en nueve volúmenes, editados por la Biblioteca de Autores Cristianos, y son autores de gran parte de esos libros. En la misma editorial, en la colección *Sacrae Theologiae Summa*, cuatro volúmenes, cinco ediciones, colabo-

raron los profesores de esta Facultad. Más recientemente los profesores de la Facultad han publicado libros sobre temas de Sagrada Escritura y de teología dogmática y moral en diversas colecciones y editoriales –BAC, Verbo Divino, Cristiandad, Paulinas, etc.–.

De las publicaciones de los profesores informa dos veces al año el «Boletín de noticias y publicaciones» de la Facultad. Por los informes que el secretario de la Facultad lee en la sesión solemne de inauguración del curso escolar consta que en los últimos cinco años los profesores han publicado 150 libros o nuevas ediciones de ellos, y 476 artículos en diversas revistas.

Especial mención merece nuestra revista *Proyección*. Se publicó su primer número en mayo de 1954; de su historia se hace semblanza en la breve antología publicada en este número.



UNA ANTOLOGÍA DE ARTÍCULOS PARA EL RECUERDO

Consejo de Redacción

La ocasión del Cincuentenario parece propicia para rescatar del tiempo algunos artículos de la larga trayectoria de la revista. Son un testimonio directo de varios momentos y temas de la andadura del trabajo de publicación realizado. Las colaboraciones seleccionadas no quieren desmerecer en nada el valor de las que han carecido de la misma suerte. La limitación de espacio obligaba a ser estrictos con las dimensiones de la presente antología y a sacrificar la presencia de colaboraciones igualmente importantes. Nos hemos limitado a trabajos que no superan el año emblemático de 1975.

1.
PRIMERA EDITORIAL DE PROYECCIÓN
1 (1954) 1-4

PROYECCIÓN de la teología hacia ambientes y personas no profesionalmente dedicados a estos temas, aunque interesados en ellos. PROYECCIÓN de la teología sobre sucesos y corrientes culturales y humanos que, precisamente por humanos, tienen su inevitable glorioso reflejo teológico como arranque de problema o como punto de solución. Esto quiere ser, modesta y eficazmente, la revista que salta al lector en el júbilo resurreccional de esta Pascua.

Desgraciadamente han ido quedando excluyentemente identificados clérigo y teólogo; y, por consecuencia, uno de los más graves efectos del relativo alejamiento entre clérigo y laico ha venido a ser el alejamiento entre laico y teología. Un abismo sin sentido. El viaje teológico se abre a todo cristiano, no sólo al sacerdote, profesional de Dios sólo en su manifestación social. Este viaje, en la aventura embriagadora de sus últimas cumbres, es obvio que se brinda sólo como invitación al cristiano absorbido por otros menesteres; podrá entregarse más o menos a él (ojalá se le dedicasen las inteligencias mejores y los corazones más inquietos); pero, en sus etapas más fundamentales, se presenta como obligación indeclinable de todo cristiano, en la medida de sus posibilidades.

La Revelación subjetivamente se hace Fe; la Redención, Gracia. Bajo estas cuatro constelaciones trascendentales navega en silencio su vida y su muerte la existencia humana, lo mismo la del monje que la del seglar. A esas constelaciones aporta o ante ellas naufraga. Teología es el conocimiento sapiencial —degustación amorosa, penetración posesiva por las causas Últimas, asimilación en propia fibra— de la Revelación y la Redención, de la Gracia y la Fe. A todos interesan estas cuatro realidades, los cuatro factores más decisivos de la historia individual y colectiva.

No sólo todo teocentrismo o cristocentrismo sino aun todo antropocentrismo, si es consecuente y auténtico, ha de llevar sus ríos, y sus desiertos, hacia esos cuatro últimos horizontes radicales de la existencia, detrás de los cuales espera Dios.

Porque el hombre es, hacia dentro, esencialmente limitación y, hacia fuera, esencialmente relación; ahora bien, esa limitación y esa relación que es religación a la Trinidad, destino temporal y eterno, incardinación intramundana y social, sólo encuentran su sentido y su solución definitivos en los labios y en la persona de Dios y de su Cristo, visibles en la Iglesia. El ser humano, que es también en su pequeñez paternidad, verbo y amor imitados, sólo cierra su órbita al anclar en la soledad y el movimiento absolutos del océano trinitario. Esto desde un punto de vista existencial.

Desde un punto de vista cognoscitivo —plano intenso y humanismo de esa exis-

tencia— el universitario, el profesional y, en general, el católico culto, por un mínimo de perspectiva y realismo, ha de poseer de su propia religión un conocimiento a ser posible tan vasto y profundo como el que tiene de su propia especialidad o que, ¡siquiera! guarde proporción —quema los labios decirlo— con el acervo de su «cultura general».

Así, al menos, no se daría la paradoja grotesca de una yuxtaposición de fe católica y de ideas incompatibles con el Credo; ni se daría el caso, frecuente, de bautizados que hacen de la poesía, el arte, la filosofía o los negocios, verdaderamente su propia religión. Y así, al menos, no se encontraría el católico culto desairado para enjuiciar y decidirse en el diálogo de cada día; y el sacerdote podría liberarse un poco del noble, costoso y limitado puesto de perro guardián junto al muro de la ortodoxia, dedicándose a más amplios y luminosos aspectos de su misión.

Acabemos de pesar la importancia de la teología para el católico culto desde ese punto de vista cognoscitivo. Frente a las demás ciencias, que abarcan sólo las parcelas menores del universo y de la existencia, la teología toma entre sus manos estremecidas nada menos que a Dios; en este sentido, se identifica con el fin natural intrínseco del hombre y, en cuanto que tiene por objeto al Dios de la revelación, es un anticipo del destino sobrenatural del hombre.

Frente a las demás ciencias, que sólo en pequeña escala se dirigen al propio espíritu que las vive, la teología se ocupa o redonda plenamente sobre él, considerado en sus coordenadas de eternidad aun de tiempo, de destino y aun de esencia. Conocer a Dios es condición indispensable, sine qua non, para conocer al hombre, ese desconocido, ya que Dios es el más íntimo y el único definitivo tú del hombre limitado y relativo, y ya que el hombre es precisamente, en definición de su constructor, imagen de ese Dios.

Después de Cristo se extrema, si cabe, esa necesidad de «tener en cuenta» a Dios para el conocimiento y valoración del hombre, pues con la Encarnación, injerto de Dios en el árbol culminado de la raza humana, la carne y el espíritu, ambos, en un increíble retorno, menos alegre pero más feliz, al sexto día de la creación, se han encontrado históricamente, ya que no por derecho, con realidades y posibilidades cuyo límite son las playas infinitas de Dios. Toda antropología, toda terapéutica, toda sociología, toda política, que prescinden de la teología y miran al hombre con los ojos en blanco del pelagiano —un superarán en la mañana anterior al pecado— o con los ojos cerrados del calvinista —Adán en la noche anterior a la redención—, conducen, pues, fatalmente a la estatua levantada al soldado desconocido sobre el paisaje, lunar de cada nueva exciudad del hombre.

Aun respecto a esos otros sistemas solares de las demás ciencias tomados en sí mismos, la teología tiene una misión de polaridad y sentido. Es perfectamente imposible una adecuada y exhaustiva posesión y orientación —al menos en su polo subjetivo, humano— del universo químico, biológico y, desde luego, del universo filosófico, histórico... sin un horizonte, teológico como referencia y aun como incitación. Esa imposibilidad se agrava cuando se trata de relacionar y jerarquizar —universidad— todo el panorama científi-

co, aun sin atender a sus derivaciones técnicas, económicas y sociales. Esa imposibilidad toma un trágico carácter personal cuando, en el campo de las realizaciones, se lucha por elevar a un más directo apostolado y testimonio la propia profesión –cine, novela, poesía, magisterio católico...– y no se lleva en la sangre teología vivida, ni aun siquiera conocida.

Pero el católico culto, que quiere penetrar todo el legado y toda la virtualidad del mensaje cristiano, se encuentra ante dos caminos extremos: el catecismo, elemental en su enorme riqueza, y las publicaciones teológicas de carácter, en general, más bien especializado, escolar o técnico. Ninguno de los dos se adapta exactamente a su sed y a su prisa.

PROYECCIÓN quiere llevar a esos cristianos los problemas y respuestas teológicos, aligerados de su armadura técnica, pero sin enrarecer –divulgación, no mera vulgarización– su riqueza dogmática, moral, espiritual o litúrgica.

No somos escatologistas, pendientes exclusivamente del último día, ni somos maniqueos, desconfiados del día presente. Vivimos el temor, porque la plenitud del Reino no ha llegado, pero vivimos también la esperanza porque ese Reino está en marcha. Con ese temor y esta esperanza, con esta confianza en los hombres de ese Reino, nos ponemos a dialogar de Dios en nuestra calle.

«Todo es gracia», dice un personaje bernaniano; y muchos de los personajes greenianos: «el fondo de la vida es el pecado». Sin precisar aquí estas afirmaciones, sólo una promesa: queremos ir presentando en estas páginas toda esa conturbadora geografía crepuscular o meridiana, exultante o doliente; queremos que ambos conceptos y realidades, ambos caminos de acercamiento o alejamiento entre Dios y el Hombre se destaquen en estas páginas. Confiamos así ayudar, sencilla y alegremente, a que hombres de nuestra generación puedan creer, amar y esperar con mayor plenitud; a que todo, pensamiento y vida, se redima del pecado y todo sea, efectivamente, gracia. Una mayor ciencia y conciencia de ambas realidades –sugerida por el Espíritu Santo en las almas sin ocasiones y llevada por Él a su maduración en todas– es indispensable para un mayor amor y una mayor vivencia de la atmósfera suprema del hombre, la Gracia –vida del hombre en Dios y de Dios en el hombre– y para un mayor amor y vivencia de la Iglesia –fórmula concreta de realizar esa vida–.

Bajo el signo de este año centenario, ponemos nuestro esfuerzo a los pies de Santa María, esquema de la Iglesia y la más bella y exacta encrucijada para el encuentro del hombre con Dios.

Vamos a hablar de Dios, que es también hablar del hombre y de la mujer, del planeta, el dolor, el amor, la paz y la guerra, el tiempo y la eternidad.

2.
ACTUALIDAD SEGLAR
EN ESPIRITUALIDAD Y LITURGIA
2(6) (1955) 3-6

José Antonio de Aldama, S. I.

La actividad de los seglares en la Iglesia ha llegado también al dominio de su poder cultural. Se ha promovido poderosamente en nuestros días la participación más activa de los fieles en el culto, sobre todo en el misterio eucarístico. El movimiento litúrgico ha trabajado con éxito en ese campo, y basta entrar en los templos o asistir a la Santa Misa, para cerciorarse del cambio verificado. Pero, ¿cuáles son realmente los límites exactos de esa participación de los seglares en la acción litúrgica y sobre todo en la acción eucarística?

Se ha escrito recientemente que los seglares «son miembros cualificados para celebrar el culto cristiano, para ofrecer litúrgicamente con el sacerdote el sacrificio de la ley nueva, para ser ministros de la celebración del sacramento del matrimonio, para recibir de manos del sacerdote los otros sacramentos». Esa especie de programa del poder cultural de los seglares en la Iglesia, necesita revisión y debe ser cuidadosamente puntualizado.

Seglar y sacerdocio

No cabe duda que los sacramentos del bautismo y de la confirmación hacen a los seglares participar en el poder cultural y sacerdotal de Jesucristo.

Hace muchos siglos enseñó Santo Tomás, y los teólogos lo han venido repitiendo siempre, que el carácter sacramental en general marca en el alma un destino positivo a dar a Dios el verdadero culto, que es el culto cristiano; que le confirme un poder relativo a ese culto; poder doble: el que capacita para recibir los demás sacramentos, y el que capacita para conferirlos. Por ello, en una magnífica síntesis quedan los fieles configurados con el sacerdocio de Cristo, supremo adorador de Dios y liturgo sobre la tierra.

En el caso de los seglares también ha dicho San Pedro que tienen un «regio sacerdocio», prolongación misteriosa del sacrificio de Cristo. En virtud de ese sacerdocio dan a Dios el verdadero culto, que Él exige, capaces de dárselo aun con la recepción de los sacramentos, y están facultados para administrar uno de ellos: el sacramento del matrimonio, en cuya administración son los contrayentes los que actúan directamente, bajo la testificación oficial del sacerdote.

Seglar y sacrificio

Pero si los seglares participan del sacerdocio de Cristo, participan también de su sacrificio. El sacrificio visible en la Iglesia, es el sacrificio de la Misa. Sacrificio cuyo principal sacerdote es el mismo Cristo, que utiliza el ministerio de los sacerdotes humanos, ungidos para ello con un particular sacramento. ¿Hasta qué punto ofrecen los seglares el sacrificio de la Misa? El problema ha dado origen a numerosos equívocos, que Su Santidad Pío XII ha deshecho con claridad y precisión maravillosa.

La Iglesia, como organismo social y Cuerpo Místico de Cristo, ofrece verdaderamente el sacrificio de la Misa. La acción sacrificial de la Misa la efectúa principalmente Cristo, cabeza de la Iglesia, por medio de los sacerdotes, miembros del mismo Cuerpo, destinados expresamente a eso. Los seglares no intervienen en esa acción

Mas al lado de esa oblación, que es la acción sacrificial sin la cual no puede pensarse ese sacrificio, hay en la Misa otra oblación, otro ofrecimiento, por el que se presenta ante Dios la víctima ya sacrificada, en honor de la Santísima Trinidad para bien de toda la Iglesia. Esa nueva oblación no es la que esencialmente caracteriza el sacrificio. Es la prolongación externa de los afectos interiores que acompañaban a aquélla. Para efectuarla, no hacen falta los sacerdotes consagrados por el sacramento del orden; bastan los fieles, los seglares, que de ese modo actúan también su sacerdocio en honra de Dios y provecho de su Iglesia.

Si se afirma que los fieles, los seglares, ofrecen el sacrificio de la Misa, lo que se quiere decir es eso: que unidos con el sacerdote visible, y más aún con el invisible, que es Cristo, actúan en sí los sentimientos internos propios de todo sacrificio, ofreciendo también ellos espiritualmente la Víctima Sagrada, litúrgicamente ofrecida por el sacerdote, y en unión con Ella, ofreciéndose a sí mismos.

Cristo, sacerdote y fiel

Pero hay que evitar una concepción democrática, que sería del todo falsa en nuestro caso. Los sacerdotes, en su ministerio sacrificial, no son directamente delegados de la comunidad, ni mandatarios del pueblo cristiano. Sólo a través de Cristo representan de algún modo al pueblo. Representan visiblemente la persona de Cristo, cabeza del mismo Cuerpo Místico, cuyos miembros son el pueblo de la Iglesia. Únicamente en ese sentido puede decirse con exactitud que representan a los cristianos.

En resumen: dejando a un lado exageraciones extemporáneas, es preciso reconocer en los seglares una especie de consagración, una real destinación al culto divino, que les han conferido los sacramentos del bautismo y de la confir-

mación. Por ella participan del sacerdocio de Cristo y pueden dar a Dios un culto que es ajeno a los no cristianos.

Esa especie de consagración les confiere una doble capacidad en orden a las acciones culturales: una capacidad pasiva, para la recepción de los demás sacramentos; otra activa, para la celebración del sacramento del matrimonio y en su tanto, para el sacrificio de la eucaristía.

Pero la consagración cultural de los seglares y la consagración sacerdotal de los clérigos en orden a la eucaristía, son esencialmente diversas: son plurivalentes. El sacerdote efectúa la acción sacrificial ministerialmente; el seglar no la efectúa en ningún modo. Ambos presentan ante Dios y ofrecen, con expresión externa de los afectos interiores, la Víctima Sagrada ya antes inmolada sobre el altar. Uno y otro, aunque diversamente, en estrecha unión con el supremo y sumo sacerdote, Cristo Jesús.

Ésta es la verdadera concepción de la actividad cultural de los seglares. No es todo puramente pasivo en ellos, cuando se trata de la liturgia de la Iglesia. El haberlo llegado a sentir ha sido un progreso positivo en la vida cristiana; como lo ha sido en la doctrina teológica el haber llegado a precisarlo.

Culto y santificación

Los sacramentos de la Iglesia están ordenados a su santificación. Esa santificación que arranca en la purificación indispensable para acercarse a Dios, culmina en las altas cumbres de la perfección cristiana. Es la semilla que se desarrolla en las hojas, en las flores y en el fruto. Por eso, al participar los seglares de los poderes culturales en la Iglesia, era obvio que se planteara el problema de su santidad. Y se ha hecho con el tema de la espiritualidad seglar. ¿Hay de hecho una espiritualidad característica de los seglares?

Es mucho lo que se va escribiendo hoy sobre este tema. Se busca la espiritualidad de la situación terrena que se vive, explorando lo que tiene de divino lo humano, sin que monopolicen la santidad ciertas renunciaciones tradicionales. Se investiga sobre todo la vitalidad espiritual del matrimonio, que no en vano, fue elevado por Dios a la categoría santificadora de sacramento. En todo ello hay tanteos, hay atisbos, hay aciertos; y errores y desviaciones y excentricidades también.

Santos con chaqueta

Nunca ha sido doctrina de la Iglesia el excluir a los seglares de los caminos de la espiritualidad. Hubiera sido excluirlos de las virtualidades de la gracia santificante y de las perspectivas infinitamente ambiciosas del Evangelio. La Iglesia ha llevado a los altares a numerosos seglares, reconociendo infaliblemente

te sus virtudes heroicas y su ejemplaridad fecunda. Los consejos evangélicos son para todos los que quieran practicarlos. Y si hay géneros de vida especialmente propicios a su práctica, no los hay exclusivos ni privativos de ella.

Sin embargo, siempre será verdad que la inmersión en las realidades terrenas, la «encarnación», trae mayores y más, antiguos peligros de que en la lucha inevitable no salga triunfante la caridad.

Se ha escrito con razón: «Cuando Jesucristo restaura toda la obra creadora, deja abierta íntegramente la aventura evangélica al «hombre sacrificial» (léase clérigo) y al «hombre creador» (léase seglar). La castidad evangélica tiene un doble sentido, creador y sacrificial: una cara que mira al célibe y al eclesiástico y otra que mira a los esposos y al laico. La pobreza evangélica también ofrece esas dos dimensiones claramente discernibles. En cambio, la fraterna amistad universal es esencialmente la misma virtud para todos, sin requerir otra diferencia entre «hombres creadores» y «hombres sacrificiales», que no sea la distinta adaptación educadora para su conquista y perfección».

Todo eso es verdad. Y si no se pretendiese otra cosa que la extensión universal de la eficacia santificadora del Evangelio a toda clase de personas, no habría nada que decir.

¿Santos y Santos?

Pero el problema no es ése. El problema es, más bien, si los distintos órdenes de la vida cristiana ofrecen en sí mismos elementos exclusivos de santificación tan característicos que lleguen a matizar esencialmente diversas maneras de santidad.

Véase un programa de esta específica santidad seglar que se proclama: «El momento actual está necesitado de hombres creadores, pobres y libres. Creadores, y no estériles: en su familia, en su república, en su Iglesia. Vocaciones o circunstancias puede haber que supongan una noble excepción a estas leyes sagradas de la fecundidad creadora, pero, salvo esos contados casos, la humanidad necesita educar generaciones selectas de hombres integralmente creadores. Y en su apertura a la vida “extrafamiliar”, temporal y religiosa, pobres y libres. Pobres, que hayan puesto su ideal en una vida de pobreza trabajadora, autosuficiente y ofertiva: trabajadora y no ociosa, autosuficiente y no indigente; ofertiva hacia Dios y hacia los demás hombres, en vez de encerrada en codicia y egoísmo. Libres: que ejerciten una libertad paternal, solidaria y comprometida: viendo siempre en el «otro», al hermano; sintiéndose solidario con él en la necesidad de su espíritu o de sus cosas; y no reduciéndose a un vago sentimentalismo, sino buscando, tanto en la república como en la Iglesia, el modo de manifestar nuestra libertad, comprometida, activa y eficazmente. Hombres que no busquen el

amor por el amor, o sea, el desorden erótico; ni el tener por el tener, o sea, la riqueza; ni el mandar por el mandar, o sea, la necesidad misma. Hombres que busquen en la vida el amor creador perfecto –en el cauce único matrimonial que Dios y la naturaleza le marcan–; la inteligente pobreza; la libertad fraternal».

Esas frases son muy bellas, si prescindimos de alguna expresión inexacta; son calientes con el calor de un hondo ideal sentido. Pero, preguntamos: ¿expresan algo más que los postulados de siempre, las virtudes que deben adornar la vida cristiana según el estado propio de cada uno? Tendremos ahí la santidad, subjetivamente matizada por el cumplimiento de los deberes seculares. Pero de ahí a que el estado secular contenga objetivamente elementos positivos de santificación, que le sean peculiares y exclusivos, queda aún mucho camino por andar. Y eso creemos sería necesario para poder hablar con exactitud de una espiritualidad secular.

Límites de una espiritualidad secular

Si con esa fórmula se quiere expresar solamente que los seculares, sin salir de su propio estado, pueden conseguir la perfección; si lo que se pretende afirmar es que el ser secular no es un impedimento insuperable para obtenerla; si lo que se intenta es que por fuerza la santidad secular tendrá en la práctica heroica de las virtudes matices peculiares propios del estado de quien las practica, todo eso es claro y de antiguo está reconocido.

Pero si se pretende encontrar en la profesión secular, algo semejante a lo que se encuentra en la profesión religiosa y aun en la clerical, algo que facilite positivamente la santidad y sólo en ese estado se encuentre, no vemos cómo puede hablarse de espiritualidad secular.

Ni vale acudir al matrimonio como institución divina en orden a la santificación. Porque el matrimonio da la gracia santificante a los esposos en el momento de contraerlo, y les confiere como parte de la gracia sacramental el derecho a las gracias múltiples que necesitan después para cumplir las obligaciones de su estado. Pero esas gracias llevarán a los esposos a una santidad ontológica; no precisa y necesariamente a una santidad moral, si no es en la medida en que los impulsan a cumplir heroicamente los deberes propios de su estado.

Más aún. No hay posible santidad cristiana sin realizar la ley del Divino Maestro: renunciar a cuanto se posee, negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguirle. Todo eso puede, sin duda, realizarse dentro del estado secular; y por eso puede haber santos en ese estado. Pero el estado secular no está hecho específicamente para eso. Su fin no es éste. Sus medios propios no están orientados hacia eso. Si hay renuncia, si hay abnegación, si hay seguimiento esforzado de Cristo, no es precisamente por lo que tiene de secular, sino por lo que tiene de cristiano.

Esos son los límites de una espiritualidad seglar. Límites más que suficientes para que nos congratulemos de que haya sido puesto el problema, y mucho más, de que haya quien pretenda, con la gracia de Dios, realizar en la práctica de la vida el altísimo ideal del Evangelio.

3.
DESAZÓN ANTE LOS SACRAMENTOS
3(8) (1956) 5-9

Andrés M^a. Tornos, S. I.

Recuerdo el caso de un convertido, que cuando vio por vez primera una Misa se maravillaba de la paciencia del sacerdote «porque cuando el niño que le ayudaba quitó el Misal del lado derecho y lo puso al izquierdo, se avino él a seguir leyendo allí sin molestarse especialmente por ello». Y entre la Consagración y la Comunión –el núcleo más estrictamente sacramental de la Misa–, los toques de campanilla se multiplicaban, genuflexiones frecuentes, gente que se acerca y recibe en la misma boca algo insignificante que no se aprecia bien desde atrás... Indudablemente que a él y a toda persona que ha vivido en un ambiente alejado de la Iglesia, le tiene que resultar todo esto sumamente raro. Y desde luego los ornamentos algo ininteligible, cada movimiento un sin sentido...

Con la confesión ocurre otro tanto. El sacerdote espera bien incómodo. Sentado en un confesionario –que como asiento hemos de reconocer no es de lo más normal–. Llega un penitente, supongámosle ladrón y más o menos criminal, y porque cuenta allí sus cosas con verdadero sentimiento y escucha unas palabras latinas que no entiende, puede irse con la conciencia plenamente en paz. Sin ningún redimirse a sí mismo especialmente costoso. Según todos los indicios sin ningún corte profundo en lo psicológico y lo temperamental de su vida.

¿No parece contradecir esto a la sana religiosidad?

Sin duda ninguna que sí. Al menos a primera vista. Y además la vivencia religiosa parece que ha quedado unida a unas cuantas exterioridades minuciosas y pesadas que no se ve cómo vienen a cuento. Casi diríamos perdida en unos pocos ritos la profundísima intimidad de mi conciencia ante el Padre y su camino, Cristo, que es lo que sustancialmente debería ser mi cristianismo. Mi alma, es verdad, ha salido sin culpa, pero se ha quedado vacía.

Porque, al fin y al cabo, esos manejos exteriores acompañados de palabras ininteligibles, ¿qué sabor tienen para mi alma? ¿No es crearme muy niño o muy ingenuo el pensar alimentar mi religiosidad con ese poco de teatro sin argumento? ¿No significa todo eso romper la jerarquía de los valores cristianos, que quieren ante todo la adoración en espíritu y en verdad? ¿No es –al menos– una

concepción de lo religioso menos acertada y que da ocasión a despreciar la religión?

Pues bien: si los sacramentos son este enfoque menos recto de lo religioso que antepone lo exterior a lo interior y a una persona de cultura universitaria le dan ocasión para desestimar la religión, dan ocasión a un pecado: y por lo tanto caen de lleno en la tradicional definición de escándalo, que Santo Tomas formulaba así: «Dicho o hecho menos recto, que da a otros ocasión de pecado». Ésta es una acusación tremenda y vale la pena estudiarla despacio.

Para ello formulemos ahora nuestras dudas medio inconscientes con mayor precisión. Podemos diferenciar tres aspectos en nuestra tentación ante los sacramentos: a) Parece que nos exponen al peligro de contentarnos con la vulgaridad y la rutina, robándonos el interés por las grandes y profundas experiencias religiosas. b) Parece que anteponen el legalismo a la religiosidad comprensiva e inteligente. c) Parece que nos perdonan la última entrega del corazón, si cumplimos con la formalidad exterior.

Expliquemos más el sentido de cada dificultad.

Sacramentos y experiencia religiosa

Han existido concepciones religiosas, como por ejemplo los antiguos «misterios», cuyo ideal era conseguir una experiencia psicológica del más allá, una «iluminación». Naturalmente que en su jerarquía de valores quedaba el primer puesto automáticamente reservado a la experiencia religiosa personal. El Neoplatonismo, que veía en el «éxtasis» la actividad cumbre del filósofo, heredaba toda esta tradición.

Si buscamos la razón profunda de ello, la encontramos al punto: un contacto con el Absoluto es un momento grandioso y tremendo en la vida del hombre. Más aún: es un fenómeno social de primera magnitud, porque es una llamada que tuerce los caminos de razas enteras y dispone sobre la historia de la cultura. Pensemos en el residuo de las experiencias religiosas, prescindiendo ahora de su autenticidad, que sirven de base al Budismo y al Islamismo.

Esto supuesto, es lógico que a la búsqueda de ese contacto con Dios se le dé una gran importancia. Se peregrina hasta los famosos santuarios edificados en memoria de cada verdadera o falsa teofanía; se repiten las súplicas, se copia el estado de ánimo y hasta las posturas de los grandes iluminados, se llega a buscarles a ellos, si viven, con ansia verdaderamente supersticiosa.

Pero en el Catolicismo no es así. Es verdad que miles de personas viajan hasta Fátima, Lourdes o la Virgen de las Lágrimas en Siracusa. Pero reconozcamos que todo esto tiene siempre entre nosotros un carácter dominantísimo de

cosa accesoria y la queja de Kempis¹, por lo que llamaríamos hoy el turismo devoto, la encontramos muy justificada.

Más aún: entre las experiencias místicas de una Santa Teresa y cualquier Misa normal de un Domingo, sencilla y oscura como la fe, la Iglesia te ordena que prefieras la Misa... Entre la oración taumatúrgica de un S. Francisco Javier y la absolución al parecer insignificante de un cura mediano, te ordenarían que para el perdón de los pecados prefieras la absolución.

Y en general, para el enriquecimiento de nuestra vida sobrenatural y religiosa, junto a muchas cosas interiores que sólo se nos aconsejan, son prácticamente exteriores las únicas que se nos mandan. Porque los sacramentos y la Misa, ya de por sí con buena carga de ritualismo exterior, guardan todo su valor intacto aunque el corazón quede frío. ¿No será en vista de ello posible, como al principio apuntábamos, que la estructura sacramentaria de nuestra religiosidad obligatoria nos exponga al peligro de contentarnos con lo ritual externo y a prescindir de todo esfuerzo serio por lograr una profunda experiencia religiosa?

Sacramentos y religiosidad consciente

Es algo que se deriva de lo anteriormente dicho, o que, más bien, responde a ello en una capa más profunda del análisis. Decíamos antes: el sacramento cuya eficacia defendemos independientemente de lo que se sienta, hace a la larga prescindir del interno sentir. Y ahora: el sacramento que obra en el alma sin necesidad de que se le entienda, motiva a la larga que descuidemos la inteligencia de la fe. Prueba de ello: el nivel verdaderamente bajo de cultura teológica que padecen muchos intelectuales, por lo demás católicos verdaderamente practicantes.

Sacramentos y donación absoluta de sí

Como la libertad opera el estrato más íntimo de la persona, la entrega total del hombre a Dios, que es su acto y se realiza en la adoración y la oración, es lo más profundo en un análisis de la vivencia religiosa. Y si falta una verdadera experiencia vivida de lo que es postrarse ante Dios (ésta era nuestra primera dificultad contra la piedad sacramental) y falta también la inteligencia de ello (2ª dificultad), es prácticamente imposible que se dé la entrega. El hombre que en un sacramento ni siente ni padece, que no entiende, es a la larga muy difícil –por no decir imposible– que se entregue de veras.

Y en total nos queda que sentimiento, inteligencia y sinceridad en la experiencia religiosa, parecen estar amenazados por el cuño sacramental de nuestra piedad.

¹ Imitación de Cristo, IV, 1, 9.

Y sin embargo...

Hay una gran injusticia en él planteamiento de la primera dificultad. Decíamos allí: «¿Por qué quiere la Iglesia que lo obligatorio de nuestra piedad corra siempre por fórmulas sacramentales, dejándonos olvidar todo lo que es experiencia religiosa?»

Y en esta pregunta encerrábamos una tremenda contradicción. Insistir en lo sacramental no puede ser descuidar la experiencia. Al contrario. Es insistir en ella. Y buscándola no en el camino de una Santa Teresa o en la oración de un San Francisco Javier, sino en el camino y la oración de Jesús. Porque los sacramentos son, no alegóricamente o por repetición de procesos exteriores, sino profunda e íntimamente, un eco de la incomparable experiencia religiosa de Jesús. Expliquemos cómo:

Dice Sto. Tomás que cada sacramento rememora la causa, fin y forma de nuestra santificación y elevación a la vida sobrenatural². La causa, o sea la Pasión de Jesucristo; el fin, o sea la vida eterna en la paz y la visión infinitas; la «forma» (en el sentido escolástico: esa misteriosa renovación interior, posibilitante en un sentido dinámico y ontológico de alguna nueva actividad o modo de ser antes imposible): que es la gracia santificante.

Éste es un punto de vista teológico que nadie discute entre los católicos. La explicación se intenta de muchas maneras. Hay quien llega a decir que en el acto de realizarse un proceso sacramental estamos siempre real y verdaderamente presentes, aunque de un modo metahistórico, a la Pasión de Jesucristo. (La llamada teología de los misterios, o de la presencia de los misterios: *Mysterien Gegenwart*). Y sin llegar a ello todos convienen en un mínimo, que por pertenecer al depósito de la fe se nos impone como tremenda realidad: los sacerdotes no inventan ni han podido inventar nada en lo esencial de ningún sacramento. En ellos crece nuestra participación de la naturaleza divina al crecer nuestra gracia santificante, y esta sublimación misteriosa sólo la puede conceder Dios. Y es Cristo en cuanto hombre el que, en un momento de esa su riquísima vida psicológica y religiosa, en plena conciencia de su misión, sintiéndose Gran Sacerdote y Mediador entre nosotros y el Padre, en infinita sujeción y amor a Él, une a esos nuestros pobres actos humanos y exteriores, que tendrán lugar al administrar un sacramento, la irrupción de la gracia en que la Divinidad se nos comunica.

En la casa y en el ser de Dios

Pensemos en la Cena, que es un caso típico. Jesús toma el pan «en sus

² Summa Theol. 3 q. 60 a. 3.

Santas y Venerables Manos», como dice la liturgia, lo bendice, lo parte y lo da a sus discípulos, diciendo «Este es mi Cuerpo». Y luego: «Haced esto en memoria de Mí».

Y se da cuenta, en ese interior grandioso de su persona de Dios, donde la naturaleza humana está entregada hasta la donación más total, del don tremendo de la divinización que ha concedido a todos sus hermanos... Se siente absorbido, lleno de vértigo por esta idea, si así se puede decir. Si es verdad que en el conjunto de toda su vida le devora el celo por la causa de Dios (Ps 68 10), sería pasmosa su entrega en este momento: preludeo increíble de la Pasión, anegado en el Padre, sintiendo esa maravillosa «inmembración» de todos los hombres en Él, estrechada aún más con los cristianos en un sentido vital, y pletórica de recirculación por la Eucaristía que instituye. La gracia se desborda de Él hacia todos los pobres y los miserables y les deja una prenda infalible por la que, en estricta justicia, se les debe un sitio en la casa y en el ser de Dios.

Y eso quiere que repitan los sacerdotes en su memoria. En fuerza de su misión puede condicionar la gracia a las circunstancias que le parezcan convenir³. Y en cada sacramento, con la plenitud de su conciencia mesiánica, ha obtenido del Padre una donación magnífica que herede la Iglesia, para cada momento en que repita sus acciones simbólicas un ministro con poder para ello. Pero lo ha de repetir en fuerza de la institución de Jesús y de la Misión de Jesús, de manera que Él, en amor al Padre y a la vez a nosotros, es ministro principal en el sacramento, y el hombre puro instrumento⁴.

Parece que tiene bastante poco sentido pensar que alguien debiera estimar más que lo sacramental, una rememoración de experiencias místicas aunque se trate de una Sta. Teresa y aunque al recordarlas las multiplicara por unas cuantas decenas.

Lo que ocurre es que vaciamos de contenido los sacramentos por nuestra increíble pereza. Ellos no están vacíos. Y el no conocerlos no nos excusa todavía del todo, como veremos al estudiar la 2ª dificultad.

Queda ahora que retengamos bien fijo lo ya dicho: La Iglesia no relega a un segundo término la experiencia religiosa cuando la piedad que impone es la sacramentaria. Quiere, eso sí, que nos acerquemos a la profunda experiencia religiosa de Jesús en cada sacramento, porque con Él y por Él, el mismo Padre y el Espíritu Santo nos salen al encuentro en ellos. Sería equivocado buscarles por caminos más largos y menos sublimes. Jesús quiere que de nuevo en esos momentos vivamos de la riqueza de su alma y «en memoria de Él». Como en la

³ Summa Theol. 3 q. 64 a. 3.

⁴ Summa Theol. 3 q. 62 a. 5.

Eucaristía, lo mismo en la confesión y la extremaunción y el bautismo, y en todos los demás sacramentos.

Sacramentos y religiosidad inteligente

Nuevamente abramos los manuales de teología para ver el porte real de nuestra duda. Solemos decir que los sacramentos causan la santidad interna en el ignorante como en quien inteligentemente los recibe. Aquí apoyábamos nuestra dificultad: como para una piedad sacramentaria no hace falta entender, descuidamos a la larga los católicos la inteligencia de lo religioso.

Volvamos sobre este axioma teológico de que los sacramentos causan su efecto de por sí (lo que se llama «ex opere operato»), se entiendan o no. Es, ciertamente, verdad. Pero entendido así, masivamente, es también, ciertamente, falso. Ello sucede con cada expresión técnica mal aplicada.

Y es que el axioma explica la eficacia de los sacramentos tomados en abstracto: prescindiendo de las circunstancias accesorias que en determinadas ocasiones se requieren. Nos da, por así decirlo, la «quintaesencia» de un sacramento. Lo que se verifica en el bautismo de un niño o con un agonizante adulto de buena voluntad.

Pero éste no es el caso típico de la piedad sacramental. Estos son casos extremos: y está bien fijarnos en ellos porque en los casos extremos es cuando se ve hasta qué punto se puede prescindir de aditamentos laterales y lo que da de sí una cosa determinada. Así conseguimos tener una visión del valor dinámico de por sí encerrado en un sacramento, si nuestra mala disposición no estorba.

Ahora bien: quedarnos sólo con esto sería injusto. Sería como acusar a la legislación espaciosa de permitir el asesinato, «porque para casos extremos permite la defensa propia ante el agresor». O como acusar a la medicina de carnicería porque, para gangrenas desesperadas, te mandan que te cortes un brazo. No. Los casos extremos no nos dan todo lo que es la medicina ni todo lo que es la legislación española.

Y así sucede con los sacramentos: en la vida normal de un cristiano los sacramentos requieren siempre una disposición. La confesión es un caso típico. Hay que buscar la experiencia religiosa del dolor. Sentirlo por lo menos espiritualmente –si no sensiblemente– mayor que cualquier mal de la vida. Si no, no se perdonan los pecados. Y en el bautismo de adultos sucede lo mismo: si no tienes dolor, al menos de atrición (pero siempre mayor que cualquier mal meramente «mundano»), no se perdonan los pecados ni recibes la gracia del sacramento.

Además hay otro concepto en teología que olvidamos demasiadas veces y es de una importancia grandísima. Es lo que se llama «ignorancia relativa».

Viene a reducirse a lo siguiente:

Ya se sabe que, para recibir un sacramento cualquiera, hay que tener normalmente conocimiento de lo que se va a recibir. Quien ignora lo que es el bautismo no puede en conciencia bautizarse. Y así, tampoco confesarse, comulgar, ordenarse de sacerdote, etc. Pues bien: esta ignorancia prohibitoria no es igual para el aldeano, el hombre de la calle en Madrid y el investigador universitario. Lo que para el primero es instrucción suficiente, puede ser, *relativamente* a la coyuntura cultural del segundo, insuficientísimo; y lo mismo la instrucción de éste para el tercero *en relación* con su alto nivel intelectual. Los dos últimos tendrían en este caso una *ignorancia relativa* y sería para ellos pecado quedarse donde están. Tendrían que profundizar sus conocimientos religiosos bajo pena de abstenerse de todo sacramento. Ni el mismo confesor podría absolverles en circunstancias normales mientras se negaran a remediar sus deficiencias. Ya se ve cómo la piedad sacramentaria está lejos de prescindir de esa no pequeña «racionalidad» encerrada en la fe.

Pero, se podría decir, por mucho que los sacramentos exijan inteligencia de los misterios, queda siempre una protesta interna: ¿Por qué el hombre inteligente y con dolor de sus pecados necesita oír *precisamente* las palabras de la absolución y no otras? ¿Por qué no bastaría verlas escritas en una carta del confesor? ¿Por qué aceite precisamente de oliva para la extremaunción? ¿No se ata lo racional a lo material y el espíritu a la tierra?

Es verdad que sí. Y diríamos: gracias a Dios que sí. Es una verdad que algunas direcciones seudomísticas tienden a olvidar: que el hombre es no sólo alma, sino cuerpo y alma. No sólo espíritu, sino espíritu encarnado. Ello quiere decir que Dios ama la materia y lo material en el hombre: por eso lo hizo así. Si hubiera querido espíritus puros, no nos hubiera creado. Quiere al hombre metido en la causalidad intramundana; atado a su sistema cerrado. Cuando el Verbo se encarnó, nunca detuvo el sol ni la luna.

Es bueno que seamos *también* conscientemente materia. Que vivamos en la verdad de nuestro cuerpo. Todo idealismo extremo, acaba siempre en extremo materialismo. Por eso nos vienen muy bien unos granos de materialidad sacramental en nuestra vida cristiana. Y de aquí se deriva una verdad trascendental en nuestra cosmovisión, que explica esos casos extremos en que los sacramentos tienen efecto aun sin concurso ninguno de lo racional: pongamos el bautismo de un niño, la confesión de un rudo que ignora casi todo.

Enunciada brevemente: el catolicismo no ve en la ciencia y la razón el valor supremo del hombre. Más aún, de alguna manera afirma el primado de lo volitivo y lo libre: de la entrega de sí, el sacrificio, el buen deseo, el buen corazón. Cristo y el Padre saben muy bien que lo intelectual está condicionado por

un montón de factores sociales exteriores al hombre, que no le hacen mejor ni peor. Por eso saben a su hora prescindir de ello, y por eso instituyeron así los sacramentos.

La última entrega interior y la piedad sacramental

Era la tercera dificultad que nos proponíamos. En realidad, después de resueltas las dos anteriores, no subsiste ya. Si el vivir en nosotros la Pasión de Jesús y su entregarse absoluto es el ideal de una vida sacramentaria, ya se ve que todo tiende en ella a esa entrega del yo que antes creíamos echar de menos.

Únicamente podríamos analizar ese residuo de rito litúrgico, que nos puede parecer desproporcionadamente superdesarrollado, en comparación con lo que normalmente captamos de donación interna. Ahora bien: oponer liturgia y donación interna de sí es tan inexacto como decir que la sociedad suprime a la persona y la ley a la libertad.

En efecto, la formalidad exterior (acto social, acto de la Iglesia), no es realmente sino el clima en que mejor se puede desarrollar la entrega interna: como la sociedad es el clima ese la persona y la ley la culminación de la libertad. Una total entrega a Dios sucedida en la profundidad de la conciencia, tiene que culminar en su eclosión a la materia y a la sociedad: si no, no era total, de todo el hombre. Porque gracias a Dios ya nos vamos convenciendo, de que el carácter social de nuestra vida no es algo que nos yuxtaponemos para vivir mejor, sino que pertenece a lo más íntimo de nosotros. Que es un deber, una responsabilidad, un destino, la única verdad plena del ser del hombre. Y un ermitaño se explica todavía, porque a la sociedad política se ha podido renunciar justificadamente en algunas circunstancias. Pero esto no se puede en el camino de la salvación. La Iglesia, y la Iglesia *sociedad*, es el único camino.

Son categóricas a este propósito las palabras del Concilio Florentino: «Nadie puede salvarse por muchas limosnas que haga, aun cuando dé su sangre por Cristo, si no permaneciere en el gremio y unidad de la Iglesia católica» (Denz. 714). Es decir: no existe posibilidad ninguna de una salvación, individual-asocial.

¿Y la religiosidad privada?

Se comprende más profundamente a la luz de lo que hasta aquí hemos escrito. Nada de ello significa una menor valoración de la profunda entrega y el raptó de amor a que se llega, por ejemplo, en la oración mental. Al contrario. Si el acto sacramental quiere tener todo su maravilloso sentido, implica consigo, en una misma unidad dinámica, los actos de religiosidad y adoración personales. Y éstos en muchas ocasiones exigirán la reflexión pausada personal, sobre todo en el sacerdote. Lo mejor no es disminuir lo personal, sino darle su plenitud hasta lo social.

4.

LA SALVACIÓN DE LOS INFIELES**4 (1957) 258-263***Miguel Ángel Moore, S. I.*

Una inquietud sana en su raíz surge en el alma de cualquier cristiano ante el abrumador número de los que desconocen el cristianismo. Si miramos el panorama mundial, nos ofrece un impresionante conjunto de pueblos que viven a espaldas de la verdad religiosa aun elemental. Y sopesando el problema en toda su agudeza nos encontramos ante una realidad desconcertante. ¿Es que la mayor parte de la humanidad está condenada al infierno? Porque la Iglesia nos dice que no basta un conocimiento de Dios a través de la naturaleza para llegar a la salvación, sino que es de todo punto necesario, como lo declara el Apóstol, un acto de fe en Dios, o sea, la aceptación de un testimonio divino, de una revelación.

A primera vista, el sumando de la salvación tiene una parte positiva en el campo de la verdad. Pero la verdad –la sola verdad– está en el cristianismo. ¿Qué sucede, pues, con los innumerables pueblos paganos? He aquí el terrible problema.

Delimitación de campos

Problema tan profundo requiere, ante todo, sinceridad. Debemos delimitar los campos; lo cierto de lo discutible, lo averiguado de lo hipotético, y establecer ciertos principios sobre los que podamos plantear el problema. Si buscamos con sinceridad estos principios, llegaremos a la solución, que en nuestro caso será una suficiente explicación del problema. Porque el problema en sí encierra el gran misterio de una doble libertad: libertad de Dios y libertad humana.

Los principios dogmáticos nos los aportan las declaraciones de los Concilios. La Iglesia, como depositaria de la verdad, la proclama en ese magisterio solemne, guiada por el Espíritu Santo. Las líneas trazadas en lo dogmático por los Concilios Tridentino y Vaticano, nos conducen a establecer y fundamentar el problema sobre bases ciertas teológicas. Vamos, por tanto, a resumir el sentir de ambos Concilios, y así fijarnos la posición católica en el problema que nos ocupa.

Dios ha elevado al hombre al fin sobrenatural. Este fin, que consiste en

la visión intuitiva de Dios, no lo puede obtener el adulto sino mediante la justificación, que es el paso del estado de pecado al estado de gracia. El estado de gracia es para el adulto lo mismo que para el recién concebido, una condición absolutamente necesaria para la salvación. Pero además el adulto no puede llegar a la justificación sino por el acto de fe. Sin este acto de fe estricta o sea sin la aceptación de un testimonio divino, y eso por ser divino, no hay justificación ni salvación.

He aquí en breves líneas el sentir dogmático de la Iglesia. Sobre este fundamento hemos de construir nuestra explicación. Buscar otras soluciones fuera de este ámbito, es llevar el problema al fracaso.

Bases bíblicas

La Iglesia ha manifestado que la condenación de un adulto se debe al rechazo, libre por parte del hombre, de la gracia de Dios para salvarse y que Dios concede a todos los hombres gracia suficiente para salvarse¹. Al conceder la gracia, está mostrando evidentemente que su deseo sincero es que todos los hombres se salven.

Esta voluntad salvífica universal divina, la expone San Pablo en su primera carta a Timoteo, cuando dice: «Dios Nuestro Salvador quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim. 2, 4-6). Igualmente San Juan nos inculca la universalidad de la redención: «Cristo es propiciación por nuestros pecados, y no por nuestros pecados solamente sino también por los de todo el mundo» (1 Jn. 2, 2). Ambos apóstoles quieren proclamar el gran medio que Dios ha concedido a todos los hombres para su salvación: la redención. Si Dios, en su infinito amor, quiso que su Hijo muriese en la cruz para salvación de toda la humanidad, su querer no quedó en una veleidad, sino que pasó a ser un hecho tangible y de máximo relieve.

En el hecho mismo de la redención concede a todos, sin exceptuar a los infieles, la gracia de la salvación. Nótese bien en los textos que acabamos de citar, las frases de absoluto valor universal. En San Pablo: «*todos los hombres...; porque no hay sino un Dios ni más que un mediador entre Dios y os hombres, Cristo Jesús, hombre él también, que se dio en rescate por todos*». En San Juan «*y no solo (propiciación) por nuestros pecados, sino por los de todo el mundo*».

Ahora bien, como afirmábamos antes, la salvación tiene que hacerse mediante el acto de fe, como lo proclama el Apóstol: «*sin la fe es imposible agra-*

¹ DENZINGER: Enchiridion Symbolorum n. 318.

darle» (Heb. 11, 6). Enlazando, pues, esta idea de salvación mediante la fe con la voluntad salvífica universal, podemos llegar a la conclusión de que Dios hará que el infiel, que no se ponga a sí mismo voluntariamente fuera del campo de la salvación por el pecado, llegue al conocimiento sobrenatural de la verdad, mediante el acto de fe, que consiste en la aceptación del testimonio divino, o sea, de una revelación. De lo contrario se pretendería el fin sin poner los medios.

El problema está encerrado en una misteriosa cápsula. Todo infiel inculpable se salvará. La narración de San Lucas en los Hechos nos lo confirma. San Pedro, en casa del centurión Cornelio pronuncia estas consoladoras palabras: «*En verdad veo claramente que no hay en Dios aceptación de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es grato*» (Act. 10, 34). El centurión Cornelio no era judío; pero por su recta voluntad de tal manera fue agradable a Dios que vino al conocimiento de la verdad mediante la fe en Cristo Jesús. San Pedro al ver la fe de aquel extranjero de buena voluntad, penetra con luz superior en la absoluta universalidad del decreto divino de salvación y lo enuncia definitivamente: «*en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia, le es grato*», es decir, está en el camino de la salvación².

Solución Protestante

a) Lutero

Lutero, rigorista y calculador, y al mismo tiempo exagerado fideísta, tenía que afirmar naturalmente la necesidad absoluta de la fe para salvarse. El que había exaltado el papel fe, no sólo afirmando rectamente su necesidad absoluta, sino negando equivocadamente la necesidad de las buenas obras para la salvación, lógicamente tenía que afirmar la necesidad absoluta de la fe en el caso de los infieles. Sólo que en su desconsolador rigorismo deja al problema debatiéndose en el campo de la pura posibilidad sin llegar a saber si Dios usará con los infieles medios verdaderos y necesarios de salvación: fe y gracia santificante. Por eso escribe: «Sería otra cuestión distinta si Dios, a los gentiles en la hora de la muerte o después de la muerte, les da la fe, y por tanto, podrían salvarse por la fe. ¿Quién puede dudar de que Él lo puede hacer? Pero que de hecho lo haga, no podemos probarlo»³.

A Lutero, en verdad, no le inquietaba lo más mínimo el problema. Su espíritu tenebroso y agitado se mueve en otras zonas: zonas de luchas dogmáticas, de negaciones y afirmaciones. De contradicciones manifiestas muchas veces. En ninguno de sus escritos o cartas aparece un espíritu misionero. Se dedica a

² KNABENBAUER: Commentarium in Act. Apostolorum, p. 193.

³ LUTHER: Werke, Altemb. T. 2, col. 350.

formular nuevos dogmas y rechazar los existentes.

b) Calvino

Menos aún aporta solución. Con su rigorismo más exagerado que el de Lutero empeora el problema. Concuere con Lutero y con los católicos en la absoluta necesidad de la fe para salvarse. La solución la busca por otro camino. Lutero la «retrasa» a la muerte o después de ella, Calvino la adelanta. No tiene en cuenta la cooperación humana y busca en Dios mismo la causa y razón última del problema. Su frío cerebro llega a escribir: «la fe es absolutamente necesaria. Pero Dios distribuye esta fe como quiere. Dios ha destinado a unos para salvación y a otros para la perdición eterna. Estos últimos no pueden librarse de esta condenación por una enmienda de su vida. Dios desea el mal y la perdición del condenado, por donde se justifique la irresponsabilidad de los malos y la injusticia que se produce al condenarlos»⁴.

En la doctrina calvinista Dios se presenta con una dureza terrible, no existiendo en Él ni la bondad, ni la misericordia. Por eso los seguidores del calvinismo silenciaron este dogma en el Catecismo palatino y lo rehusaron en la Confesión de la Marca de Brandeburgo. En vano lo buscaremos en estos dos documentos.

Unos y otros, luteranos y calvinistas, deducen claramente la necesidad de la fe derivándola de su doctrina de la radical y total corrupción de la naturaleza humana. Consiguientemente a esa necesidad y a la carencia de auxilios sobrenaturales, aunque por diversas vías, tienen que admitir la condenación de los infieles. Los luteranos veían en ello la condenación de una incredulidad anterior, mientras que los calvinistas, defendían que era la realización del decreto absoluto de reprobación.

c) Teoría moderna protestante

Se trata de la predicación de Cristo en los infiernos. La doctrina protestante, como es sabido, sólo admite dos extremos en el más allá, cielo-infierno, sin aceptar el estado intermedio del purgatorio. Pero Lutero admitió la posibilidad de una iluminación posterior a la muerte, con la cual los fallecidos recibirían la fe necesaria para salvarse. Con este precedente, a principio del s. XIX se introduce una fuente de solución que hizo fortuna en el campo protestante. La solución se basa en uno de los textos más oscuros de toda la Biblia, el texto de S. Pedro (1 Petr. 3, 19): «*y en el Espíritu fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión*».

⁴ CALVINUS: «*Institutio cristiana*» 1. 3, c.21, n.5 ss.

El obispo protestante danés Martessen escribía: «Si la bajada a los infiernos hubiera mantenido siempre el significado y el lugar que le atribuye la antigüedad cristiana se hubiera ahorrado la Iglesia el error fatalista de origen reciente y de ningún modo evangélico, de la condenación de los paganos... En cuanto a esas generaciones que nacen y mueren sin las bendiciones del Evangelio, la única explicación que puede tranquilizar al mismo tiempo al espíritu y al corazón es la que nos enseña a considerar su existencia actual como un simple fragmento de aquella que están llamados a vivir más allá de la tumba»⁵. Sin embargo, el texto en cuestión dista mucho de confirmar la explicación de Martessen. La idea de S. Pedro parece claramente ser que Cristo subsistiendo, después de morir en su espíritu humano glorificado, pero separado de su cuerpo, se fue a proclamar la buena nueva de la salvación lograda con su muerte. Esa alegre nueva no solo la proclamó y anunció a las almas de los que habiendo llevado una vida santa aquí en la tierra esperaban luego en el limbo o seno de Abraham el día de su propia glorificación, sino también a aquellos que habían permanecido incrédulos en los días de Noé, mientras éste con la construcción del arca servía de anuncio profético del diluvio inminente; pero que, cuando vieron llegar el cataclismo, reconociendo la verdad del terrible anuncio se convirtieron en sus últimos momentos. Aun a estos arrepentidos de última hora, comunica el alma dichosa de Cristo la alegre nueva de la redención realizada, siendo así el alma de Cristo, que existía unida a la divinidad, el instrumento glorioso y triunfador de la glorificación incoada de Cristo.

Por lo demás no solamente la enseñanza bíblica repetida innumerables veces (cf. Lc. 16, 22-26; Gál. 6, 10; 2 Cor 5, 10...), sino la expresamente de S. Pedro en esta misma epístola, suponen que después de la muerte no hay tiempo de penitencia (cf. 1 Petr. 1, 17; 4, 2...⁶).

Actualmente, en la teología protestante, ha desaparecido la idea de una condenación en masa.

Solución Católica

Interesante sería perseguir la evolución histórica del problema en el campo católico. Los muchos conatos realizados para hallarle una solución satisfactoria han puesto de relieve la unanimidad constante en los puntos que al principio de este trabajo presentamos para formular los elementos dogmáticos ciertos.

⁵ MARTESSEN: «Dogmatique chrétienne» Trad. Francesa, París 1879, pp. 484 y 574.

⁶ Puede verse sobre este particular la densa nota a este pasaje en P. DE AMBROGGI: «*Le epistole cattoliche*», 2 ed., Torino 1949, con la abundante bibliografía en ella consignada.

Hasta el s. V. p. C., podemos decir que el problema se planteaba sobre bases simples y soluciones sencillas. Los llamados Apologistas como Minucio Félix, Tertuliano, Lactancio, se acogían de manera bien clara al conocimiento natural de Dios entre los paganos y al testimonio del alma naturalmente cristiana. Los paganos podían llegar a este conocimiento natural gracias al cúmulo de verdades bíblicas que por medio de los filósofos gentiles habían pasado a ser patrimonio de la creencia gentilíca. Lactancio llega hasta opinar con cierta seguridad, que entre los gentiles existieron revelaciones divinas propiamente dichas y comunicadas a ellos sin pasar por la Biblia.

La Escuela Alejandrina movida por un gran deseo de originalidad se decidió a construir un sistema que iba a influir en todo el Oriente. Siglos más tarde, los mismos protestantes del XIX lo usarán: la evangelización de los vivos y de los muertos por la bajada de Jesucristo al infierno. El doctísimo Orígenes abrió la marcha llegando en su ardor a defender la *apokatástasis* o restauración universal. Su gran corazón le hizo derivar hacia esta solución laxista. Su error estuvo en una interpretación mala por exceso de la voluntad salvífica universal de Dios. No solamente defiende la posibilidad de la salvación universal, sino el hecho mismo. Concibe la idea de una predicación después de la muerte, con su período de prueba, en el que las almas paganas adquirirán de hecho la salvación. A Lutero le gustó la opinión de Orígenes, aunque el reformador no se atrevió a seguir en todo la sentencia del alejandrino⁷.

En la Edad Media el problema, lejos de simplificarse, adquirió mayor complicación, pretendiendo no pocos teólogos hacer también necesario para la salvación el conocimiento de la Encarnación y de la Redención. La debilidad de los argumentos en que se basaban, hizo que siempre hubiera teólogos de nota que se opusieran a semejante rigorismo.

A principios de nuestro siglo, Billot apuntó una nueva teoría: la del limbo de los adultos. Según Billot⁸ los infieles ordinariamente no llegan a ser moralmente adultos, ya que les falta una idea de Dios suficientemente desarrollada. Por eso no son capaces de bien ni mal moral y por esta causa van en masa al limbo. La teoría de Billot atrajo por unos momentos la atención y aun la adhesión de algunos teólogos. Pero el examen detenido de ella mostró bien pronto su insuficiencia. Prescindiendo de los reparos que en el terreno de la filosofía se le opusieron, es precisamente en el campo de la teología donde encontró su mayor dificultad. Billot, si su teoría fuera verdadera, salva a innumerables muchedum-

⁷ Cf. S. HARENT, S. I.: «Infidèles» en Dictionnaire de théologie catholique t. 7, col 1736 ss., París 1927.

⁸ Cf. L. BILLOT: «La Providence divine et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut», en: Etudes, 1919-1923.

bres. Pero su intento, como el de los demás teólogos, no es, en el problema que nos ocupa, la liberación del infierno, sino la obtención del fin sobrenatural, la consecución del cielo, que según la doctrina católica es el destino al que la providencia sobrenatural de Dios ha elevado a todos y a cada uno de los hombres por medio de la redención. Ahora bien, en la doctrina de Billot esas inmensas masas de adultos pobladores del limbo, quedan privadas de su fin sobrenatural y ello sin pecado grave alguno personal. La Redención queda igualmente frustrada en esas inmensas masas. Y como todo esto sucede sin responsabilidad personal de dichos adultos, la conclusión es inevitable: Dios no tiene en verdad providencia sobrenatural de esas criaturas, no tiene una voluntad salvífica real. De tenerla, les suministraría los medios que El mismo ha hecho necesarios para conseguir el fin sobrenatural: fe, gracia... Por esto, la teoría de Billot ha quedado sin un adepto⁹.

Actitud teológica actual

Todos los teólogos católicos afirman la necesidad de la fe explícita en Dios remunerador para salvarse. Esa fe explícita incluye el acto por el que creemos que Dios se ha revelado para salvarnos. Fuera del catolicismo, bastantes pueblos pueden llegar a este acto, por ejemplo, judíos, mahometanos, etc.

En otros pueblos más primitivos, pueden encontrarse vestigios de una revelación primitiva, y, entonces, quienes en esos pueblos vivan con la suficiente rectitud moral recibirán de Dios los restantes auxilios para lograr su salvación.

Lo que sí mantiene unánime la generalidad de los teólogos católicos es que a aquellos infieles que hayan hecho de su parte todo lo necesario, Dios no les negará su gracia, *aunque sea sirviéndose de un medio extraordinario* para que lleguen al acto de fe y a los demás requisitos indispensables para la salvación. Sin que sepamos cuál sea *en concreto* ese medio extraordinario. Y sin que esto sea ignorar la situación mucho más difícil en que ellos se encuentran y el beneficio ingente que supone poseer la fe y pertenecer a la Iglesia dispensadora ubérrima de los medios de salvación.

⁹ R. LOMBARDI, S. I.: «La salvación del que no tiene fe». Barcelona 1953, p. 53. Contiene una amplia bibliografía y es el mejor estudio realizado sobre este tema en nuestros días. Cf. también L. CAPERAN: «Le problème du salut des infidèles», 2 ed., 2 vols., «Essai théologique». Toulouse, 1934, p. 90.

5.

ESTRUCTURA ESPACIAL Y TEMPORAL DE LA IGLESIA
6 (1959) 172-176

Víctor Codina, S. I.

Si nos acercamos a contemplar el fenómeno que es la Iglesia Romana, nos vemos conducidos a la afirmación de un hecho innegable: la Iglesia es una sociedad visible, cuya estructuración cae bajo el ámbito de los sentidos y pertenece al orden de lo espacial. Es una sociedad desparramada por toda la tierra, pero cuyo centro geográfico es el Estado Vaticano. Una sociedad con embajadores y leyes, con tribunales y ritos propios. Está regida por gobernadores locales que obedecen a un jerarca supremo, monarca electivo y vitalicio. Posee una organización semejante a la de las demás potestades terrenas, ni se ve libre de la burocracia de los funcionarios. Su nombre aparece en los periódicos, y puede levantar su pabellón en exposiciones internacionales junto al de las grandes potencias.

Naturalmente esta espacialidad de la Iglesia es una estructura que supera la mera extensión o difusión física. No pertenece al orden de la naturaleza sino al campo del despliegue existencial del hombre, con unidad y conexión de sentido. No tiene dimensiones geométricas homogéneas, sino direcciones cualitativas. Roma es algo más que el centro geográfico de la Iglesia. En consecuencia, dada la correlación existente entre espacio y tiempo, la Iglesia está inmersa en un tiempo que no es meramente matemático o dimensional, ni físico o reversible. La espacialidad de la Iglesia está insertada en un surco temporal humano, irreversible, existencial e histórico.

Podemos pues concluir que fenomenológicamente la Iglesia aparece como una estructura espaciotemporal. ¿Puede justificarse teológicamente la espaciotemporalidad de la Iglesia?

Relaciones espiritualísticas

La estructura visible de la Iglesia ha sido motivo de escándalo a lo largo de la historia. Desde los primeros siglos del cristianismo se han levantado periódicamente reacciones espiritualistas que creen que es apostasía del evangelio todo lo que en la Iglesia hay de visible y palpable. Afirman que la Iglesia del Crucificado ha pagado tributo a las debilidades humanas al secularizarse. Los gnósticos y montanistas apelan a una concepción más espiritualista de la Iglesia. Los cátaros y valdenses de la Edad media huyen del elemento material. Los pro-

testantes del XVI defienden una Iglesia invisible. En nuestros días, la Iglesia Alta (High Church) de Inglaterra se escandaliza de la visibilidad del Papado; los protestantes alemanes abogan por la Unam Sanctam; Barth llama Iglesia a la comunidad de orantes sin intermediarios; Leuba al evento carismático; Mehl a los que oyen la palabra de Dios. Tampoco faltan hoy día espíritus gnósticos como Simone Weil, que creen que la Iglesia en su realidad sociológica e histórica no corresponde a la intención de Cristo, y se preguntan si en estos tiempos de materialismo no querrá Dios que haya hombres unidos a Cristo pero fuera de la Iglesia.

Paralelamente, al negar la estructura espacial, todos los espiritualistas niegan la estructura temporal de la Iglesia. Niegan la sucesión apostólica, la Tradición y la evolución homogénea del dogma. La historia de la Iglesia para ellos está desvinculada totalmente de la historia de la salud, no es una historia sagrada.

Sin embargo, ni siquiera ante las páginas más vergonzosas de la historia de la Iglesia, jamás es lícita una evasión espiritualística. La Iglesia es ciertamente un enigma, puede ser hasta una tentación. Pero Dios, de hecho, ha querido a su Iglesia visible y temporal.

Lo espacial de la Encarnación

En el Antiguo Testamento los profetas anuncian la futura economía en términos espaciales: Miqueas, por ejemplo, compara la nueva Jerusalén a las cumbres de las montañas (4, 1-5), Isaías a una ciudad de luz, a cuyo resplandor marcharán los pueblos (60, 1-3), Ezequiel a un vástago que plantado en la alta montaña de Israel vendrá a ser un cedro magnífico a cuyas ramas se acogerán toda suerte de pájaros (17, 22-24).

Jesús reasumirá estas imágenes y dirá que la Iglesia es semejante a una ciudad construida sobre el monte (Mt 5, 14), encargada de difundir la luz (Mt 5, 14-16), y que la Iglesia se convertirá en árbol majestuoso a cuya sombra anidarán las aves (Mt 13, 31-32).

Los evangelios sinópticos nos relatan un sin fin de parábolas en las que Jesús recalca el elemento espacial de la Iglesia. Pero es S. Juan, el evangelista teólogo, quien nos da la razón última de la estructura de la Iglesia en este mundo. S. Juan a través de todo su evangelio concibe la Iglesia como la encargada de revelar la luz, la vida, y la Gloria que el Hijo tenía desde toda la eternidad en el seno del Padre, y que por su encarnación ha querido comunicar a los hombres. «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, el que está en el regazo del Padre, él es quien le dio a conocer» (Jn 1, 18).

La encarnación del Verbo es la raíz más profunda de la estructura espa-

ciotemporal de la Iglesia.

El “*Verbum caro factum est*”, marca el comienzo de una nueva dialéctica. Desde Nazaret ya no hay opción a un espiritualismo desencarnado. Al asumir un cuerpo el Verbo, la naturaleza material, que había sido maravillosamente creada, ha quedado transformada y transfigurada. Los protestantes niegan la Iglesia visible porque no han acabado de comprender el misterio de la encarnación. J. A. Moehler dice que Lutero nunca entendió lo que significaba el “*Verbum caro factum*”. De aquí procede el considerar la naturaleza humana de Cristo como una simple ocasión de nuestra salud, una mera envoltura fenoménica del Dios invisible. Lógicamente no admiten la causalidad instrumental de los sacramentos, ni mediadores humanos ante Dios, ni imágenes de la divinidad. En cierto sentido puede hablarse del protestantismo como de una religión dualista, que no ha llegado a comprender la anatomía del ser...

Lo temporal de la Encarnación

Pero el protestantismo tampoco ha captado el misterio de la encarnación en su dimensión temporal.

La encarnación es ciertamente una irrupción única e inigualable de la eternidad en el tiempo. Este evento irreplicable es un rasgo esencial del Cristianismo, por el que se diferencia radicalmente de las religiones naturales, sean panteístas, monoteístas o politeístas. En estas religiones se expresaban de un modo simbólico los movimientos eternos de la naturaleza, el retorno cíclico de las estaciones, de la floración y la fecundidad. Eran religiones cerradas en el mundo de la naturaleza. El Cristianismo se funda en un hecho histórico que rompe los límites de la naturaleza. «Aquellos retornos cíclicos han sido descalificados», dirá San Agustín¹. Hay un evento localizado en el espacio y el tiempo: imperando César Octavio Augusto, nació en Belén de Judá Jesús, y bajo Poncio Pilato fue crucificado. A partir de este momento el repertorio de posibilidades existenciales de los hombres queda profundamente alterado.

Cada individuo sólo puede vivir con las posibilidades existenciales que la cultura de su tiempo le ofrece. Podrá elegir ampliamente dentro de esta serie de posibilidades, pero sólo podrá escoger de un conjunto limitado. El hombre está encerrado en el espíritu objetivo de su época. Pues bien, la encarnación representa un ideal existencial completamente nuevo e imprevisible, pero que a partir de este instante influirá perennemente.

El protestantismo se ha ahincado tanto en lo irreplicable de la encarnación, que se ha convertido en una religión esencialmente memorativa. El pasado

¹ *Ciudad de Dios*, lib. 12, c. 20.

no se desborda en el presente, sino que el presente se retrovierte por rememoración hacia un hecho primitivo. La Iglesia no es la prolongación de Cristo en el tiempo, no es capaz de dar vida, no es madre. El único poder que tiene la Iglesia es decir: Venid y ved cuán bueno es el Señor. No da la Palabra del Señor porque no la posee; no comunica la gracia sacramental, sino que distribuye las humildes especies del pan y del vino en memoria de la Cena del Señor; no absuelve los pecados, sino que anuncia el perdón de Dios².

Para el catolicismo, la irrupción de Dios en la historia que se realiza en Jesús, persevera en la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. La encarnación temporal de Jesús pervive en la Iglesia: «Estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mt 28, 20). Entre Jesús y su cuerpo místico hay una homogeneidad, misteriosa, pero verdadera, que permite la presencia de Cristo en el espacio y el tiempo. La Ascensión no es el punto final de una trayectoria única, sino el comienzo de la extraversión de la plenitud de Cristo en el tiempo. La Iglesia es el pléroma, el complemento de Cristo. Sin negar en un aspecto el evidente desnivel entre Jesús y su Iglesia, afirmamos en otro una verdadera continuidad y homogeneidad entre ambos.

Jesús con su muerte ha obtenido una vez para siempre la salud de todas las generaciones. Pero se la comunicará sucesivamente según vayan ellas apareciendo en el tiempo. No se trata de repetir ni renovar, sino de hacer ontológicamente presente a todas las generaciones, de extender en el tiempo la palabra, el cuerpo y el perdón de Jesús. La dialéctica espacial de la encarnación que puede expresarse con la fórmula «el Espíritu tiende al cuerpo», puede completarse en su dimensión temporal la salud nos viene por la historia; para llegar a la herencia eterna hay que sincronizarse en una determinada trayectoria temporal.

Dios que desde toda la eternidad llama a los hombres hacia sí, a partir de la encarnación de Jesús, los llama por la Ecclesia. La Ecclesia no es *más* que la “convocación” divina resonando a través del tiempo. El deseo de Jesús de que todos estén allí donde él está (Jn 17, 24), se realiza a través de la Ecclesia. Jesús convoca a todas las gentes por medio de la predicación audible de unos hombres, que a su vez han sido convocados. Estos hombres han de prolongar el magisterio, el sacerdocio y la realeza de Cristo a través del tiempo. Por esto la carta fundacional de la Iglesia «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes» (Mt 28, 19), expresa simultáneamente el desbordamiento de Cristo en el tiempo: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días» (Mt 28, 20).

Dentro mismo de la serie de hombres portadores del mensaje, hay por voluntad de Dios una diferenciación, una como mayor plasmación de la visibi-

² ROGER MEHL, *Du Catholicisme Romain*. Neuchâtel 1957, p. 47.

lidad. En el vértice de esta escala jerárquica hay un hombre al que los hombres de todos los tiempos pueden señalar con el índice y decir: éste es el auténtico guardián de la doctrina, el pastor supremo, la roca, Kefas.

La temporalidad existencial de la Iglesia

Por su inserción en la temporalidad existencias e histórica, la Iglesia está en manos de unos hombres que llevan sobre sus espaldas el peso de una herencia que han de conservar y distribuir a sus hermanos: unos hombres que son en-el-mundo, pero que no deben ser del mundo, unos hombres en distensión continua, inacabados, que se proyectan sucesivamente hacia el futuro porque no pueden detenerse a mitad camino. Han de ser fieles guardianes de la tradición que les fue confiada. No pueden innovar, ni mutilar. Pero han de ser inteligentes para comprender y explotar la herencia. Nadie puede escandalizarse de que estos hombres, viandantes que peregrinan en ruta dinámica hacia el Padre, vayan conociendo cada vez mejor el alegre mensaje del Primogénito. Al crecer en edad, la Iglesia va creciendo en sabiduría, hasta llegar «a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

Nada tiene de extraño que estos hombres a veces desfallezcan, titubeen y caigan. Nada tiene de extraño que Pablo tenga que increpar a Pedro por su conducta equívoca con los judaizantes, (Gal 2, 11), o que Alejandro VI sea llamado por coetáneos suyos «planta venenosa aborrecida de Dios y de los hombres»³.

Dios ha echado tan hondas las raíces de la Iglesia en el tiempo, que la Iglesia tiene su propia historia; y la historia de la Iglesia –santa e inmaculada– es también la historia de los Papas, enlazada con las contingencias del desarrollo político y cultural, mezclada con las miserias humanas y los pecados de estos hombres elegidos por Dios. Este es el gran escándalo para los que imaginan una Iglesia invisible y suprahistórica. Como los judíos no querían reconocer en Jesús Nazareno al Mesías porque conocían su procedencia histórica y geográfica, hoy nos cuesta reconocer en la Iglesia romana «la enseña tremolada ante las naciones» que profetizó Isaías (11, 12). Sin embargo, la Iglesia espaciotemporal, aunque sea, también ella, cuerpo de nuestra bajeza, es la verdadera y única Esposa de Jesús. Sólo podemos acercarnos a Dios y seguir su vocación, abrazando esta dimensión espaciotemporal de la Iglesia, y captando a través de ella la gloria invisible de la divinidad.

Las verdaderas reformas de la Iglesia han provenido no de movimientos espiritualísticos y suprahistóricos, sino de hombres que han intuitido que la ver-

³ La frase es del conocido Marcantonio Altieri. Cf. L. PASTOR, *Historia de los Papas*, vol. 6., Barcelona 1911, p. 74.

dadera Iglesia, la Esposa de Jesús es espaciotemporal. Ignacio de Antioquía, el místico que sentía dentro de sí el tumor del agua eterna que le decía: «Ven al Padre», exclamaba que los fieles se aferrasen al obispo⁴. Ignacio de Loyola, el místico del Cardoner y la Storta, da reglas para sentir con «nuestra santa madre Iglesia hierarchica»⁵. En todos ellos una misma dialéctica: la de la encarnación espaciotemporal de Cristo en su Iglesia que es la Romana.

Conclusión: Aporía y misterio

Hemos intentado justificar teológicamente la estructura visible de la Iglesia. Pero estas coordenadas espaciotemporales no nos dan el verdadero rostro de la Iglesia. Jesús es algo más que un artesano de Nazaret. Cualquier análisis fenomenológico de la Iglesia resulta incompleto. Paradójicamente conduce a una aporía y provoca un salto que nos lleva a una región metaempírica y suprahistórica: a la Iglesia invisible y eterna, indisolublemente unida e identificada con la Iglesia espaciotemporal. Entramos en el ámbito del misterio. La Iglesia, como Jesús –Hijo de Dios y de María– es un verdadero misterio. Por eso podemos y debemos creer en ella.

⁴ Tal vez el pasaje donde más fuertemente inculca S. Ignacio de Antioquía esta verdad normativa, es en su *Carta a los fieles de Esmirna*, 8, 1. Pero es idea suya que repite frecuentemente. cf. *Carta a S. Policarpo* 5, 1; a los de *Filadelfia* 3, 2.4; a los de *Tralles* 2, 1; 3, 1; 7, 2; a los de *Magnesia* 6, 1; a los *Efesios* 3,2; 20, 2.

⁵ *Ejercicios* núm. 353.

6.

EL HUMANISMO DE DIOS

8 (1961) 281-283

Luis Espinal, S. I.

Concepción del Cristianismo

El romanticismo nos ha dado una interpretación de la Religión Cristiana que ha hecho fortuna. Ha puesto de moda unos santos jadeantes, abrumados por la presencia del Absoluto. Los ojos de los Videntes han de humear, quemados por el resplandor divino. Dios, al ponerse al habla con el hombre, lo destroza. Así creen exaltar la divina trascendencia.

Esta es una concepción falsa del Cristianismo, y aun de la religión. Es un retorno tácito al paganismo de las ménades histéricas y los faquires.

La tendencia, de casi todas las religiones, de concebir a la divinidad de un modo antropomórfico, revela una exigencia de la naturaleza humana. A esta tendencia antropomorfizadora, puesta por Dios en la psicología humana, ha respondido Dios con una suprema condescendencia. Dios satisface este deseo del hombre, y se humaniza, se antropomorfiza. La revelación neotestamentaria nos da la «buena nueva» de que «Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei» (Tit. 3,4). En el original, se usa la sugestiva palabra *φιλανθρωπια* –el amor [de Dios] a los hombres–, tan apreciada luego por los Padres Griegos. Esta «filantropía» es el humanismo de Dios.

Revelación

A lo largo de la historia, hay una progresiva revelación de Dios. El Dios invisible se va acercando a nuestros sentidos.

La primera gran epifanía de Dios, la creación, nos descubre sus atributos, y una imagen analógica de su perfección; «porque los atributos, invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser cantados por la inteligencia, en las obras (de Dios), tanto su eterno poder como su divinidad» (Rom. 1, 20).

Un segundo paso hacia la humanización será la entrega de la Palabra en la revelación del Antiguo Testamento. Mucho más íntima y humana que el mensaje de las creaturas. Se deja oír la voz de Dios que asegura: «¿Acaso puede una mujer olvidarse de su pequeño y no compadecerse del hijo de sus entrañas? Y aunque ella se olvidara, Yo en cambio no me olvidaré de ti» (Is. 49, 15).

La condescendencia de Dios llega hasta lo inverosímil. Dios se hace hombre y vive «entre nosotros» (Jn. 1, 14), y comparte nuestra vida con nuestras pequeñas dichas humanas y nuestros oscuros dolores de hombres. Por esto Juan, el Discípulo Amado, escribe alborozado a sus fieles, que ha oído al Verbo de vida, y que le ha visto con sus propios ojos y hasta le ha podido tocar (1 Jn. 1, 1-14).

No se trata sólo de un pasado. El Cristo glorioso no se ha alejado de los hombres, con su ascensión. Permanece encarnado entre nosotros en la Eucaristía, y en nosotros, su Cuerpo Místico, su Iglesia, como un apocalipsis permanente (Mt. 28, 20).

Dios se ha ido humanizando, en crescendo, hasta llegar a ser el más hombre de los hombres, «el Hijo del Hombre» (Mt. 9, 6). Dios ha bajado hasta nosotros. Ya no hay que buscar a Dios en las nubes (Ecles. 24, 7). Ahora, lo mejor para conocer a Dios es tener unos ojos de carne y un corazón de hombre¹. Dios ha bajado a nuestro encuentro. Una condición necesaria para que nos halle, es que no dejemos de ser hombres. No hay que huir del ámbito en que Dios se ha encarnado.

El hombre moderno ha cometido el pecado de lesa humanidad, ha dejado de ser hombre. Por esto no puede hallar a Dios. Esta fue una de las grandes preocupaciones de Pío XII; convertir al mundo de «selvático en humano, de humano en divino, es decir, según el corazón de Dios»². Mecanizar al hombre, por la técnica o por el racionalismo (da lo mismo), ha sido la gran victoria de las ideas materialistas. El hombre queda desconectado de Dios. Aun la misma religión, si cae en puritanismo, se despegas de su base humana, y se aleja de Dios, del Dios cercano de la oración, a quien se habla «como un hombre habla con su amigo» (Ex. 33, 11). Ser hombre es un preámbulo ineludible para ser cristiano.

Misterio

Toda revelación, como notó Pascal, revela y oculta al mismo tiempo. Lo sensible es expresión del Dios invisible, pero también es una máscara que lo oculta. Es la imagen que se convierte fácilmente en pantalla e ídolo. Así, la revelación se nos convierte en misterio; es una manifestación opaca. La misma humanización de Dios encierra un peligro. Dios baja, pero para asumir y levantar a niveles divinos. Dios se humaniza, pero para divinizar al hombre (2 Pedr. 1, 4). El humanismo de Dios puede ser un tropiezo que impida volver a hallar a Dios.

¹ MERSCH, «*Morale et Corps Mystique*». Vol.I; pp. 48-50.

² Alocución a los fieles de Roma. 10 Febrero 1952. «Ecclesia», n. 553.

La creación absolutizada ha conducido al materialismo. Dios eclipsado por su obra, demasiado perfecta, demasiado consistente en sí misma (Sab. 13, 1-9).

El mismo peligro en la Biblia, Palabra de Dios. Una palabra tan humanizada que no hemos resistido a la tentación de creerla sólo humana. Se la ha catalogado como una literatura, junto a otras literaturas. La humanidad la ha recibido con respeto, a veces, excesivo. En vez de transmitirla de boca en boca, como una noticia alegre; la hemos entregado a los especialistas, para que hiciesen química con ella. A fuerza de filología, arqueología y tesis, la han descuartizado, como a cualquier prosa alejandrina. Desmontada, ha perdido la vida y el contenido. La revelación ha perdido transparencia, y es el gran velo que oculta al Santo de los Santos.

Lo mismo ocurre con la Encarnación, una revelación, al parecer, enteramente diáfana; la revelación hecha persona. Y ya los compatriotas de Cristo le rechazan. «¿No es este el obrero, hijo de María?» (Mc. 6, 3). «¿No es este Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos acaso a su padre y a su madre? ¿Cómo, pues, dice: ‘Bajé del cielo’?» (Jon. 6, 42). Todo en él ha parecido demasiado humano, aun sus milagros. Por esto, los fariseos (de todos los tiempos) le han pedido, en vano, que hiciese un milagro en los cielos (Lc. 11,16). Cristo ha parecido a los racionalistas demasiado hombre. Se le ha visto fatigado, hambriento y temeroso ante la muerte. Un Dios demasiado atento a nuestras menudencias; cotidiano, como uno de nosotros. Su misma santidad es poco puritana, con excesivo trato con alcañales y pecadores (Lc. 7, 34); demasiado sensible a la compasión (Lc. 7, 36-50) y la amistad (Jn. 11, 17-46; 12, 1-11; Lc. 10, 38-42).

Otros, por el contrario, los aprovechados, han aceptado a Cristo humano. Pero le han confundido con un cabecilla de partido (Ac. 1, 6). Se le ha buscado para esquivar las contribuciones (Mt. 22, 15-22), o para cobrar una herencia (Lc. 12, 13-14).

El escándalo se ha extendido a la obra de Cristo, la Iglesia, demasiado corpórea, y poco pneumática. Excesivamente enraizada en las realidades humanas, y de espaldas a una «Iglesia de los Santos», sólo interior. Muchos quisieran ir a Cristo directamente, sin intermediarios. Y paradójicamente, no les importa tomar la Encarnación como un hecho pasado, y echar a Cristo de la tierra, y tapiarlo en un cielo lejano.

He aquí el escándalo de la revelación. Hemos hallado a Dios tan cerca, tan barato, que hemos temido el fraude. Y se ha intentado volver a un Antiguo Testamento, ya caduco; o más lejos aún, al deísmo y al ateísmo. Él apocalipsis se nos ha hecho misterio, paradoja, y por fin, objeción. Nos ha faltado corazón para comprender la infinita condescendencia de Dios.

7.
***HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y FORMACIÓN
LITÚRGICA
45 (1965) 83-91***

J. Daniélou

La formación litúrgica tiene un aspecto formal que es el aprendizaje de los ritos, palabras y gestos que la constituyen. En efecto, se trata esencialmente de una ciencia práctica, de una acción. Pero también tiene un aspecto doctrinal que proviene de la significación de las acciones realizadas. Esta significación de las acciones litúrgicas es la que constituye el objeto de las mistagogías patrísticas, que son un campo particular de la catequesis. El desarrollo de este campo, en el siglo IV particularmente, se debe a la importancia que tenía entonces el bautismo de los adultos. Sin embargo, hoy día nos encontramos en la necesidad de restituir a esta formación litúrgico doctrinal un lugar que había perdido. Y esto supone en primer lugar una reflexión sobre los principios en que se basa.

Se podría considerar esta formación litúrgica a partir de lo que constituye de manera general el dominio de los ritos. Es evidente que los elementos constitutivos de la liturgia cristiana a primera vista presentan analogías con lo que vemos en otras religiones. Ya se trate de bautismos con agua o de banquetes sacros, de unciones con óleo o de imposiciones de manos, de cielos festivos o de horas de oración, todos estos elementos son comunes a la mayor parte de las religiones. Esto tiene su importancia y volveremos a tratarlo. Pero pensamos que ahora es preferible otro método, que consiste en partir de lo que constituye lo específico de la liturgia cristiana. Porque es cristiana antes de ser liturgia. Quiero decir que hay un hecho cristiano fundamental común a la Escritura, a la Teología, a la Mística, del cual la liturgia representa un aspecto. Ahora bien: este hecho cristiano fundamental es la existencia de acciones divinas que constituyen la historia de la salvación. Desde este ángulo por tanto estudiaremos la formación litúrgica.

Toda pedagogía cristiana, en cualquier tema que se ejercite, se debe definir primeramente con respecto al hecho cristiano. Ahora bien: lo que diferencia formalmente el hecho cristiano del hecho religioso tomado en su generalidad, es que el hecho cristiano consiste en acontecimientos. Se puede definir el hecho religioso como una búsqueda de Dios por parte del hombre. El hecho cristiano apa-

rece entonces ante el hecho religioso como una búsqueda del hombre por parte de Dios. El hecho religioso procede de la estructura metafísica del hombre. El hecho cristiano procede de la contingencia del acontecimiento. Su verdad es la del hecho, no la de la exigencia. Su justificación procede del testimonio, no de la demostración. La liturgia cristiana no es la forma cristiana del sentimiento religioso. Es la expresión litúrgica del hecho cristiano. Por tanto lo primero en ella es ser del orden del acontecimiento.

La fe cristiana tiene por objeto acontecimientos. Pero un cierto orden de acontecimientos. Estos acontecimientos son obras divinas, es decir, acciones de Dios en la historia. El objeto de la fe es la historia santa, es decir, la historia de las acciones divinas. La historia por tanto tiene un doble aspecto. Es, en el nivel más aparente, historia de las grandes obras del hombre, historia de las técnicas y de los imperios. Pero es también historia de las obras de Dios, que son infinitamente más grandes que las obras de los hombres, tanto cuanto el orden de la caridad, es decir el de la gracia, supera infinitamente el de los cuerpos y el de los espíritus. Esta historia es el contenido último, la dimensión más profunda de la historia. Ser cristiano es creer que vivimos en la historia santa. Y es creer que lo que Dios obra en el alma de los santos es de un orden infinitamente diferente de las obras más altas del hombre.

Estas obras de Dios son realidades perfectamente definidas. Definidas, no en el sentido que el espíritu del hombre sea su medida, sino en el sentido, por el contrario, de que acostumbran al hombre a plegarse a las costumbres de Dios. Son definidas también en el sentido que no representan decisiones arbitrarias, sino que son la expresión coherente de un designio. Hay también un sentido de la historia santa que es otra cosa que la exégesis, la cual no es más que un estudio previo, y otra cosa que la teología que deduce las consecuencias. Hay una ciencia de esta historia santa. De hecho no podría haber formación si en esta formación no hubiese un objeto susceptible de conocimiento científico. Ahora bien: toda ciencia es ciencia de leyes. La ciencia de la historia santa es ciencia de las leyes de la historia santa, es decir, de las constantes de las costumbres divinas. Estas leyes son comunes a todos los aspectos de la historia santa. Son las mismas en teología, en espiritualidad, en exégesis. La fe no tiene más que un único objeto. Y la ciencia de la fe es ciencia de las leyes de este único objeto.

El objeto de la formación litúrgica por tanto no es en sí diferente del objeto de la formación catequética, de la formación teológica o de la formación ascética. Efectivamente, su objeto es las acciones de Dios. Por tanto, primeramente es necesario mostrar que las acciones litúrgicas son acciones divinas comparables a las acciones de Dios en la historia de Israel, en el misterio de Jesús, en el itinerario místico, en la apocatástasis escatológica. Para esto evidentemente hay que tomar como objeto lo que constituye el elemento radical de la acción litúrgica,

los sacramentos. El primer objeto de la formación litúrgica es mostrar que los sacramentos son misterio, es decir, acciones divinas que son del mismo orden que las acciones divinas en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Yo insistiré siempre en la definición de los sacramentos que tomo de Cullmann desarrollándola, como continuación en el tiempo de la Iglesia, de las grandes obras de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El objeto de la formación litúrgica es precisamente para los Padres de la Iglesia, para Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo, para Zenón de Verona y Ambrosio de Milán, el mostrar que los sacramentos se explican por referencia a las *magnalia Dei* del Antiguo y del Nuevo Testamento. No se trata de analogías ficticias basadas en datos ilustrativos. La tipología patrística se ha falseado frecuentemente, a partir de Orígenes, por una concepción alegórica que ha buscado en los signos visibles símbolos de las realidades invisibles. Toda agua se ha convertido en figura de purificación y todo perfume en figura de consagración. Este simbolismo platónico ha dejado la línea auténtica de la tipología bíblica, que es analogía de las costumbres de Dios en las diferentes etapas de la historia de la salvación.

La referencia al Antiguo y al Nuevo Testamento es esencial a la formación litúrgica, en cuanto el Antiguo y el Nuevo Testamento no se consideran primeramente como palabra, sino como historia. Y de hecho son historia antes de ser palabra. Esta referencia es en efecto la que nos permite comprender los sacramentos como acontecimiento de la historia santa presente. La fe últimamente tiene por objeto no afirmaciones sino realidades. El Verbo de Dios es Salvador antes de ser Revelador. La Revelación es manifestación de la Redención. Si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana. Si el bautismo no obra la salvación *ex opere operato*, si no es primeramente iniciativa divina, todos los discursos son vanos y caemos en la Gnosis, es decir, en una salvación por el conocimiento y no en la realidad.

Lo propio de la tipología bíblica es sustraer el acontecimiento divino de la pura facticidad, de la pura contingencia, de la singularidad absoluta. Al mostrar la analogía del acontecimiento divino en las diferentes etapas de la historia de la salvación, muestra en él la expresión de una manera constante de actuar de Dios. Y por el mismo hecho funda su credibilidad, porque apoya el acto de fe en el acontecimiento particular sobre el hecho que este acontecimiento no es único, sino que corresponde a una constante. Lo convierte en objeto de ciencia al nivel de las leyes generales de la gracia. Lo integra en una visión de conjunto de la historia, en cuanto la historia de la salvación no tiene sentido si no constituye una continuidad a través de sus sucesivas promociones. Organiza en cierta manera el objeto de la fe destacando los datos fundamentales. Hace posible una formación.

Yo quiero solamente ilustrar estas afirmaciones, apelando a los ejemplos que he expuesto varias veces. Si quiero hacer comprender lo que es el bautismo, debo compararlo con la creación, con el diluvio, con la salida de Egipto, con la alianza del Sinaí, con la habitación en medio del pueblo. Porque en efecto, el bautismo es todo eso. Lo mismo que el Espíritu ha suscitado de las aguas primordiales la primera creación, el mismo Espíritu suscita de las aguas bautismales la nueva creatura. Y lo último es tan extraordinario como lo primero. Lo mismo que el juicio de Dios ha destruido el mundo pecador para suscitar una creación nueva, el mismo juicio destruye el hombre viejo en las aguas bautismales de la muerte, para suscitar el hombre nuevo. Lo mismo que Yahvé ha liberado a través del agua al Israel cautivo del Egipto idólatra, Jesús libera al catecúmeno a través del agua del demonio, objeto de la idolatría del egipcio. Lo mismo que Yahvé ha establecido una alianza con su pueblo y la ha sellado con la sangre, Jesús ha establecido una alianza con el nuevo bautizado y sella su alianza con la sangre de la Nueva Alianza. Y lo mismo que Yahvé permanecía en el templo de Jerusalén, el Espíritu y, con el Padre el Hijo, viven en el corazón del nuevo bautizado para establecer en él su habitación.

La catequesis no tiene más que un objeto, que es el de suscitar el acto de fe en el Dios que crea, que juzga, que salva, que establece la alianza, que habita. El objeto esencial de la formación catequética es hacer comprender lo que significa crear, juzgar, salvar, establecer alianza, habitar. Y una vez comprendidas, solidarizarse con las obras divinas de la creación, del juicio, de la, salvación, de la alianza, de la habitación. Dicho esto, poco importa por dónde se comience. Se puede comenzar por el Nuevo Testamento, o por la expresión mística; se puede partir de los sacramentos o del Antiguo Testamento. Su objeto es el mismo, visto solamente en momentos y en niveles diversos. La prueba de una catequesis válida es que sea aplicable a todos los dominios de la historia de la salvación.

La catequesis litúrgica tiene por tanto el mismo contenido que cualquier otra catequesis, en la medida en que los acontecimientos de la historia de la salvación son siempre esencialmente los mismos. Pero, por otra parte, estos acontecimientos tienen un aspecto particular según la etapa de la historia de la salvación a que corresponden. Los acontecimientos del Antiguo Testamento corresponden a un cierto período de la historia de la salvación, el de la Preparación y la prefiguración. Los del Nuevo Testamento corresponden a otra etapa, la de la realización plena. Los del fin de los tiempos corresponden a otro aspecto, el de la manifestación cósmica de lo que está sustancialmente realizado. La catequesis litúrgica, idéntica, en cuanto a su objeto fundamental, a toda catequesis, se diferencia de las otras en el aspecto particular de la historia de la salvación a que corresponde.

¿Cuál es, entonces, el carácter de este tiempo que es el tiempo de la

Iglesia? Es en primer lugar, ser posterior al acontecimiento esencial de la historia santa. Esta ha llegado ya sustancialmente a su fin en la Encarnación y la Resurrección. La humanidad está salvada y la gloria de Dios conseguida. Ya no puede existir otro acontecimiento. Pero lo que se ha cumplido en la humanidad de Cristo debe comunicarse a toda la humanidad. Cristo glorificado y sentado a la derecha del Padre edifica su cuerpo, que es la Iglesia. Este misterio de Cristo es el que llena el espacio que media entre la Ascensión y la Parusía. Cristo lo ocupa totalmente. No hay más contenido que El y no puede haber otro. Pero hay desarrollo. La estructura sacramental corresponde a este carácter del momento presente de la historia santa.

Los sacramentos efectivamente no son nuevos acontecimientos, propiamente hablando. Pero son la apropiación por los hombres del único acontecimiento de la muerte y de la resurrección, del misterio pascual. Son el cumplimiento para cada hombre de lo que se ha realizado una vez para siempre en Cristo. Son una imitación ritual de los misterios de Cristo que procura el oficio real. Precisamente porque operan realmente en cada hombre lo que se ha realizado una vez para siempre en Cristo, por eso son acontecimientos. En este sentido no son solamente representación o memorial. Pero no son nuevos acontecimientos en la medida que no son más que la actualización de la acción definitiva por la cual Dios ha realizado su obra en Jesucristo. Son la resonancia en cada hombre de esta acción definitiva.

Por esto, los sacramentos se definen primer lugar como participación de los misterios de Cristo: «Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús y su muerte hemos sido bautizados» (Rom. 6,3). «En Cristo Jesús somos una nueva criatura» (2 Cor. 5,17). En Él habita la divinidad y en la medida en que estamos con Él nos hacemos Habitación de la Trinidad. El únicamente ha sido liberado, no de Egipto, sino de la Muerte, y esta liberación es la que participamos en el bautismo. Él es el único que ha vuelto a entrar como Nuevo y Último Adán en el Paraíso, es decir, en la esfera de la vida divina. Y únicamente por la fe en Él es introducido todo hombre en el Paraíso de la Iglesia. El Espíritu que le ha sido dado por el Padre lo difunde El como un río de agua viva sobre toda carne. Toda acción sacramental es acción de Cristo.

Pero por otra parte, lo realizado en Cristo no resuena aún plenamente en nosotros. La acción de Dios llega al alma y la vivifica. Pero no se manifiesta visiblemente. El segundo carácter de la estructura sacramental de la historia de la salvación es pues su carácter oculto: «Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo se manifieste, que es vuestra vida, entonces también vosotros os manifestaréis en su gloria» (Col. 3,4). La acción sacramental corresponde pues a una época de la historia de la salvación en la que la realidad escatológica se ha cumplido, pero aún no se ha manifestado: «Sois ya

hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que un día seréis» (1 Jn. 3,2). O también: «Toda la creación gime en espera de la manifestación del hijo de Dios» (Rom. 8,22). La filiación divina se ha realizado ya, pero su resonancia cósmica queda aún en suspenso. Salvo en la humanidad de la Madre de Dios.

Lo propio de la economía sacramental es pues el ser ya presencia real del Reino de Dios, pero en misterio los sacramentos son las *magnalia Dei*, acciones divinas comparables a la creación del mundo y al juicio escatológico. Son infinitamente más grandes que las grandes obras del hombre. Pero solamente la mirada de la fe las alcanza, bajo sus humildes apariencias. En el mundo oculto de los corazones donde el Hijo y el Espíritu actúan por su medio. La acción sacerdotal de Cristo que da al Padre una gloria perfecta y conduce a El todas las cosas obra su efecto por la Eucaristía, pero queda despojado del esplendor bajo los velos de las especies del pan y del vino. San Ambrosio pide a sus catecúmenos que no desprecien los sacramentos con el pretexto de que sus elementos eran cosas comunes pan, aceite, vino, agua.

Pero si las acciones divinas realizadas por medio de los sacramentos no se manifiestan visiblemente, sí se significan visiblemente. Lo propio de la esencia sacramental es que su acción interior está ligada a signos exteriores. Sus signos la insertan de doble modo en un mundo visible. Por una parte, sitúan en un espacio determinado, es una ley constante de la historia de la salvación. En el paraíso actúan las energías divinas. En el Templo donde Yahvé se comunicaba a su pueblo. La Iglesia para los Padres es el nuevo Paraíso, en el que les vuelve a introducir el bautismo, donde el Espíritu como fuente de aguas vivas, suscita árboles de vida que son los Santos, donde la realeza del hombre sobre el cosmos queda misteriosamente restaurada. La Iglesia es el Templo donde se ofrece la acción sacerdotal que da al Padre para siempre una gloria perfecta y donde la Palabra infalible está presente. Los sacramentos son acciones visibles puesto que son acciones de la Iglesia, es decir, por el ministerio de la Iglesia visible la acción invisible de la Trinidad opera la regeneración de los corazones.

Por otra parte, los signos sacramentales insertan las acciones divinas el tiempo determinado, que es el de historia santa. Las relacionan con las acciones divinas operadas por Dios en las dos Alianzas. Este es un elemento capital de la formación litúrgica. Ahora bien: la formación litúrgica consiste gran parte en hacer comprender símbolos. Lo propio de los signos litúrgicos es establecer analogías entre diversas etapas de la historia de la salvación. No remiten a realidades intemporales, como el simbolismo poético, sino que recuerdan acciones históricas cuya realidad contienen, por otra parte. Así el bautismo es una imitación ritual de la muerte y resurrección de Cristo, prefigurada a su vez por las grandes obras de liberación de Yahvé con respecto al Antiguo pueblo. La inteligibilidad del signo litúrgico no es posible más que por referencia a las acciones histó-

ricas de las que es imitación. El signo litúrgico significa la acción que efectúa, pero esta significación no es inteligible más que por referencia a las acciones de Dios en la historia de la salvación anterior, en cuya continuidad se sitúa la acción que opera.

Los signos litúrgicos constituyen así una cierta forma de espacio y de tiempo originales, que son el espacio litúrgico y el tiempo litúrgico. Este espacio y este tiempo corresponden a la situación primera de la historia de la salvación y de la redención del cosmos, es decir, a la presencia del Reino de Dios en misterio. La realidad del Reino se da, pero la manifestación solamente se significa. Corresponden también a un estado intermedio. Contienen una realidad ya adquirida en Cristo. Y en este sentido, como hemos dicho, son el desarrollo mismo del misterio de Cristo. Pero son al mismo tiempo profecía de la manifestación futura, de la resonancia cósmica de este acontecimiento. Son memorial de la Ascensión, profecía de la Parusía, presencia de la Cátedra a la derecha.

A esta estructura objetiva corresponde una antropología que es propiamente la situación del hombre en el momento presente de la historia de la salvación y que se expresa en la estructura misma de la oración eucarística. Esta es primeramente, en el prefacio, recuerdo de las grandes obras de Dios en el pasado, desde la creación del mundo, y singularmente de las obras definitivas realizadas en Cristo. Pero este punto de apoyo se toma del pasado, de la *narratio*, como dice Agustín, solamente para fundar la *expectatio*, la esperanza afirmada en lo que Dios cumplirá en el futuro por la resurrección de los cuerpos y el advenimiento definitivo del Reino. El presente de la oración es la adhesión misma por la caridad al crecimiento del cuerpo de Cristo en mí y en todos, que es, según Santo Tomás, la *res* presente de la Eucaristía: *Recolitur memoria passionis, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur*.

En este sentido se podría decir que la formación litúrgica es en última instancia la educación de las virtudes teologales, porque precisamente estas disposiciones corresponden a este mismo momento de la historia de la salvación que es el del orden sacramental, y por otra parte, se definen por una cierta actitud ante el tiempo, lo mismo que el orden sacramental corresponde a la estructura particular del tiempo al cual corresponde esta actitud. Volvemos a encontrar aquí lo que es la ley misma de la vida espiritual, la epéctasis paulina, que se apoya en lo que queda atrás para tender hacia adelante. Y esto comprueba una vez más que las diferentes esferas de la realidad cristiana no son más que las diversas expresiones de una única realidad.

He evitado hasta aquí exclusivamente, una observación sobre lo que constituye el corazón de la liturgia, los sacramentos. Porque efectivamente en ellos alcanzamos en su carácter específico el contenido propio de la liturgia cris-

tiana al cual debe primeramente introducir la formación litúrgica. Pero, a partir de los sacramentos, la liturgia se desarrolla en un mundo de ritos y de signos. Y el objeto de estos ritos y de estos signos es precisamente el hacer resonar las acciones divinas sacramentales en el tiempo y en el espacio cósmico. En este nivel recogemos ahora todo lo que voluntariamente habíamos dejado a un lado al principio, los ritmos naturales y su sacralización. Efectivamente, en un segundo tiempo, lo que primero ha quedado constituido en los sacramentos como realidad histórica pasa a relacionarse con las realidades naturales. El error de método sería aquí naturalizar la liturgia cristiana haciendo de ella una de las variedades de las formas de lo sacro. En cambio son los ritmos naturales los que se convierten aquí en historia, al ser asumidos por la acción sacramental.

Diré primero una palabra sobre la prolongación de los sacramentos en el espacio. Ya se ve la diferencia del problema con respecto al que tratamos. Primeramente hemos definido el espacio propiamente sacramental que es la Iglesia. Pero ahora queremos saber cómo este espacio, una vez creado, penetra el espacio geográfico y cósmico. Esto plantea toda una serie de problemas diversos e igualmente interesantes; el de los sacramentos, el del edificio de culto, el de las ciudades, el de las peregrinaciones. Todo esto se desarrolla entre las Iglesias y la Cristiandad. Por otra parte, se asumen todos los elementos elementales de lo sacro, tales como las religiones cósmicas los pintan, lo sacro de las fuentes, de las montañas, de las piedras. Se pasa de la sacralización a la sacramentalización.

Voy a poner solamente algunos ejemplos. El edificio del culto, la iglesia en el sentido material, no es constitutivo del orden sacramental. Los primeros cristianos no tenían lugares de culto propiamente dichos, socialmente determinados. El espacio sacramental es la comunidad jerárquica. El edificio de culto aparece y se desarrolla cuando el cristianismo se inscribe en la ciudad. Porque el edificio de culto forma parte de la estructura sacral de la ciudad. La ciudad se organiza siempre alrededor del Templo en el mundo de la religión cósmica. Una ciudad sin santuario no es una ciudad. O es una ciudad sin corazón. El culto cristiano continúa la línea del culto cósmico. La catedral es una imagen del cosmos, como el Templo superior. Pero es un cosmos organizado en historia. Tiene un sentido, que es la Eucaristía. No es solamente imagen sensible del Templo celeste. Porque Dios, por esta forma de su acción que es la habitación, se ha hecho presente en el espacio cósmico.

La cuestión de la geografía sacra es igualmente importante. Es la de las Ciudades santas, que ha apasionado a Massignon y La Pira. También aquí estamos primeramente en el dominio de lo sacro elemental. La ciudad-Santuario se convierte en centro geográfico. Mircea Eliade ha estudiado este tema importante de los "centros". En el paganismo, la Ciudad Santa es el centro del mundo. Los judíos han historizado esta concepción. Jerusalén es el lugar donde, en la tradi-

ción rabínica, sucede la historia de la salvación: Adán está enterado en el Calvario, Abrahán ha sacrificado allí a Isaac; David deposita el Arca en el Templo. El misterio de Jesús se inscribe en esta línea. En Jerusalén es donde muere. Mons. Zaidé ha explicado en el Concilio el tema del enlace que representa Roma entre la primera y la última Jerusalén. Jerusalén y Roma forman parte del misterio de la liturgia. Y la peregrinación es la expresión concreta de la significación de la ciudad en la historia de la salvación.

Es claro que esto no forma parte del núcleo más esencial de la liturgia. Gregorio de Nisa criticaba las peregrinaciones diciendo que no era necesario ir a Jerusalén para encontrar a Cristo, puesto que está presente en cualquier parte donde tres estén reunidos en su nombre. Pero esto forma parte de la expansión del sacramento que abraza toda la realidad. Porque el gesto del Verbo creador es el de abrazar de nuevo toda su creación. Si su gesto pasa a través de la humanidad de Jesús, si se continúa en los sacramentos, es para a través de ellos, llegar a alcanzar todo espacio. No solamente para santificar la almas sino para santificar los espacios. Y tampoco transfigurándolos, sino incorporándolos al orden sacramental, es decir, constituyéndolos, a ellos también, en signos de la historia de la salvación.

Esto es más evidente aún en los tiempos litúrgicos. La acción sacramental se inscribe en los ritmos naturales para hacerlos significativos de la historia de la salvación. Y esto corresponde muy bien a este momento de la historia de la salvación que es simultáneamente el momento en el que el acontecimiento definitivo se ha realizado y en el que los ritmos cíclicos subsisten aún. La repetición que es la ley de la vida cósmica, queda introducida así en la realidad histórica y constituye este orden de tiempo particular que es el tiempo heroico, que envuelve, en la manera, en un movimiento en espiral, los ritmos naturales para introducirlos en la progresión que es el conocimiento del Cuerpo de Cristo figura de la Ascensión hasta la Parusía. Nos encontramos ahora en el término último de nuestro tema, en este punto último donde la historia de la salvación rescata el tiempo cósmico, dándole un sentido, pero sin destruirlo. Porque la gracia no destruye la naturaleza. Y la temporalidad forma parte de la naturaleza. Sería necesario preguntarse, sobre la sacramentalización no solamente del tiempo cósmico sino del tiempo humano, sobre el misterio de los misterios y sobre la significación del progreso. Quizá sea aquí donde la liturgia, como sacramental, se encuentre hoy día en presencia de una función singular.

Pero para mantenernos dentro de lo más evidente, lo que constituye la sacramentalización del tiempo en la liturgia es el día, la semana, el año, el siglo quizá. El gran valor de la reforma del breviario realizado por el Concilio es que nos ayuda a redescubrirla. La santificación de la mañana y de la tarde, que son como las puertas de la jornada, es su expresión fundamental. La Eucaristía no

está vinculada a las horas; depende del acontecimiento, no de la resonancia del acontecimiento en el ritmo del día. Pero la relación de la Eucaristía y del Oficio nos permite, comprender bien la relación del sacramento y de la sacramentalización. El sacramento, que es puro acontecimiento histórico, se inscribe en el ritmo del tiempo y lo organiza a su alrededor.

Más evidente es la semana. La semana aparece sumergida en la lejanía una forma semítica del ritmo del trabajo y del reposo. Es primeramente un ritmo del tiempo humano sacralizado. Los judíos la han introducido en la economía histórica, como lo ha demostrado Rordof, asociando el sábado al memorial de la alianza y haciendo su profecía del eón futuro. La Resurrección del Cristo, que es puro acontecimiento, introducirá el primer día de la semana en el misterio cristiano y reconstruirá a su alrededor un ritmo semanal que prolonga la semana judía. La recuperación por parte del domingo cristiano del reposo sociológico bajo Constantino no es, como piensa Rordof, un hecho sin significación. No significa que el hecho cristiano se disuelva en el hecho social. Al contrario, es la plena expansión de la sacramentalización del ritmo semanal, que recoge las realidades humanas, no se yuxtapone a ellas.

El año litúrgico nos muestra un proceso análogo. Originalmente Pascua es la única fiesta. Después, alrededor de la Pascua se constituye un núcleo histórico que finalmente asciende hasta Adán, comenzando en la Septuagésima para acabar oscuramente en las fiestas de septiembre. Otro núcleo se constituirá alrededor de Navidad. Mientras que el núcleo pascual es tipológico, el núcleo de Navidad es profético. El Adviento es de un espíritu totalmente diferente del de Cuaresma. Esto nos pone ante el hecho curioso de que no existe propiamente hablando un año litúrgico que forme un verdadero cielo. La liturgia desarticula el año, toma trozos de él, dispone de éstos soberanamente. Pero utiliza sus elementos, cargándolos de un nuevo sentido. El misterio pascual se inscribe en el cuadro de la primavera. Se apodera de su simbolismo. Pascua recapitula así toda la historia de la salvación, desde la revelación de Dios a través de la renovación de la naturaleza, hasta la aparición de la nueva creación en Cristo resucitado, pasando por la creación del pueblo de Dios liberado de Egipto y que se constituye en el desierto. La natividad de Cristo se ha inscrito en el cuadro del solsticio de invierno, y toma el simbolismo del crecimiento de los días, aplicándolo al Sol de Justicia, que esclarece la nueva creación.

No he pretendido en estas páginas más que proponer algunas reflexiones. En realidad, la formación litúrgica exigiría primeramente una teología de la liturgia que se está haciendo todavía. Desde las mistagogías antiguas a los estudios contemporáneos hay una buena serie de elementos. Pero exigirían ser elaborados filosóficamente y teológicamente. El tiempo y el espacio sacramentales son realidades cuya estructura es necesario describir y comparar. Yo no he que-

rido describir los pormenores de los elementos tradicionales; lo he hecho tantas veces, que me hubiera sido imposible hacerlo sin repetirme¹. Pero ha llegado precisamente el momento de partir de estos elementos reunidos y deducir sus principios fundamentales. Porque el conocimiento de estos principios es finalmente la base de toda formación litúrgica sólida.

*Conferencia pronunciada en el Paraninfo
de la Universidad de Granada por el R. P. Jean Daniélou, S. J.
con ocasión del 25 aniversario de la Facultad de Teología*

¹ Ver: *Le signe du Temple* (Callimard); *Sacramentum futuri* (Beauchesne); *Bible et Liturgie* (Le Cerf).

8.

***LA ALEGRÍA, “CLIMA” PARA LA VISIÓN DEL MUNDO
12 (1965) 180-186****Enrique Borrego*

Partimos de un supuesto estudio de la alegría, como fenómeno elemental de la actitud vital humana, que aquí sólo puedo resumir.

El término del Universo, la Unión del Universo salvado en Cristo, consigo mismo y con el Ser que le crea y trasciende, es una perspectiva ahora, una realidad más tarde, sumamente gozosa. Es, una vez realizada el gozo mismo. El destino del hombre es la alegría. El dolor queda reducido al fracaso total o parcial, o en el mejor de los casos, tras una adecuada sublimación, a un proceso hacia la alegría. Por ello, el dolor no tiene valor absoluto. El gozo, en cambio, es la expresión misma de la vida en plenitud, sin caminos ya que recorrer, en posesión de sí misma y del amor.

Incluso se puede decir que el amor pleno, el amor total del Reino de Dios consumado, es el gozo de la vida, la definitiva alegría en la que quedará expresado el mero hecho de vivir.

La alegría, por ser la expresión de la plenitud de la vida, constituye su estado positivo, es lo positivo. Su ausencia es el dolor y éste es en sí algo negativo. Sólo puede llegar el dolor ser una positividad –una realidad de valor para *el hacerse de la vida*– cuando es superado. El dolor exclusivamente considerado termina en la desesperación, en el cese de la actividad vital y en la renuncia, de hecho, a la plenitud de existencia¹. Es, pues, contrario al amor, ya que éste sólo se realiza en el gozo. Por ello dije que el dolor superado, y únicamente a partir de esta superación, no es, a lo sumo, más que un camino hacia la alegría.

Apurando aún el concepto trascendental de la alegría, es preciso describirla como un estado de armonía del espíritu individual con el conjunto del Universo. Es un equilibrio que surge de la aceptación de la vida, no de esta o aquella circunstancia especial, personal, sino de lo que es la vida en el Universo. En este conjunto entra también como un elemento mínimo la aceptación de lo

¹ Aun los contratiempos triviales, cuando no se superan, conducen a esta actitud negativa, abaten el espíritu y le cortan toda energía para «ir adelante». Pero aquí se trata de lo que podría llamarse «dolor existencial», que abarca todo el campo de las tendencias más elementales de la vida en su sentido más fundamental.

personal y de la circunstancia que le concierna, de forma que esta armonía es el estado previo, inicial, para que sea posible la serena contemplación, la adoración de Dios y aceptación de su obra en todos sentidos.

Este clima de equilibrio lo llamaremos *clima de alegría trascendental*. Es indispensable, como acabo de decir, para la contemplación de lo total –Dios y su Universo transcendido–. Y a la vez que es imprescindible para la contemplación, adquiere mediante el ejercicio de ésta una solidez con garantía de estabilidad. Porque la contemplación es una participación en cierto grado de la plenitud que se consumará en la contemplación definitiva de la visión beatífica.

En la contemplación el espíritu se siente “situado”, inmerso, en la unidad del Universo renovado e iluminado por la gracia por la que se hace posible la plenitud del individuo juntamente con la de la totalidad salvada en Cristo. Se siente, además, con conciencia de esta situación y con ello se establece con más seguridad cada vez en la alegría; de modo que del gozo previo, desde donde entra en la adoración del Misterio Universal, sube hasta una determinada participación de la alegría total, expresión con la cual determinamos psicológica y trascendentalmente el estado ontológico de esa unión que es una parcial anticipación de la visión beatífica.

Es tan fundamental este modo de concebir la alegría, que no puede dejar de realizarse parcialmente en el mundo, entre los hombres, pues éstos son una participación del Dios que es gozo en sí mismo. La alegría trivial, profana, de los hombres es igualmente participación de la alegría total de ser, de la alegría definitiva que se consumará en la unión final del Universo, salvado de la entropía de la materia, con el Ser trascendente. De esta forma, los gozos concretos, como estados pasajeros del espíritu en un momento determinado, llevan consigo la parcial realización del cometido humano. Toda alegría, por profano que sea su origen, es fundamentalmente un momento de plenitud vital puesto que supone una posesión, una autoafirmación de vivir, un objetivo alcanzado.

También el dolor concreto, cómo el trascendental, representa en el siquismo humano un rompimiento biológico o espiritual entre el objetivo concreto a que se aspira en determinadas circunstancias y la realidad. En este caso la realidad se presenta en forma de fracaso, es decir, de negación del hecho o del objeto apetecido o incluso de la mera posibilidad de realización de ese objetivo. La naturaleza de cualquier objetivo humano se reduce a la elemental aspiración a realizarse uno a sí mismo y queda traducido este concepto al lenguaje popular con vocablos polivalentes como “deseo”, “esperanza” “acción”, en los que se manifiestan las diversas vicisitudes propias de la historia del individuo.

Con esto no quiero decir que para ser poseído por la gran alegría que a veces es dado al hombre experimentar, se requiera la realización positiva de

todas las vicisitudes, de todos los deseos particulares, ni que mi acción responda en todo momento a lo que espero exactamente de ella. Se da esta alegría en medio de grandes fracasos de la historia personal y para que se dé hace falta únicamente que ese objetivo que produce el gozo al realizarse en un privilegiado momento compense y supere la deficiencia de los demás objetivos ante los cuales se fracasó. Es preciso que el primero los abarque de alguna manera, por una riqueza superior de contenido, y los relegue a la insignificancia. Job pudo encontrar de esta forma un momento de plenitud vital al reconocer, precisamente en un paso doloroso de enorme turgencia, la dependencia de Dios, la belleza que se desprende de la acción dominadora de Dios, comprendiendo así cuál es la situación fundamental del hombre. Por ello puede exclamar con una extraña alegría tras la notificación de todas sus desgracias: "Bendito sea el nombre del Señor"². Ha comprendido de pronto que todo debía suceder así, que era preciso ese dolor para poder lanzar al viento su himno de reconocimiento.

Naturalmente, luego vienen los días amargos, cuando ha desaparecido el primer momento de "videncia"; vienen las lamentaciones, la perspectiva de la muerte como expresión del fracaso de su vida³, y sólo cuando Dios le habla y le da a conocer el misterio de una economía trascendental sobre la vida y el acontecimiento humano, le vuelve la alegría por medio de la aceptación. Esta queda sensibilizada incluso, pues Dios le devuelve la antigua posición⁴.

La sabiduría que le hace a Job entonar este himno es un máximo momento de plenitud espiritual. Esto le aproximó tanto al amor trascendente que vino a borrarle la sensación angustia de los fracasos precipitarlos de su vida. En realidad, esta actitud de videncia y aceptación es un abrirse, del espíritu a la plenitud del ser, puesto que, prepara y aproxima al amor y éste es la verdadera plenitud del hombre. La comprensión de la situación metafísica del Universo respecto a Dios es ya un comienzo del amor, un gozo, una contemplación que conduce a la unidad de la comunión universal.

Es explicable que, de pronto, todo lo que era motivo de amargura por representar el fracaso de diversos objetivos vitales, al perder ahora su tamaño exorbitante ante esa especie de visión nueva de la economía divina sobre lo humano, queda reducido a una proporción de insignificancia. Por otra parte, el hombre se realiza más plenamente en la comunicación de lo divino y en su reconocimiento activo que en el éxito de su historia cotidiana. Precisamente en el fra-

² Job 1,21. Después de haber visto al Señor (Job 42,5), su *reconocimiento* se expresa así: «Sé que todo lo puedes» (42,2).

³ «Mi espíritu se ha agotado, mis días se han extinguido. ¡Sólo me queda el cementerio!» (Job 17,1).

⁴ Job 42, 10-16.

caso de las tendencias y apetitos del individuo se descubren con especial turgencia, mediante el auxilio del Espíritu Santo que comunica la sabiduría, la maravillosa armonía del plan divino sobre el Universo, que exige, tal vez, estas circunstancias tan desagradables desde el punto de vista del individuo.

El dolor es lucha. Se diría que es la lucha de la vida con la muerte. Se lucha para desarraigar el dolor o, al menos, para hacerlo compatible, e incluso asimilarlo en el gozo mediante la superación por la videncia. En la alegría, en cambio, no hay lucha. Es la conformidad del hombre con lo real. Es una conformidad espontánea aunque preceda un proceso de asimilación de las intuiciones previas sobre el conjunto de lo real, es decir, sobre la marcha del Universo hacia la plenitud. Existe incluso una mística de la alegría: la adoración como aceptación y reconocimiento, la contemplación que conduce al espíritu a identificarse con el Todo que es Dios y su acción trascendente hecha Universo y, finalmente, el amor como consumación de esta mística.

Sí; la alegría, se impone decirlo, está a la base del amor. Se diría incluso que si la oración es una dialéctica del amor, la alegría esta igualmente a la base de la oración y que el dolor deberá convertirse en gozo antes de hacerse oración.

Por eso se dice de un hombre que supera el dolor que es virtuoso, heroico, porque es difícil la sublimación, el camino hacia la adoración. Pero cuando el mundo mismo es objeto de alegría, entonces es más fácil encontrar la actitud de adoración y contemplar lo divino. Se encuentra el clima preparado. En la alegría se encuentra la circunstancia propicia para contemplar el Universo, para integrarse en el amor de, todo él, para salir hasta el amor trascendente. Es que la alegría es el estado más perfecto del espíritu, el único estado que debe ser definitivo. La alegría es una participación de la plenitud divina; por eso lleva a la unión y últimamente a la plenitud definitiva. La adoración misma es en sí una forma de identificación con el Centro de la vida, un "enamorarse" de Dios y de su Universo. En la contemplación se concientia ese enamoramiento.

La contemplación, cuando intenta empezar desde la apatía o la tristeza, requiere un esfuerzo, hay que, salir de alguna manera de sí mismo y de la órbita de sus propios objetivos. Es decir, hay que entrar en la difícil región del gozo del espíritu. En cierto sentido, hay que centrar la atención, el deseo, las más elementales tendencias, en este objetivo supremo que es Dios, Dios con exclusividad de cualquier otro objetivo.

Es preciso para ello que los demás intereses vitales queden reducidos a una medida relativa, atendidos únicamente en función del primero. Y esto no por ejercicio de ascética, de renuncia progresiva en la que el espíritu vence a secas al resto del hombre. No; esto sería sólo una preparación remota, necesaria sin duda, por otra parte, para crear ese clima como actitud permanente. Pero en

la actitud inmediata de contemplación se excluye la repugnancia, el esfuerzo. La imperiosa necesidad del objetivo supremo ha de atraer por sí misma, por ser en sí misma una exclusividad, y el espíritu humano ha de encontrar en esa exclusividad su propia realización, su plenitud del momento presente, su mayor gozo.

Es decir: la contemplación surge de la alegría y conduce de nuevo a ella, ahora en una segunda etapa más elevada, más arraigada en lo sobrenatural. La contemplación puede comenzar con el reconocimiento y la aceptación de la órbita divino-humana para conducir a la adoración, a la unión, a la fusión mística del sujeto humano en la vida de Dios. Según el principio enunciado anteriormente, en esto consiste la alegría. Por ello la contemplación es una anticipación de la plenitud definitiva.

La contemplación, como máxima experiencia de comunión del ser espiritual humano con la Divinidad, es la suprema realización de éste en un momento determinado. Cada vez que se alcanza la unión consciente⁵ por medio de la presencia divina (de alguna forma, experimental), se llega a una plenitud parcial de desarrollo del espíritu, correspondiente al estado de "*homo viator*". En la contemplación se alcanza, por tanto, no la plenitud sino *un momento vital pletórico*; y este momento es, consecuentemente, un gozo, una forma de realizarse la "alegría de vivir" en su pleno y trascendental sentido.

La contemplación nos hace libres. Nos libera de la ansiedad por el éxito de los diversos objetivos intermedios a través de los cuales se va haciendo la historia humana. Y precisamente la plenitud del hombre coincide con este concepto de la libertad. Consiste en una suprema religación al Centro de la vida que reduce definitivamente a la nada otros objetivos del deseo. Es libertad para el amor. Con ella comienza el amor sin límites. Por eso puede describirse igualmente esta libertad como la alegría total. Por la libertad para el amor, el ser-individuo llega a su máximo desarrollo y, al mismo tiempo, la comunión con Dios y su Universo se hace perfecta.

Ahora bien; no puede entenderse esta indiferencia respecto a los diversos objetivos vitales por sí misma, con exclusión del objetivo supremo cuya atracción es únicamente la que hace desaparecer el valor de los otros. Si se prescinde, del motivo de esta libertad, el resultado es la apatía. No tendríamos una libertad para el amor sino para la negación de la vida misma. La apatía conduce al cese de toda actividad de progreso, es la entropía del espíritu. Sin embargo, el

⁵ Con esto no quiero significar únicamente la unión que, surge de la gracia santificante. Tampoco se habla expresamente de contemplación mística aunque sin excluirla. Pero al hablar luego del «clima» para la contemplación, no quiero afirmar que pueda la contemplación mística conseguirse por medios humanos.

hecho de que esta libertad surja ante la presencia de un objetivo máximo convierte a esta posible apatía en una realidad definitiva para la realización vital: la de haber tocado el objetivo fundamental de la vida ante el que se hace imposible la entropía del espíritu. Ahora sólo hay lugar para la convergencia hacia el PUNTO OMEGA de la creación⁶.

Se puede encontrar una descripción aproximada, modo de ejemplo, de este fenómeno espiritual del gozo manifestado en la contemplación, atendiendo a la alegría concreta que puede experimentar el niño ante la perspectiva de unas vacaciones extraordinarias. Aquí se realiza a otra escala el mismo proceso que en la alegría trascendental motivada por la atracción de lo definitivo. El joven escolar pone, por el momento, su máxima aspiración en ese objetivo concreto. La intensidad con que es querida la realización de ese objetivo concreto que son las vacaciones, destaca una perspectiva que apaga la viveza de otros posibles objetivos. Se puede decir que éstos ceden ante el imperio de aquél. La noticia que acaba de recibir alegra intensamente su espíritu infantil, le llena de un vigor especial y le lleva a un estado de ánimo exultante. Por el momento, no desea nada, se siente “realizado” plenamente, con la impresión irreflexiva de haber llegado a lo definitivo. Por ahora no tiene tiempo de enfrentarse con “el después”.

El adulto capaz de otros goces espirituales puede sentirse igualmente en un estado de exultación con motivo de la contemplación estética de la naturaleza o de un gesto bello de la vida. Puede sentirse, en diversos grados, vinculado al amor universal, puede surgir en él un deseo de entrega al servicio del mundo. La intuición de la universalidad solidaria puede también producirse en el estado “cathártico” de un espectador ante la valiosa obra de arte cinematográfico o en presencia de una circunstancia de emergencia o en cualquier otra (incluso insignificante) experiencia. En todos estos casos en que surge la intuición de lo universal como forma bella o grandiosa, los objetivos particulares pierden el tamaño que pudo darle su perentoriedad y ceden ante una experiencia indescriptible de plenitud vital. Es que se acaba de percibir lo grandioso o lo bello (de apropiarse por una posesión intelectual y afectiva).

Entonces es cuando se ha creado el clima para la oración, para el himno exaltado al Creador, y es preciso explotarlo conscientes de que tal momento de plenitud nos ha sido dado para ello. Tanto el gozo estético como el amor del Universo –signos de plenitud– conducen a la posesión de sí mismo, llenando

⁶ Me complace utilizar este vocablo para indicar como Teilhard de Chardin, el punto final de la Cosmogénesis, entendida aquí en su sentido más pleno, significando siempre a Dios y a su Universo en la unión última de todos los salvados en Cristo.

una misteriosa capacidad vacía, desconocida, tal vez, hasta entonces. Esta capacidad que ahora se llena con aquel objeto –belleza, grandiosidad, amor– quizá no deseado hasta entonces conscientemente, es la base natural para la comprensión de lo real y de la elevación de lo real a la sobrenaturalidad que se da en la contemplación de lo divino.

En un momento de plenitud como el descrito, es preciso buscar el diálogo del “sí” que reconoce el máximo valor del Universo y la sabiduría de la acción de Dios que atrae como PUNTO OMEGA a las fuerzas de la evolución espiritual y cósmica. El “sí” de la contemplación es una sabiduría connatural con el momento de plenitud, con la alegría. Aun en el terreno natural, en lo cotidiano, el que está contento con una circunstancia presente no quiere que las cosas sean de otro modo que como son en la realidad; acepta lo real y lo quiere; tiene dispuesto el “sí”. Pero es un “sí” virtual y sólo vale la alegría trascendental si lo trasplanta al plano de la afirmación sobrenatural para consumarlo “formalmente” en la unión con el Todo⁷.

Es preciso aprovechar los instantes de comprensión y de experiencia, los momentos más bellos y espirituales de la vida. No crea nadie que así confundo el encuentro de Dios con la devoción fácil y poética de los tiempos felices. Lo que me mueve a estas elucubraciones sobre la alegría es el convencimiento de que ésta coincide con los máximos de la plenitud vital y de que son estos momentos, los mejores, en los que Dios pide la conversión de la vida puesto que se hace más presente. Estoy convencido igualmente de que hemos de buscar la comprensión del misterio universal por todos los medios ya que constituye ésta una base para la comprensión del plano sobrenatural y constituye igualmente un estado de alegría que pide, como participación que es de la divina, un progreso en sentido trascendental hasta la plenitud. La alegría es, además, el estado más próximo a la verdad por coincidir con el amor a lo real de la vida y relegar a un plano relativo la circunstancia del individuo. Si el hombre busca a Dios, debe saber que cuando vive instantes intensos de plenitud vital está participando conscientemente de aquél a quien busca, está más capacitado para encontrarle; en realidad, está más cerca de él.

El hombre tiene el deber de “hacerse” plenamente. Tiene que buscar la alegría para poder cantar el himno de la creación. La contemplación no puede

⁷ Para que no se, entienda mal esta expresión, conviene decir que el Todo significa en estas líneas el ser trascendente –Dios– y el conjunto de la Creación. En un estado final, esta comunión es la positividad de todo lo que es eterno, puesto que en esta comunión está la plenitud del ser espiritual

darse en el espíritu pendiente del dolor,⁸ de lo que se le debe, de lo que le falta. Este es un miedo a la muerte. El dolor que no se supera es en realidad una negación de lo universal, de la armonía del Universo, de la fe (porque ésta requiere la subordinación del individuo y su circunstancia a la economía de desarrollo del Universo en cuya comprensión está el gozo y el inegoísmo).

⁸ No se habla aquí de toda oración, naturalmente. La súplica puede surgir en un espíritu atormentado. Lo que se afirma en estas páginas se refiere exclusivamente a la contemplación con esos caracteres indicados repetidas veces de extensión vertical (Dios) y horizontal (el Universo) y de integración personal (Unión) en este Todo.

9.
TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA
15 (1968) 203-208

Ricardo Franco

Se ha acusado a veces a los teólogos de utilizar la teología como pretexto para interferir con la sociología, la política o las ciencias. No sería difícil retorcer el argumento y acusar a los sociólogos, políticos o científicos de interferir con la teología. Ya Jesús fue condenado como agitador político. En nombre de la fidelidad al emperador ardieron los primeros cristianos. El mismo ateísmo marxista procede en parte de una teoría socio-económica sobre el hombre y en parte de un ingenuo optimismo científico.

Una razón de estas interferencias mutuas hay que buscarla en el hecho elemental de que las fronteras entre las diversas disciplinas que se ocupan del hombre no se puede trazar con la nitidez y claridad que algunos desearían. Podemos afirmar que mientras más nos acercamos al núcleo de lo irreductiblemente personal, tanto más difícil se hace el trazado de horizontes precisos. Podemos concebir una red de ferrocarriles o un cálculo integral religiosamente neutros. La filosofía, la política, el arte, la sociología están siempre expuestas a incursiones, más o menos profundas, en el terreno de lo que se ha llamado, con razón, cuestiones fronterizas. Por esta razón la teología no puede desentenderse de estos problemas que preocupan al hombre como tal. Es además precisamente en el encuentro con estos problemas, siempre nuevos, donde la teología descubre las virtualidades que encierra en sí la palabra revelada.

El problema en la Iglesia primitiva

Muchos creen que estas virtualidades se descubren solamente por una lógica interna, en virtud de la cual de unas verdades, reveladas, se deducen conclusiones teológicas y con ellas se edifica el edificio de la teología. La historia de la Iglesia nos enseña, sin embargo, que el progreso del dogma ha tenido generalmente causas muy distintas de las aplicaciones meramente lógicas de las verdades reveladas. Ha sido el choque, a veces violento, con las realidades sociales y culturales, que rodeaban al cristianismo, el que ha hecho posible el descubrimiento de verdades, incluso elementales, incluidas ya desde el principio en la palabra revelada y en las que sin embargo, curiosamente, nadie había reparado¹.

¹ Sugerencias sobre este tema las debo al libro de W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*. Munich, 1967.

En los mismos Hechos de los apóstoles tenemos ya ejemplos claros de estas situaciones. La pobreza de la Iglesia madre de Jerusalén y las fricciones entre los diversos grupos judíos (palestinoses y helenistas) lleva a los apóstoles a constituir una jerarquía más organizada y mejor estructurada (Hechos 6, 1 ss).

La misma pobreza de la Iglesia de Jerusalén es el motivo que lleva a las iglesias particulares, dispersas por Asia y Europa, a vincularse más estrechamente con la iglesia madre. El hambre y la miseria no dejaron nunca indiferentes a los primeros cristianos y este es el sentido de la recomendación hecha a San Pablo de acordarse de los pobres. Este recuerdo de los pobres de la iglesia de Jerusalén es el que motiva las colectas en las iglesias de los gentiles y los viajes de Pablo a Jerusalén (Gal 2, 10 y Hechos 11,29 s).

Una verdad tan fundamental como es la universalidad de la Redención de Cristo y su independencia de la ley, la descubre lentamente la iglesia en contacto con otro hecho: la repulsa del evangelio por parte de los judíos y su aceptación por los gentiles, y la acción en estos últimos del Espíritu Santo, sin haber sido inscritos en el pueblo judío, es decir, sin haber pasado por el rito de la circuncisión ni por la aceptación de la ley. En este sentido de lenta comprensión y aceptación por parte de la Iglesia se puede decir que la solución del Concilio de Jerusalén con relación a los convertidos del paganismo (Hechos 15, 29) es una solución de compromiso, aunque fundamentalmente se reconocen ya los hechos, cuyas implicaciones teológicas deducirá más tarde San Pablo en su doctrina de la justificación en Cristo.

Poco después de la muerte de los apóstoles se va a encontrar la iglesia, de una manera masiva, con una situación que será decisiva para su historia. Las primeras comunidades cristianas tenían que dar la impresión al mundo circundante de pequeñas sectas entusiastas, difícilmente distinguibles de otras sectas orientales. Este mundo circundante era el mundo complejo, y al mismo tiempo relativamente uniforme, que solemos llamar el mundo de la cultura helenista. Una nota fundamental de esta cultura era su universalidad. Una universalidad relativa, naturalmente, restringida al mundo mediterráneo. Otra nota era también su relativa homogeneidad. A pesar de las enormes diferencias, raciales, culturales y sociales, de esos pueblos, asomados al *mare nostrum*, el idioma griego –leído y entendido desde Roma a Alejandría o Éfeso– era el vehículo natural de una mentalidad común. Un eclecticismo filosófico, en el que entran elementos del platonismo, estoicismo, epicureísmo y aristotelismo, da también por su parte una fisonomía común a la época.

Frente a esa cultura, indiferente u hostil, y, a primera vista, irreductible al mensaje evangélico por sus categorías de valores, el cristianismo tiene que realizar una doble tarea:

1. Mantener la irreductible originalidad del mensaje evangélico.
2. Hacerlo inteligible a una mentalidad completamente distinta.

Esta doble tarea estaba siempre amenazada de un doble peligro:

1. Disolución de lo auténticamente cristiano en la cultura ambiente, perdiendo su calidad de fermento.
2. Encapsulamiento en sí mismo, convirtiéndose en un ghetto, que renuncia a la universalidad.

Curiosamente nos encontramos hoy, tal vez por primera vez desde entonces, con una cultura totalmente nueva, con nuevas categorías de valores, aparentemente al menos irreconciliables con las categorías evangélicas. Frente a esta cultura que irrumpe con fuerza en el mundo la Iglesia tiene el doble comedido y el doble peligro que tuvo la iglesia naciente frente al helenismo.

Historicidad y pluralismo de la nueva cultura

Vamos a examinar más de cerca esta nueva cultura. Las características de esta nueva cultura son muy complejas y no pretendo resumirlas en un artículo breve, pero sí creo que se puede dar una idea de su nueva orientación, con relación a la que ha sido hasta ahora la cultura occidental. Esta cultura occidental ha sido hasta ahora heredera del mundo helénico. Los valores propios de esta cultura son todos aquellos que pueden ser incluidos bajo la categoría del "orden" (la jerarquía, la solidez, el equilibrio, la moderación, lo permanente, etc., etc.). El fundamento de esta valoración corresponde a una determinada concepción del universo como "kosmos", es decir, como orden, en oposición al caos. La claridad del pensamiento y la precisión de las ideas son una expresión de esta concepción, en la que todo tiene su lugar definido.

Frente a esta valoración nos encontramos hoy con una auténtica revolución en la escala de los valores. El movimiento, el cambio, la historia, el devenir en una palabra, se convierte en los valores decisivos, frente a los inmutables y eternos. Una frase de A. Camus resume con claridad esta situación: "Puesto en la alternativa de escoger entre la eternidad y la historia, me quedo con la historia".

Las causas de este cambio de valoración son muy complejas. Algunas sin embargo son discernibles. En primer lugar, el mundo no es concebido ya como un "kosmos" acabado y perfecto, sino como un movimiento inacabado. En segundo lugar, precisamente porque el mundo está inacabado, adquiere el hombre la conciencia de la posibilidad de intervenir en el curso del mundo. Adquiere la conciencia de su poder creador. Durante mucho tiempo el hombre sólo ha tenido tiempo de admirarse del mundo. De pronto ha caído en la cuenta de que

lo puede transformar. El campo en el cual se puede ejercer esta actividad creadora es naturalmente el de lo mudable, efímero, evolutivo. Nada tiene de particular que sea este aspecto del mundo el que ahora le atrae de una manera particular. Una atracción que podemos ver reflejada incluso en los detalles más nimios de nuestra vida cotidiana. No hace aún tanto tiempo que los hombres preferían productos “eternos” (un reloj, un coche, etc.). Hoy se prefiere tener el último adelanto de la técnica, dispuestos siempre a cambiarlo por el siguiente. No ignoro el influjo que tienen en la creación de esta actitud los modernos métodos de propagación, dirigidos a su vez por una economía de producción, pero esto no es más que un síntoma más de la complejidad de elementos que confluyen en la creación de una cultura.

Otra de las características de esta nueva cultura creo que la podemos caracterizar como universalidad y pluralismo, al mismo tiempo. La gran cultura helenista tuvo una universalidad restringida –el mundo mediterráneo– y una lengua común –el griego o el latín–. La nueva cultura en cambio se hace universal gracias a las facilidades actuales de comunicación, pero al mismo tiempo mantiene la enorme pluralidad de los diversos idiomas en los que tiene que ser traducida.

Finalmente una nota que no podemos omitir de la cultura actual es el olvido del aspecto contemplativo del hombre y la facultad de admirarse, que para los griegos era el principio de la filosofía. Con la novedad del descubrimiento del aspecto creador, con el que el hombre se encuentra de momento como un niño con un juguete, el hombre se olvida de contemplar y de admirar.

Apertura y creación

El Concilio Vaticano II ha sentido hondamente los problemas planteados por la aparición de esta nueva cultura. En primer lugar admite que las “condiciones de la vida del hombre moderno han cambiado tan radicalmente, en sus aspectos social y cultural, que hoy se puede hablar de una nueva era de la historia humana” (Gaudium et Spes 54). Esta cultura se caracteriza por “el paso de una concepción más bien estática del orden cósmico, a otra más bien dinámica y evolutiva: de donde surge una tan grande complejidad de problemas, que están exigiendo la búsqueda de nuevos análisis y de nuevas síntesis”. El Concilio no nos presenta aquí una síntesis ya hecha, sino que nos anima a hacerla. Esto supone tiempo y supone también, ¿por qué negarlo?, un cierto desconcierto. De ahí que se anime a los teólogos a que “manteniendo el método y exigencias propias de la ciencia teológica, busquen siempre el modo más adecuado para comunicar la doctrina con los hombres de su tiempo”. Y a los fieles en general no les pide que abandonen el mundo en el que viven, alarmados por los peligros de la nueva cultura, sino que “vivan en estrechísima unión con los hombres de su

tiempo y se esfuerzen por penetrar sus maneras de pensar y de sentir, de las que la cultura es la expresión” (Gaudium et Spes 62). La unidad y la pluralidad de la actual cultura son también acentuadas por el Concilio, que habla de una cultura “más universal, capaz de promover y expresar tanto mejor la unidad del género humano, cuanto más respeta las peculiaridades de las diversas culturas” (Gaudium et Spes 54) frente a la cual el hombre siente su papel de creador y el correlativo sentimiento de corresponsabilidad por los hombres y la historia (cf. Gaudium et Spes 55).

Naturalmente en ningún momento se trata de la disolución del cristianismo en el mundo, aunque la Iglesia no deja de percibir que este peligro amenaza siempre que el mensaje cristiano tiene que ser integrado en otra cultura o traducido a otro lenguaje. En la traducción, lo mismo que en el encuentro con otra cultura (toda traducción es un encuentro) tiene que haber influjos mutuos y mutuas interacciones. ¿Puede perderse en ella la esencia misma de lo cristiano? Nadie negará que el peligro es real, pero podemos preguntarnos –y esa es en el fondo la cuestión radical de este artículo– si el peligro viene a la Iglesia de donde muchos creen que viene: del paso de la estabilidad al movimiento, del ser al devenir, de la naturaleza a la historia y del orden a la evolución.

¿Inseguros o firmes en la promesa?

Precisamente para ver si este paso supone una auténtica amenaza a la esencia misma de lo cristiano es por lo que en la última parte de este artículo voy a hacer unas consideraciones elementales sobre el sentido de “verdad” en la mentalidad griega –que es la que espontáneamente hemos heredado– y la bíblica². Esto nos puede iluminar para ver los puntos de coincidencia entre la fe cristiana y la nueva cultura que surge y preguntarnos si los valores que echamos de menos, por muy entrañables que nos parezcan, son valores específicamente cristianos o simplemente pertenecen a la cultura occidental que hemos heredado de los griegos. La palabra hebrea para designar la verdad es *Emet*. El verbo que está a la raíz de esta palabra tiene el sentido de “ser seguro, sostener, apoyar”. En definitiva algo de lo que uno se puede fiar y a lo que se puede entregar sin miedo. Las palabras de un hombre son verdad si son dignas de confianza. En este aspecto no se trata de un contenido objetivo, universalmente válido. El *Emet* acontece a cada momento. En su forma más pura aparece como actuación de persona a persona. Es una conducta que viene a cumplir una determinada expectación. En este sentido se puede decir que la verdad para los hebreos no es aquello que está detrás o debajo de las apariencias y que puede ser descubierto

² Sobre el tema de la noción bíblica de verdad es sugestivo el artículo de W. PANNENBERG: *Was ist Wahrheit?* en: *Grundfragen Systematischer Theologie* (Göttingen 1967), p. 202 ss.

por la razón (el *Logos*); sino que verdad es algo que será puesto de manifiesto por el futuro, cuando se cumpla lo que se ha prometido y se demuestre que aquellas palabras eran realmente *Emet*. En este sentido la verdad es la realidad vista como historia.

Este sentido histórico de verdad falta en los griegos. La palabra griega correspondiente a "verdad" (*aletheia, aletheuein*) significa originariamente: dejar ver algo tal cual es, no ocultarlo. La locución verdadera tiene que mantener alejado todo lo que oculta la auténtica realidad, tanto el engaño humano, como la apariencia de realidad, que se manifiesta a los sentidos. Ya desde Anaxágoras los griegos han sostenido que los sentidos nos estorban para conocer la verdadera realidad, que sólo es asequible a la razón, al *Logos*. Por esto de la "verdad" griega no se puede decir que acontece, sino que es. La intemporalidad de la verdad es característica del pensamiento griego.

A pesar de las diferencias entre el pensamiento griego y el hebreo sobre la noción de la verdad, tienen rasgos comunes. Para ambos la verdad es algo que es firme y que comunica firmeza y por eso mismo libra de la inseguridad en la que vive el hombre. Otro rasgo común es que la verdad es "experimentable". Sería falso creer que en el pensamiento hebreo la verdad es irracional. La fidelidad de una persona, su verdad, es comprobable por sus obras, y la de Dios naturalmente lo es (Salmo 91, 7). Pero de todos modos, y esto es fundamental la experiencia de la verdad es muy distinta entre los griegos y los hebreos. La verdad del Dios de Israel no se manifiesta en su plenitud simplemente a la razón deductiva como una ley de la naturaleza, sino que se manifiesta a la confianza en la fidelidad de Dios, que es la que da firmeza (Isaías 7,9: si no creéis no subsistiréis).

La diferencia fundamental entre ambas concepciones está pues la distinta correlación en la que se apoya la seguridad del griego y la del hebreo. En el griego la correlación es: realidad auténtica descubierta por el *logos*, por la razón detrás de las apariencias mudables. Es algo que siempre está ahí, aun que esté más allá de lo que descubren los sentidos (metafísica). Lo inmutable, detrás de lo cambiante es lo que da firmeza y seguridad

Para el hebreo, en cambio, la correlación es: promesa y esperanza. Lo que da seguridad no es ni la inmutabilidad del mecanismo del universo, ni el aspecto del mundo, que por estar más allá de los cambios percibidos por los sentidos, está libre de las limitaciones del tiempo y del espacio, sino una promesa hecha por quien puede y quiere mantenerla. Algo que se nos hace en el presente o en el pasado, pero que nos remite al futuro. Algo por consiguiente que de ninguna manera suprime la tensión de la historia. Lutero tuvo ya la intuición de la novedad de estas categorías bíblicas, al comentar el versículo 19 del capítulo

8 de la epístola a los Romanos: “De una manera filosofa y piensa el Apóstol sobre las cosas y de otra los filósofos y metafísicos. Pues los filósofos dirigen su mirada a la realidad presente de las cosas y reflexionan solamente sobre sus esencias y propiedades. El Apóstol sin embargo separa nuestra vista del presente de las cosas, de sus esencias y propiedades y la dirige hacia su futuro. No habla de esencia o de acciones de las criaturas, de acciones, pasiones o movimientos, sino que con un término teológico nuevo y singular habla de la “espera” de la creación” (*expectatio creaturae*)³. No lo que el universo es, sino lo que puede llegar a ser en virtud de la promesa divina, sus enormes posibilidades, su futuro, en una palabra, es lo que caracteriza la visión bíblica del universo.

El cambio, pues, en las categorías de valores, del que hemos hablado al principio de este artículo y que puede resumirse en el cambio de valoración del ser al devenir, de la inmutabilidad a la historia, no tiene que asustarnos como una amenaza de lo específicamente cristiano. La seguridad no le viene a la Iglesia de la solidez de la roca de Pedro –algo que recuerda más bien la mentalidad griega y que se puede calificar de “ontocracia”– sino de la firmeza de la promesa divina. En este sentido tan firme, o tan segura, es la roca de Pedro como la pobre barquilla del pescador o las turbulentas aguas del mar de Tiberíades, que, si parecen inseguras, es solamente por la falta de fe (Mateo 14, 30 y 31).

No nos hacemos, sin embargo, demasiadas ilusiones. La búsqueda de “nuevos análisis y nuevas síntesis” de que habla el Vaticano II frente a la nueva situación, nos obliga a un trabajo semejante al de los primeros apologistas del cristianismo y que como el de ellos puede durar siglos y llevarnos también a caminos sin salida. Pero en medio de todo tenemos que tener esperanza porque las palabras de Dios son verdad (*Emet*) y ellas solas son la garantía del futuro de la Iglesia.

³ Citado por J. MOLTMANN, en: *Theologie der Hoffnung* (5 edic. Munich 1966), p. 30.

10.
MITO, RAZÓN Y RELIGIÓN
19 (1972) 251-256

Juan Martín Velasco

El tema del mito es una fuente de intranquilidad para el hombre religioso moderno. Por una parte, las diferentes críticas racionales de la religión le están urgiendo a desmitologizar los contenidos de su fe y las expresiones de su actitud como condición de supervivencia. Por otra, los estudios modernos sobre el mito le están descubriendo la relación de los temas míticos con las preguntas humanas más radicales y las respuestas que la religión les proporciona. En esta situación teme que la desmitologización que parece imponerle su condición de hombre moderno le sitúe en un vacío en el que la vida religiosa termina por extinguirse; pero teme también que la aceptación del mito le excluya del mundo y de la época a los que pertenece. Las reflexiones que siguen han nacido de esta situación de inquietud y pretenden mostrar la posibilidad de una respuesta.

1. La equivocidad del mito

Como casi todas las palabras que tienen una larga historia en nuestra cultura, "mito" ha pasado a ser un término prácticamente equívoco. Con ese término designan algunos poetas, filósofos y hombres religiosos las expresiones más elevadas, más elocuentes y más ricas de la existencia y una de las claves para la comprensión del misterio que la envuelve. Pero con este término designan también desdeñosamente numerosos hombres de ciencia las fábulas inventadas por el hombre para suplir su ignorancia de las causas de los fenómenos y del curso efectivo de los acontecimientos históricos.

La equivocidad de este término tiene un primer origen en la multiplicidad de interpretaciones que ha sufrido a lo largo de la historia la realidad que designa; pero esta multiplicidad de interpretaciones se debe, a su vez, a la multiplicidad de aspectos, de niveles y de formas que ha revestido a lo largo de la historia humana la polivalente realidad del mito. Comprender esta realidad requiere, por tanto, una triple atención simultánea a sus variadas formas externas, a las diferentes maneras de insertarse en la existencia de los individuos y las comunidades en que aparecen y a las diferentes interpretaciones que de ella han dado sus intérpretes.

2. La incontable variedad de los mitos

El mito constituye una especie de forma simbólica; generalmente

hablando significa un relato de hechos o acontecimientos originados que tienen por protagonistas a sujetos prototípicos. Pero con el mismo término de mito designamos de ordinario relatos notablemente diferentes en su contenido y en su forma. Mito llamamos a los solemnes relatos, altamente elaborados, de las teologías y cosmogonías de los Veda, de las religiones de las antiguas culturas del próximo Oriente y de la literatura griega. Pero también atribuimos este nombre a las narraciones, más o menos complejas pero ciertamente menos elaboradas, con que determinadas poblaciones “primitivas” expresan sus convicciones sobre la condición humana y el origen de sus instituciones y de sus costumbres.

Ateniéndonos a este primer sentido del mito como relato, podemos distinguir los relatos míticos en que se encarnan esquemas o arquetipos prácticamente universales, que constituyen una primera expresión de determinados aspectos fundamentales de la existencia, tales como su condición finita, su conciencia de culpa, su naturaleza mortal y su deseo de inmortalidad, su necesaria corporabilidad, su sensibilidad el paso del tiempo, su carácter sexuado, etc., y otra serie de relatos en que determinadas culturas expresan el origen de instituciones concretas como la realeza, la familia, el ejercicio de actividades curativas y de determinados usos alimenticios, de la caza y de la pesca, de las técnicas de cultivo, etc. La diferencia de tales relatos no radica tanto en el valor literario formal de los mismos como en el “tema” de tales mitos y en su interés e importancia para la vida de las poblaciones en que aparecen.

Pero con esto entramos en una nueva pista para la comprensión de los mitos y en el descubrimiento de un nuevo criterio para su clasificación. Hablamos con frecuencia de los mitos del hombre antiguo o de los del hombre de nuestros días. En tales expresiones “mito” designa las convicciones más arraigadas, las creencias más extendidas, los ideales comunes a los hombres de una determinada época. Este corrimiento significativo del término “mito” de relato a creencia ha sido posible porque los relatos míticos son generalmente –sobre todo cuando pertenecen al primero de los tipos que hemos distinguido– expresiones primarias de creencias, de convicciones o de ideales humanos muy profundamente arraigados. El parentesco del mito con la fe en el sentido lato de convicción orientadora de la existencia queda bien patentizado por la relación de los relatos míticos de las culturas más avanzadas con el ritual y el culto de las mismas, y por el carácter de *vividos* y de *practicados* que tienen los mitos más importantes de las poblaciones “primitivas”.

De este punto de vista se impone una segunda distinción entre las innumerables formas que reviste el mito. En correspondencia frecuente con el primer tipo de mito de la clasificación anterior, situaremos los mitos ejercicios, practicados o “creídos”. Estos constituyen una primera expresión no tanto de un saber objetivo sobre la realidad como de la toma de conciencia de la condición huma-

na con sus insondables misterios. Un segundo tipo de mitos abarca los innumerables relatos sabiamente contruidos por el hombre de todos los tiempos para rehacer la coherencia de su visión del mundo cuando ésta amenaza disgregarse, o las “narraciones” con que el hombre premoderno –y en alguna medida también el moderno– intenta explicar los fenómenos o los acontecimientos que se escapan de su control o se ocultan a su conocimiento. Este segundo tipo de mitos nos sitúa ya en el nivel de las mitologías y en el de las etiologías.

En resumen, aceptando como significado principal del término “mito” el de relato de naturaleza simbólica, creemos que deben distinguirse dos tipos principales de mitos. El primero comprende los relatos en que se expresa de forma casi inmediata la toma de conciencia de los rasgos fundamentales de la condición humana y la actitud del hombre ante ella. Este primer tipo comprende para nosotros los mitos en sentido estricto. El segundo tipo comprende los relatos simbólicos creados más o menos conscientemente por los hombres de todos los tiempos para formular su visión del mundo y su saber o su ignorancia de determinados fenómenos o su dominio o temor ante determinados acontecimientos. A estos segundos preferimos aplicar el término de *mitologías* por su mayor elaboración lógica consciente o mitos *etiológicos* por el predominio en ellos de la función explicativa.

3. Mito y creencia. Sobre la relación del mito con la conciencia

El pensamiento occidental de orientación racionalista y, más radicalmente, el de inspiración positivista están sometiendo la cultura religiosa y sobre todo cristiana a un proceso implacable de desmitologización. De esta tradición religiosa cristiana están rechazando sistemáticamente todo lo que en ella se les representa como “simple mito”. En este proceso desmitologizador se ha producido un fenómeno de aceleración creciente o de escalada progresiva. No deja de ser curioso que en este proceso se está volviendo contra el cristianismo un arma que el mismo empleó contra las creencias de la época de su aparición a las que sus apologetas calificaron de puras fábulas o mitos. Estos dos episodios del mismo proceso desmitologizador nos invitan a reflexionar sobre la relación entre mito y creencia como medio indispensable para comprender la realidad del mito. Separado del “humus” de la creencia que lo origina, todo mito se convierte automáticamente en fábula, más o menos original y más o menos hermosa, pero fábula al cabo. Interpretado desde el universo propio de otra creencia, el mito sólo puede ser considerado, en el mejor de los casos, como expresión alegórica –es decir, que adopta otros términos que los adecuados– de la realidad a la que la propia creencia convierte en verdadera. En cambio, cuando el mito es situado en el contexto de la creencia que lo origina, se descubre su carácter de expresión propia y verdadera –es decir, dotada de valor de descubrimiento de realidad– de la condición humana de quien vive, crea y expresa ese mito. Sólo desde la creencia que lo origina se descubre la verdad del mito. Pero ¿en qué

consiste esa verdad? Y si su existencia sólo se descubre desde la creencia ¿no habrá que calificarla de creación de esa creencia y, por tanto, de ilusión? La respuesta a estas cuestiones decisivas se resumen en la recta comprensión del carácter *simbólico* del relato mítico. Los relatos míticos son, para los miembros del grupo que vive de la creencia que los expresa, verdaderos; y no alegórica sino tautegóricamente verdaderos. Pero este valor de verdad no exige que los sujetos que viven en mito crear en la existencia histórico-empírica de los sujetos de esos relatos y de sus acciones. Los relatos míticos son también simbólicos para quienes lo viven. Lo referido en ellos es, pues, real, pero con una existencia que no se deja comprobar con los medios empíricos ni se reduce a sus condiciones. Los personajes de los relatos míticos son prototípicos y sus acciones tienen valor paradigmático, ejemplar y fundamentador. El hombre que vive sus mitos no pensará poder encontrarse en su ciudad o cuando sale de caza con los personajes del mito, pero estará convencido de que sin la acción de ellos ni su caza ni su vida en la ciudad tendría valor decisivo. Por eso renueva periódicamente la presencia activa de esos personajes por medio de ritos y de cultos de los que los relatos míticos son parte integrante. El carácter simbólico de los relatos míticos lejos de disminuir su alcance de verdad, su valor de descubrimiento y orientación de la realidad, los acentúa al referir esos relatos al orden de las realidades fundantes, originarias, prototípicas, sin las cuales las realidades empíricas que constituyen la trama de su existencia se disgregaría, faltas de cohesión, de sentido y de valor.

Pero los acontecimientos simbólicos repetidos y reactualizados en el mito tienen una segunda característica que viene a matizar su valor de realidad. Como prototípicos y paradigmáticos, los personajes de la acción mítica se sitúan al margen de la historia empírica del hombre, en su comienzo o en su origen, en *aquel tiempo* del que el tiempo del hombre es repetición periódica. Su densidad de realidad desvanece la realidad del tiempo del hombre, la desvirtúa al convertirla en constante repetición periódica, en eterno retorno de lo único real que es el acontecimiento originario.

El relato mítico, desde el “humus” vital de la creencia que expresa, aparece, pues, como afirmación en forma de relato de la realidad originarla en cuanto fuente única de renovación de la existencia. En él se expresa una conciencia abierta a las dimensiones metaempíricas de lo real. En él se hace voz y palabra el misterio del ser que envuelve a todo lo que es, la Trascendencia que da consistencia a las realidades inmanentes del mundo. El carácter real-simbólico del relato mítico es un claro indicio de la condición simbolizadora, es decir, transfiguradora del mundo en realidad y en ser, de la conciencia humana. Pero el mito, en cuanto relato que remite la que la realidad verdadera a una Trascendencia fuera de la historia y a la que ésta no hace más que imitar por la repetición periódica, es un indicio no menos claro de una “conciencia evadida”, en peligro de

perderse en una repetición obsesiva de modelos e incapaz de realizar la referencia a la Trascendencia de forma creativa e innovadora.

4. *Las diferentes hermenéuticas del mito*

Las interpretaciones actuales del mito se extienden en una amplia gama de actitudes que van de la condenación y rechazo de lo mítico en nombre del saber y de la ciencia, a la renuncia a todo afán crítico de saber para abandonarse a sus ambiguos encantos. La actitud racionalista, radicalizada por el positivismo, tiene en nuestros días una nueva expresión en la interpretación estructuralista del pensamiento mítico. Los precisos análisis estructurales de determinados complejos de mitos –previamente seleccionados de ordinario– comienzan por separar esta forma de lenguaje humano del sujeto que habla en ellos y del acto mismo de hablar, con lo que ofrecen el resultado de una precisa gramática de una lengua previamente declarada muerta. Como todos los positivismos, el estructuralismo comete el error de absolutizar como únicos un nivel y un aspecto parcial de la realidad humana y una forma concreta de acceso a ella.

Junto a la actitud reductora del positivismo ha sido frecuente en la historia del pensamiento occidental, y sigue teniendo representantes en nuestros días, la interpretación alegórica del pensamiento simbólico. Según ella, “*imagines mythicae a sensu quem involvunt sunt accurate discernendae*”. En la interpretación alegórica sigue presente la actitud racionalista que enjuicia todos los niveles de lo humano, desde una comprensión unívoca de la razón, que la reduce a la razón lógica científica o metafísica según los casos.

El descubrimiento del estrecho parentesco entre mito y culto, que hace del mito una celebración, y el conocimiento de sociedades para las que el mito es, más que *mitología*, acción vivida y parte integrante del propio mundo y de la propia conciencia, ha llevado a la superación de estas actitudes negativas frente al mito y a una verdadera valoración del “pensamiento simbólico” del que el mito es una forma particular. Superada en gran parte por el empleo del método fenomenológico la idea unívoca de la razón como teoría explicativa de la realidad, y descubierta lo que se ha llamado la analogía horizontal de la verdad y de la razón, muchos estudiosos actuales de la religión ven en el mito una forma original de apertura del hombre a la realidad, dotada de una dignidad y un valor propios. El mito, más allá de su condición de realidad cultural, aparece así como una dimensión de la conciencia que abre el espacio en el que opera posteriormente la razón explicativa en sus distintos niveles, ordena las múltiples apariciones de la realidad y las jerarquiza en torno a valores absolutos que tienen su primera manifestación en los grades esquemas simbólicos. Este proceso de revalorización del mito ha llevado a ver en él una forma original e incluso originaria de revelación de la realidad, un primer nivel de lenguaje del ser para el hombre,

una cifra originaria de la Trascendencia, una forma primera de metafísica. Por otra parte, la estrecha relación que la historia constata entre mito y religión hace que no pocos autores vean en el mito la categoría por excelencia de la actitud religiosa y la forma originaria de revelación de lo sagrado.

5. Mito y razón crítica. Mito y religión

Un hombre, atento por una parte a las dimensiones profundas de la existencia que afloran en el nivel simbólico de la conciencia y, por otra, a las exigencias críticas de la situación cultural contemporánea, que desenmascara tantas falsas conciencias, no puede menos de sentir un malestar real al enfrentarse con este “conflicto de las interpretaciones” a propósito del mito. En el mito se deja oír una voz que encuentra un eco cierto en esas preocupaciones, esa inquietud, esas aspiraciones profundas que la interpretación positivista reductora del hombre no ha conseguido ocultar plenamente. Pero al hombre contemporáneo esa voz le resulta extraña; le parece articulada en unos términos difícilmente integrables en su cultura secular, crítica, positiva y racional. Por eso resulta imposible abandonarse a los encantos del mito poniendo entre paréntesis el afán crítico que con razón aspira a la universalidad. Ante el mito no basta con “ponerse a su escucha”, “vibra al unísono” con voz maravillosa. Tal actitud significaría renunciar no sólo a la tarea crítica de la razón sino también al carácter progresivo y creador de la conciencia. La razón del hombre no puede limitarse a rememorar los acontecimientos originarios, las gestas de personajes prototípicos, sin condenar la historia a un constante y periódico retorno de lo mismo. El mito no puede ser aceptado más que como modelo de la propia creación racional o como punto de partida para el establecimiento de las formas de racionalidad propias de nuestra situación. Y esto supone un esfuerzo de *desmitologización* que partiendo de la fidelidad a las raíces trascendentes que hablan en el mito les confiera la nueva expresión lógica, racional, que corresponde a la propia situación.

La relación entre mito y religión se establece en términos muy semejantes. No es posible poner en duda el parentesco no sólo histórico sino estructural que existe entre mito y religión. El mundo de lo sagrado, en el que se inscriben todas las religiones, tiene en el mito una de sus categorías centrales y una de sus más constantes manifestaciones. Pero es bien sabido que determinadas religiones exigen para ser vividas un claro esfuerzo desmitologizador. En este sentido se ha subrayado con frecuencia que el Cristianismo, heredero también en esto del Judaísmo, es una religión histórica en oposición a las religiones naturales en las que prevalecen los mitos. El sentido y la razón profunda de esta distinción necesita algunas aclaraciones. No significa, desde luego, que en el Cristianismo y en el Judaísmo no existan relatos míticos. Ni tampoco que en ellos no actúe el nivel simbólico y mítico de la conciencia religiosa. Significa, más bien, que la relación religiosa en el Cristianismo ha recibido una configuración tal que el

Misterio no es en ella simple origen inmóvil de la existencia, cuya historia se limitase a reflejarla estáticamente en un culto más o menos elaborado, sino fin orientador de la vida que interpela al sujeto y le mueve a descubrir, con el ejercicio de todas sus facultades y en medio del mundo y de la vida, formas constantemente nuevas de su presencia. Por eso, mientras el órgano privilegiado de la revelación en las "religiones naturales" es la naturaleza con su periódica repetición de lo mismo, el órgano de la revelación judeo-cristiana es la historia con la irreplicable sucesión de sus acontecimientos, determinada por la intervención de los profetas, es decir, de las personas que actualizan en la historia la libre intervención de Dios. La conciencia religiosa en el Cristianismo sigue, pues, ejercitando su nivel simbólico-mítico de presencialización de lo invisible; pero lo ejercita no para evadirse en un perpetuo recuerdo estéril de las acciones paradigmáticas de los dioses, sino para, a partir de esa presencia invisible, abrir permanentemente el futuro con la proyección de nuevas posibilidades inéditas.

A la luz de estas breves consideraciones el mito se presenta para el hombre moderno como una realidad ambivalente. Tomado como punto de partida, representa una fuente inagotable de pensamiento, de razón para el hombre. El mito, según la célebre fórmula de Ricoeur, "da que pensar", más aún, abre el horizonte del hombre hacia el futuro y propone tareas a su acción. Pero para ello el hombre moderno debe renunciar a la actitud puramente mítica de instalación en el recuerdo y en la repetición y recrear constantemente expresiones inéditas en las que reconozca la presencia inagotable que le proporciona perpetuamente la sustancia para vivir.

11.

**NUEVOS CONOCIMIENTOS, NUEVAS
RESPONSABILIDADES**
20 (1973) 131-142

*Federico Mayor, Catedrático de Bioquímica con la colaboración de
I. Núñez de Castro, Prof. Agregado de Bioquímica*

En la presentación del libro “La Tecnificación del mundo”, de Herman Meyer, se dice: “Vivimos –si esto es vivir– en la llamada era atómica. En un mundo donde la técnica científica e industrial impera con fuerza irresistible. Nadie puede negar las conquistas logradas. ¿Pero qué origen tiene este poderío?, ¿qué se esconde en su fondo?, ¿hacia dónde nos arrastra?, ¿vamos camino de la gregarización total?... A nuestro lado, no se sabe si gobernada o gobernándonos, la maquina infalible y gélida. Está en peligro lo mejor de la personalidad humana, la relación con los demás seres y muy en especial la libertad. Frente a la deshumanización, sólo queda una vía: no olvidar nuestras raíces éticas. Rehumanizar, para que puedan volver a manar las fuentes naturales de la vida”.

Revolución Científica

La revolución científica –entendiendo por revolución la evolución enormemente acelerada– supone la característica fundamental de nuestros días. Se está cumpliendo, en algunos aspectos, el mandato que pesa sobre el hombre desde las primeras páginas del Génesis: “Dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra” (Gen. 1,28). Estamos tan abrumados por el avance de conocimientos y sus aplicaciones tecnológicas que hasta parece disculpable no tomar conciencia, seria y gravemente, de los problemas que nos plantea el progreso. El progreso en general (el tecnológico debería ser susceptible de regulación) es una tarea ineludible del hombre y estoy convencido de que, además, es un proceso irreversible. Sin embargo, la irreversibilidad del proceso de desarrollo en todos los campos de la investigación científica no puede ahogar, con su apremio, con su fuerza, con su arrollador atractivo, que surja inquietante la pregunta: ¿estamos en el camino verdadero?, ¿el progreso científico y tecnológico debe proseguir en la misma dirección que lleva en la actualidad?, ¿no se está destruyendo el hombre a sí mismo?

La mentalidad del hombre moderno, consciente del proceso de secularización coextensivo con la historia humana, se encuentra paradójicamente mucho

más cerca de la cosmovisión del antiguo pueblo de Israel que de la cosmovisión griega, que ha estado latente hasta hace muy poco tiempo en nuestra cultura occidental. El mito de Prometeo, que arrebató a los dioses su secreto –el fuego como primicia de la técnica– constituye una clara toma de conciencia del poder de la inteligencia humana, de las aplicaciones de los conocimientos. Pero esta conciencia en el pueblo griego no estaba exenta de culpabilidad. La ciencia es algo propio de los dioses, es la representación del poder con el que gobiernan y dirigen los destinos de los humanos, y al hombre sólo le queda ser dócil sometándose al devenir del hado o rebelarse como Prometeo, cumpliendo para siempre el castigo que corresponde a su osadía.

Pies de barro

También hoy, como entonces, la ciencia es instrumento de poder. El mayor instrumento. El que permite a algunos países dirigir los destinos de la humanidad entera. Lo que permite a algunas empresas de estos países agolpar ante los ojos de los demás hombres –ya que sólo una minoría se halla preparada para la elección, para abstraerse, para rehusar– una serie mágica de piezas que llevan al bienestar, que producen felicidad. Son las escaleras de un paraíso inalcanzable, ya que el pobre consumidor se consume en el camino. Lo cierto es que no tenemos, en conjunto, el tiempo o la posibilidad para programar un futuro más coherente, menos agresivo, más pausado, en el que el hombre ejerza continuamente su libertad, sea capaz de elegir, sin inducciones, entre opciones distintas que se le ofrezcan y pueda pensar sobre sí mismo. Teilhard de Chardin publicaba en la revista *Psyche* en 1948 un ensayo titulado: “Las direcciones y condiciones del porvenir”, y afirmaba: “En esa prisa por avanzar, ¿no estaremos quemando imprudentemente nuestras reservas, hasta el punto de que nuestra progresión se halle mañana detenida por falta de abastecimiento?... Y mientras tanto, la población del globo sube verticalmente y la tierra cultivable se destruye en todos los continentes... Tengamos cuidado: todavía tenemos pies de barro...”.

Prospectiva

Han transcurrido varios años, pero la situación es la misma. Más grave, ya que la potencia es cada vez mayor y los medios de regulación son todavía precarios. Es cierto que en una minoría se está produciendo la deseable reacción. Es cierto que el hombre, por amor e incluso por egoísmo, se está dando cuenta de que el progreso puede arrollarle a él o a sus descendientes inmediatos. Es cierto que muchos científicos e incluso algunos dirigentes empiezan a darse cuenta de la grave amenaza que pesa sobre el hombre y están orientando sus esfuerzos a atender el anverso de la medalla, a prever y a tratar de configurar el futuro, a establecer unas prioridades en las cuales el hombre es algo más importante que una pieza de un enorme engranaje de producción y consumo. Una nueva natu-

raleza se está produciendo alrededor del hombre, un nuevo entorno está emergiendo cuyas características no deben superar la capacidad de adaptación, la viabilidad del hombre. Recientemente, Arnold Toynbee escribía en "Futuro Presente" que, "hasta ahora, la biosfera se ha defendido de la voracidad de las especies, eliminando a las más ofensivas. Eliminación que no ha podido con el hombre, capaz por su inteligencia de hacer frente a la naturaleza. Pero, ¿será el hombre bastante inteligente para comprender que conquistar la naturaleza le puede ser tan fatal como le habría sido resultar conquistado por ella?". Lo que quiere decir Toynbee es que la especie humana es la más adaptable de todos los seres vivos, pero no ilimitadamente.

Primero, sobrevivir

Conociendo mejor a la naturaleza, el hombre ha conseguido defenderse progresivamente de sus inclemencias, de su estrategia agresiva, constituyendo un arsenal sucesivamente perfecto de medios de defensa, de recursos de lucha. Junto al enorme desarrollo realizado en otros campos, me detendré unos instantes, en mi calidad de bioquímico, para referir panorámicamente los inmensos logros de los últimos cuarenta años, que han permitido espectaculares mejoras en los sistemas de combatir las enfermedades y –ya que no en la muerte irremediable– en la forma de morir. Las sulfamidas, gracias a su analogía estructural como uno de los componentes bioquímicos más activos, son capaces de pasar inadvertidas a los sistemas de vigilancia de los organismos patógenos, y constituyen no sólo el primer agente antimicrobiano importante, sino un modelo de cómo hacer frente a los microscópicos invasores responsables de tantos estados patológico. Luego, los antibióticos, armas idénticas a las que utilizan los propios microorganismos para luchar entre sí, mejoradas eventualmente por el hombre al conocer sus mecanismos de acción y poder afirmar adecuadamente sus mecanismos ofensivos. El conocimiento de los genes, del mensaje hereditario, de su transcripción y traducción celular, permite no sólo profundizar en uno de los temas más apasionantes de la Biología, sino que aporta muchos conocimientos útiles para la curación de algunas enfermedades congénitas, para estudiar las posibilidades de acción frente a los virus y preparar un correcto planteamiento para abordar científicamente el problema del cáncer. La táctica debe ser más sutil a medida que es menos diferenciado el productor del estado patológico. En efecto, un microorganismo es algo perfectamente diferenciable de la célula afectada, y es precisamente esta diversidad la que permite que un producto sea tóxico para la célula invasora pero no para la célula humana invadida. En cambio, los virus son únicamente un mensaje, una orden que se infiltra en la célula, sin disponer de más bagaje que su lenguaje en clave, y que usurpa el poder utilizando todos los recursos energéticos de la célula invadida en su provecho, multiplicándose, para invadir luego –acrecentando ya el número– a otras células del orga-

nismo. En el caso del cáncer es una célula idéntica a las demás la que, de momento, por un cambio mínimo en su composición genética, acelera su ritmo reproductivo, sin que existan otras diferencias aparentes entre la célula neoplásica y las vecinas. Como en los demás casos el mejor conocimiento de las células en general permitirá reconocer las modificaciones que producen la enfermedad y será posible luchar eficazmente contra ella. Una vez más se cumplirá la certera previsión de Francisco Bacon: "Naturam parendo vincimus". Al obedecerla, vencemos a la naturaleza.

Naturaleza no natural

Pero, al ir desvelando las características de la naturaleza, el hombre ha aprendido condiciones, leyes y mecanismos que le han permitido obtener un sinnúmero de sustancias sintéticas (hasta el punto de crear un nuevo entorno), comunicarse rápidamente, trasladarse a grandes velocidades, explorar incluso el espacio más cercano, y tener en las manos la posibilidad de realizar experimentos enormemente peligrosos, de impredecibles consecuencias para la humanidad (por ejemplo, transformar un organismo no patógeno en cancerinógeno, Spiegelman). Asimismo, mediante formidables medios analíticos del espacio interestelar, a través de microondas, el hombre ha podido imaginar las circunstancias en las que apareció la vida sobre la tierra. El hombre inquiera así sus orígenes, inquiera el espacio infinito, se plantea su soledad cósmica... pero su ámbito es irremediablemente la biosfera. Una biosfera en la que, de su mano, el hombre está introduciendo numerosos factores no naturales. Y ello tiene una repercusión honda en su propia psicología. Hasta hace poco, el hombre era interlocutor, era protagonista en una naturaleza que le era dada. Ahora, en una naturaleza progresivamente no natural, el hombre vive, colectivamente, inmerso en su propia creación. En su obra, que era su fin, pero podría ser su final.

Y es que, ciertamente, ya no obedecemos a la naturaleza en el sentido de que motivara la frase de Bacon. "No obedecemos, dice Meyer, a la naturaleza inmediata sino a la naturaleza objetivada a través de la ciencia, a la naturaleza que es el resultado de la elaboración y transformación de la naturaleza dada. Al obedecerla, no obedecemos simplemente a las leyes naturales de la naturaleza exterior, sino a la naturaleza uncida a la relación inmediata con el sujeto, a la naturaleza objetivada. La técnica no es jamás algo carente de presupuestos sino que, por el contrario, presupone siempre la reducción de la naturaleza a la condición de objeto y material del hombre. La pregunta por el objetivo final, por la *causa finalis* de los fenómenos naturales, tornase superflua en cuanto a tarea propia del conocimiento merced a otro conocimiento, que nada dice acerca de para qué están ahí las cosas, sino sobre lo que ha de hacerse con ellas. Con el derrumbamiento de la concepción teológica de la naturaleza surge pues, en el plan general, la posibilidad de poner el conocimiento natural al servicio de los fines

humanos”.

¿El hombre dueño de la vida?

¿Puede el hombre programar la adecuada utilización de los conocimientos, de los recursos naturales, de la técnica o escapa a sus posibilidades físicas e intelectuales? La humanidad es administradora de la vida y debe configurar la biosfera. Por ello, la programación coherente es incompatible con el determinismo inexorable de las leyes biológicas (no tan inexorables, por cierto) que se pretenden aplicar a algo obviamente más complejo como es la conducta humana. De acuerdo con el azar y la necesidad postulados naturales de Monod, el hombre sería un fenómeno más de la naturaleza, pero bien entendido que nada tiene proyecto, ni el hombre ni la historia (postulado de la objetividad). Para este gran bioquímico francés, la conciencia reflexiva no implica libertad. En el libro de Monod, el hombre, los hombres, carecen de proyecto. Son el resultado necesario del azar. Sin embargo, el propio libro contradice esta teoría, al menos a escala individual, porque un libro presupone un proyecto, un plan, un objetivo.

Aceptando que el hombre puede decidir su propia voluntad de acción y puede, al menos, intentar cambiar el curso de los acontecimientos, ¿es capaz de corregir la tendencia actual, de conseguir preservar la biosfera, de regular su nuevo habitat menos natural progresivamente? Werner Heisenberg ha resumido magistralmente la sucesiva aparición, en nuestro entorno, de la obra del hombre sustituyendo a la naturaleza natural: “Donde quiera que sea, ya manejemos los aparatos de la vida diaria, ya tomemos el alimento preparado con maquinas o atravesemos un paisaje transformado por el trabajo humano, tropezamos siempre con las estructuras creadas y provocadas por el hombre, por manera que, en cierto modo, sólo nos encontramos con nosotros mismos”.

¿Hombre o colectividad?

Como hemos indicado, el progreso técnico conlleva la absorción del hombre individual al resultado del esfuerzo colectivo. Si no se modifica la tendencia, se irá reforzando la característica del hombre-pieza de engranaje, un engranaje de unas dimensiones formidables, en el cual se actúa, se trabaja y hasta se decide de acuerdo con las directrices y las condiciones que impone la propia naturaleza colectiva, donde el individuo –arcaduz de una gigantesca noria– puede apenas pensar por sí mismo, abstraerse, agobiado como está por un funcionalismo que todo lo invade. La colectividad técnica comporta la sumisión del individuo a una perfección funcional que cada vez le aturde más, le absorbe y lo deshumaniza.

Factible pero no deseable

Al hombre de hoy, al analizar las directrices que debe procurar implan-

tar para un futuro más ordenado y en el que controle el progreso técnico en lugar de ser dominado por él, le surge inmediatamente la cuestión de qué es lo que debe hacer y, sobre, todo, qué es aquello que no debe hacer. Hoy hay muchas cosas, como veíamos en el caso de la experiencia posible de Spiegelman, que son factibles, pero que no son deseables, que no son éticamente consentibles. ¿Puede el hombre no hacerlo? ¿Debe renunciar al uso de las posibilidades de acción que posee? La contestación es, sin duda, afirmativa. Lo que es éticamente rechazable, no debe realizarse aunque sea técnicamente posible. Es en este campo ético, donde tendrán lugar las decisiones más difíciles, más comprometidas y más valientes en los próximos años.

Quede claro que estamos hablando de valores estrictamente incluidos en el ámbito de la ética natural, con un área circunscrita de manera exclusiva por lo que es riesgo para el porvenir del hombre.

Hoy es todavía

La problemática del desarrollo exige desde ahora previsión, exige la adopción de las medidas que permitan orientar su camino. Los expertos del Massachusetts Institute of Technology, en su reciente trabajo sobre los límites del crecimiento, han puesto claramente de manifiesto el peligro que se derivaría de una falta de previsión. Hoy es todavía posible alterar las tendencias de crecimiento y establecer unas condiciones de estabilidad ecológica y económica. Se define el estado de equilibrio global como aquel en que se satisfacen Las necesidades materiales básicas de cada individuo y cada persona tiene iguales oportunidades para realizar su potencial humano. George Pigot se pregunta, en un reciente trabajo, si la protección del medio ambiente no se reduce en realidad, como problema, a la simple duda de si la supervivencia de la especie hombre sobre este planeta puede seguir estando asegurada o si ya es demasiado tarde para ello. Y es que a medida que se amplían las posibilidades del hombre, aumentan también sus limitaciones. Con los mismos datos que le permiten conocer el margen inmenso de sus posibilidades, conoce también lo que queda absolutamente fuera de ellas (la exploración de astros visibles o perceptibles, pero situados a distancias inalcanzables, por ejemplo). Pero por otra parte –vale la pena insistir en ello– a medida que dispone de un nivel tecnológico mayor, el hombre individualmente cuenta menos. La posesión es colectiva. Este es el gran problema. “en el curso de estos últimos decenios, ha dicho Solzhenitsin, imperceptible pero rápidamente la humanidad se ha transformado en una entidad única –fuente a la vez de confianza y de peligro– de suerte que los choques y los abrazos de una de sus partes se transmiten inmediatamente a las otras. Se abate sobre nosotros una auténtica avalancha de sucesos. Todo lo que está lejos, todo lo que no amenaza con inundarnos al instante y franquear nuestra puerta –aunque se trate de gemidos patéticos, de gritos ahogados, de vidas destruidas, de

millones de víctimas— todo esto lo estimamos perfectamente soportable y tolerable... ¿Quién orientará la cólera de los hombres hacia lo que es más terrible y no hacia lo que es más próximo?”

Ante la situación creada por los nuevos conocimientos, el hombre se está preguntando si debe proseguir la investigación, si vale la pena recorrer un camino que le está confundiendo. Lo que el hombre debe hacer y, sobre todo, lo que no debe hacer es una de las grandes expectativas, una de las grandes interrogantes actuales. Creemos que debe hacer, pero asumiendo simultáneamente nuevas responsabilidades. Lo cierto es que el hombre está configurando la biosfera en lugar de adaptarse a sus condicionamientos... Aunque se trata en realidad de un mayor ritmo de igual proceso, ya que esta situación empieza en el momento en que el hombre se viste, se protege y utiliza el primer instrumento. ¿Sabrá el hombre configurar igualmente su futuro? ¿El hombre es ya dueño de *la* vida? Sí, pero no de *su* propia vida... ni de su propia muerte.

II

El hombre está pues alcanzando ser dueño de la vida. Pero con la tragedia personal de no serlo de su propia vida. Se encuentra en este camino ante un profundo conocimiento de la naturaleza que le rodea, de la que le ha sido dada y de la que él ha fabricado, la naturaleza no natural, gracias a la aplicación de las leyes que rigen la naturaleza. La innovación y la síntesis han llegado a tal grado que el hombre se halla ante un entorno no natural y ante un entorno natural que se está deteriorando. Existe un sentimiento creciente de que se han subestimado los aspectos negativos de la tecnología. El hombre de la calle —como recogía recientemente una publicación científica— empieza a preguntarse para qué sirve el poderío técnico si no le ayuda a extirpar o aliviar los males que le circundan.

¿Para que nuevos conocimientos?

¿Para qué nuevos conocimientos? ¿Para qué seguir reflexionando e investigando, si el resultado es una civilización absurda y triste, desanimada, decadente incluso? ¿No está claro que a medida que se incrementan los conocimientos y los resortes técnicos que de ellos se derivan, aumenta simultáneamente el grado de insatisfacción del hombre, la sensación de que está siendo manejado a placer desde remotas posiciones de dominio? ¿Es que el formidable desarrollo científico alcanzado no culmina en rencor, hambre, pobreza, guerra?

Todas estas interrogantes me iban impresionando, hasta doliendo, reiterándome conclusiones de reflexiones frecuentes. No era correcta la forma de plantearlas. El desenfado, la petulancia, el tono de voz ni el aspecto personal de la mayoría de los que intervenían eran acordes con el ánimo de diálogo y la honda preocupación de los numerosos asistentes. No recuerdo otro Congreso

Internacional de Bioquímica en el que se hubiera programado, con la mejor buena voluntad, una reunión general sobre la responsabilidad social del bioquímico. Fue en Amsterdam, el pasado mes de agosto. Presidían grandes científicos, entre ellos varios premios Nobel como Krebs y Lynen, que tanto han contribuido al mejor conocimiento de la química de la vida, de los procesos que la caracterizan, de los recursos que puede utilizar el hombre para luchar contra el hambre y la enfermedad. Todo estaba bien organizado y sin embargo a punto estuvo de terminar como el rosario de la aurora.

Pero no puede rechazarse nada –aunque a veces la tentación sea grande– porque todo encierra una lección. La forma de dialogar y argumentar de algunos aspirantes a investigadores era un factor más, muy significativo, a tener en cuenta, a desgranarlo y a situarlo, en relevante posición, dentro de los múltiples síntomas de nuestro tiempo que nos demuestran palpablemente que a pesar de tantas buenas intenciones y tantos esfuerzos y sacrificios nuestra civilización no ha alcanzado las metas deseables y, lo que es más grave, no se halla en la dirección correcta para hacerlo. Sin embargo, ha cundido la señal de alarma y gran parte de los científicos empiezan a preguntarse por su propia responsabilidad social.

Junto a la creciente contaminación de la naturaleza, se está contaminando también la mente del hombre. Ha perdido atractivo la vida, porque ya casi nada es extraordinario. El aburrimiento esencial, en un mundo masificado y gregarizado, no es ciertamente un bello horizonte para la juventud. A pesar de que se practica la violencia, a pesar de que acordamos prematuramente las mentes de nuestros hijos con formas desenfadadas e inciertas de la belleza y de la conducta humana, la respuesta es débil y la actual sociedad es esencialmente permisiva. El profesor H. A. Krebs escribía recientemente que “un hecho especialmente importante de la actual situación de la civilización occidental es que se produce, precisamente, en las mejores condiciones de seguridad social, condiciones adecuadas de trabajo y disfrute de múltiples bienes materiales”. Estos razonamientos hallan en Solzhenistin la más certera y apremiante expresión: “Un mundo civilizado y tímido no ha encontrado nada que oponer al renacimiento brutal y al rostro descubierto de la barbarie, que no sean sonrisas y concesiones. Los que tienen como único objetivo la consecución de la prosperidad y el bienestar material, han elegido la pasividad y la marcha atrás con el fin de prolongar un poco su ir tirando cotidiano, de eludir la dificultad de cada día. Mañana ya veremos; todo irá bien. Pero nada va bien. El precio de la pereza es siempre la enfermedad”.

Condicionamientos económicos

Esta situación se produce también en la investigación científica. Todo se halla condicionado al rendimiento económico, al mercado del bienestar material,

al incremento del consumo. Hasta la anticontaminación se está convirtiendo en una industria, de excelentes previsiones económicas. Los científicos franceses han expresado recientemente las causas de su inquietud y desaliento ante la supuesta insuficiencia del esfuerzo global de investigación de su país en el sexto plan de desarrollo y la subordinación de la investigación estatal a los intereses industriales y financieros privados, con la consiguiente limitación de la proporción de la investigación fundamental, así como por la orientación de la investigación aplicada hacia necesidades de rentabilidad a corto plazo. Si no se modifican estas directrices la investigación acabará muriendo por asfixia, y se habrán supeditado los valores esenciales del investigador y de la ciencia a valores secundarios.

Frente a esto, frente a un panorama cuya trayectoria debe rectificarse inmediatamente, quiero comunicaros el hondo consuelo y la formidable expectativa de otros campos de investigación. La medicina preventiva permite evitar dolorosas enfermedades. El diagnóstico precoz permite que rían niños, y que lo hagan sus padres, en lugar de hallarse en la situación más incomprensible y dramática de todas. ¿Comprendéis, pues, la urgencia y la inquietud por trabajar en lo que redunde en bien del hombre? ¿Veis cuáles deben ser las auténticas prioridades en investigación? ¿Veis lo bueno que puede hacer la ciencia, la técnica y, sobre todo, el impulso del hombre para mejorar la calidad de nuestra vida? Hoy es todavía.

Bien común, referencia única

Los objetivos de la acción y del poder sólo deben tener el bien común como referencia única. Elevar al hombre, a todos los hombres, a un nivel de comprensión, de cultura, en lugar de obsesionarle en el consumo de tantos bienes fungibles, idealizados a través de los más modernos medios de difusión puestos al servicio de los intereses económicos. Como decía hace poco, el problema radica seguramente en que no existe paralelismo entre civilización y dignidad del hombre; Es más: el vacío ante lo más radicalmente propio del hombre, su misterio, se agudiza en el consumidor de nuestro mundo de progreso. Porque, al menos, el hombre más primitivo, menos incorporado a la noria de la rutina, menos dirigido, adopta una posición personal y elabora sus propios convencimientos.

El hombre empieza a preguntarse no ya sobre la conveniencia sino sobre la prudencia y responsabilidad de trabajar en temas sujetos a un condicionamiento inmediato de índole económica, con unos objetivos que no tienden hacia el interés común sino hacia los intereses de los promotores. El hombre empieza a no encontrar sentido en índices que refieren exclusivamente promedios económicos que no le producen satisfacción personal directa. Es obvio que es el bie-

nestar nacional neto y no el producto nacional bruto lo que está interesando realmente a nuestra generación. Como me decía hace poco el profesor García Barbancho, "Comunidad europea, sí. Sobra tan sólo lo de 'económica'".

"Cuando los privilegiados son pocos y los desesperadamente pobres muchos, y cuando la brecha entre ambos grupos se profundiza en vez de disminuir, sólo es cuestión de tiempo hasta que sea preciso escoger entre los costos políticos de una reforma y los riesgos políticos de una rebelión". Este es un resumen de la situación, en frase de MacNamara, que induce a serias reflexiones. Pero, ¿reflexión de quién? Porque mientras la mayor parte de la humanidad lucha por la propia supervivencia y otra parte considerable se afana en alcanzar niveles elementales de cultura y bienestar, los graves problemas enunciados se circunscriben al reducido número de quienes han tenido la suerte o han sabido realizar el esfuerzo para conseguir un cierto nivel educativo.

El país que posee más conocimientos es el que domina a los demás. Se utiliza el saber como el más terrible de los resortes del mando. La ciencia debe repartirse generosamente. Una vez más, el problema de nuestros días está en saber distribuir. "El hecho de que el hombre se convierta en dueño y señor de la naturaleza significa que queda eliminada su sumisión a los fenómenos atmosféricos incalculables e imprevisibles, pero que, en conjunto, retornan y se repiten periódicamente, y es sustituida por una nueva dependencia, la dependencia con respecto al dueño y señor efectivo de la naturaleza, que varía según las circunstancias. El sujeto de esta forma de dominación de la naturaleza no es el hombre concreto y empírico, sino la sociedad o el Estado... Es un error creer que el hombre en general, o el hombre de nuestro tiempo, dispone de la técnica como de un simple medio. En realidad ocurre a la inversa: la técnica moderna tiene la tendencia a incorporar cada vez más al hombre mismo al proceso de tecnificación y racionalización de la naturaleza y el mundo" (H. Meyer). Es necesario renunciar a la factibilidad y a la eficacia en beneficio de lo que interesa realmente al progreso humano. Al problema del crecimiento demográfico se une el mayor ritmo de crecimiento de los países más incultos, con lo que cada día la proporción de la incultura se incrementa en la tierra. ¿No es un campo apasionante de acción intentar equilibrar esta situación? Para ello es necesario contar unos ideales suficientemente altos, que induzcan a la acción y promuevan el esfuerzo. Sir Hans Krebs, que tanto ha aportado al mejor conocimiento de la vida, hablaba recientemente, desde la cumbre de su edad y su prestigio, de los motivos necesarios para vivir: "Se ha deteriorado el idealismo que ha inspirado anteriores generaciones. Los servicios prestados a la comunidad, de acuerdo con dichos ideales, se han sustituido en alarmante proporción por un estrecho cuidado de uno mismo. Lo que necesitamos es recuperar ideales. La mejor manera de prestar un servicio a la comunidad es elevar la educación a un nivel mejor e impulsar la res-

ponsabilidad social”.

“¡Basta de nuevos conocimientos! ¿No ven que no sirven para el progreso del hombre sino para incrementar los rendimientos económicos y los resortes de opresión?”. Así, no es verdad. Ni es justo. Pero conviene reiterarlos para que la investigación tenga como único condicionamiento el servir a la humanidad, para que los científicos no colaboren en trabajos que persigan otros objetivos y para que se vigilen las aplicaciones de los conocimientos.

«El hombre inventa como respira»

Por otra parte, ¿es posible limitar los conocimientos? No es posible limitar el caudal de conocimientos. “El hombre inventa como respira”, como se lee en el frontón del Museo del Hombre de París. “La investigación no conoce fronteras éticas de ningún género. Su absoluta libertad –dice Meyer– constituye un postulado incontrovertible. Frente al progreso del conocimiento científico-natural apenas si surgen obstáculos de carácter moral o religioso. La legitimación de esta actitud se basa en el progreso mismo del conocimiento humano al que se estima como el supremo valor de la cultura moderna. Las meditaciones y elucidaciones actuales sobre el problema de la responsabilidad ética de la ciencia muestra claramente que no es posible atacar a esta primacía total de la razón teórica. Parece que existe un acuerdo tácito sobre el hecho de que la responsabilidad por las consecuencias del progreso científico se inicia con la aplicación práctica de los conocimientos científicos”. Es necesario, pues, reorientar la aplicación de los conocimientos. Deben surgir las bases para que tendamos tenazmente hacia una tecnología de la seguridad en lugar de una tecnología de la velocidad; una tecnología para la adecuada información y difusión de los conocimientos; una tecnología para mejorar la vivienda, el urbanismo, la nutrición, la ecología del hombre en suma; la que permita prever el mayor número de estados patológicos; la que permita evitar el sufrimiento.

Reorientación de la tecnología

¿Puede reorientarse el hombre inmediatamente? Arnold Toynbee advertía en una reciente publicación que es imperativa la acción inmediata porque el ritmo del acontecer ha entrado en aceleración y ésta, además, crece progresivamente. En consecuencia, muchas veces nos vemos sorprendidos por los acontecimientos. Luego, no los afrontamos eficazmente. El ser humano fundamenta su sentido de la proyección cronológica en la experiencia previa; pero incluso la experiencia reciente resulta desorientadora cuando la aceleración es extrema. En un acaecer acelerado el único rumbo seguro para el navegante está en considerar que, antes de lo que espera según su experiencia, encontrará situaciones ya previstas y a las que estaba preparado para hacer frente más tarde o más temprano. En nuestro mundo moderno, cualquier vivencia azarosa que el ser huma-

no tenga prevista probablemente le advendrá antes, no después, de lo esperado.

Junto a la contaminación del entorno natural y social, junto a tantos problemas, no podemos dejar de mencionar una cuestión de hondas aplicaciones morales y físicas: la manipulación de la estructura psico-fisiológica del hombre. La farmacología actual y la neuro-cirugía pueden alterar básicamente el comportamiento humano. ¿Tiene el hombre la autonomía y el dominio sobre aquello que constituye la urdimbre más íntima de su propia racionalidad y su afectividad? Esta es, a juicio de Gómez Caffarena, la más angustiosa de las preguntas, puesto que se adivina tras ella el futuro de la misma libertad humana. “¡Y dominarás la tierra!”. Casi dueño de la naturaleza, el hombre no es dueño de sí mismo. La conciencia de responsabilidad, que debería ser simultánea con la conciencia de autonomía, no se ha desvelado con la misma vivacidad de ésta. Hay un retraso evidente en la toma de conciencia de los problemas que nos plantea la tecnología científica al mismo tiempo que nos resuelve otros muchos. En este aspecto, la humanidad está muy lejos de una madurez y nos encontramos ante una típica crisis de adolescencia, vivida a escala de especie. La madurez humana debe, pues, consistir en una toma de conciencia de la responsabilidad que nos incumbe.

«*Virtus propria*» y «*Aliena*»

Los últimos datos del Club de Roma, los índices del crecimiento demográfico, las advertencias de Toynbee, la neuro-manipulación... sobrecogen. Ya no es posible tener fe sólo en la técnica. Además de la “*virtus propria*”, la “*virtus aliena*”. Alguien tiene que ayudar al hombre. Como decía Laín, el hombre espera mucho más de lo que aguarda. La esperanza es hoy absolutamente esencial para vivir. “La dirección en que debemos avanzar está clara. Hemos de reflexionar juntos sobre el sentido de la vida; hemos de elaborar juntos una concepción positiva de la vida y del mundo en la que nuestra innata propensión a la acción que sentimos como necesaria y preciosa pueda justificarse, orientarse, purificarse, intensificarse, adquirir un carácter ético y ser capaz de concebir y realizar un ideal de civilización inspirado en un auténtico humanismo”. Nuestra voz podría ser una de las muchas que se levantan en este momento. La autonomía del hombre sobre la naturaleza no debe ser vivida con angustia y culpabilidad, sino libre y responsablemente. Responsabilidad que nos hace confesar que no es el desarrollo a ultranza la medida de este esfuerzo de toda la humanidad, sino el hombre mismo. No es el hombre para el progreso, sino el progreso para el hombre.

Sólo la investigación seria y consciente puede subsanar, en el crítico momento actual, la situación de desequilibrio en la que nos encontramos. Como biólogo, creo que en la especie humana pueden existir mecanismos de control de tal naturaleza que, de manera instintiva y sin reflexión anterior ni posterior, la autorregulen. Incluso podría sugerirse que los movimientos juveniles que desde

hace años se dan en pueblos, razas y culturas diferentes, sean una revolución a nivel de especie humana contra un sistema que, extrapolado, llevaría al exterminio de la propia especie. Si esta sugerencia tuviera en sí algo de verdad, nos encontraríamos ante una alarma. La expansión de la vida se ha hecho conciencia en el hombre y los mecanismos de control, aún a nivel de especie, deben funcionar consciente y responsablemente, es decir, de una manera humana. ¿Estaremos todavía a tiempo? ¿A pesar de que tenemos los pies de barro caminaremos hacia delante?

Toynbee aporta las reflexiones que pueden llevarnos hacia el final de esta exposición; “nuestra propia biosfera –la membrana habitable que reviste nuestro planeta natal– es el único habitat que jamás tendremos. Si lo tornamos inhabitable, no hallaríamos un nuevo mundo que nos acogiese. No hay extensión alguna de nuevo mundo para ninguno de nosotros fuera de nuestra propia biosfera. Esta biosfera es, pues, de valor incalculable para la humanidad.

También tiene límite la capacidad de la naturaleza humana de adaptarse a los cambios psicológicos y sociales crecientemente rápidos y revolucionarios que impone al hombre el asombroso aumento actual de la potencia de su tecnología. Si la política no puede salvar a la humanidad, ¿podrá la religión echar su cuarto a espadas? El culto al poder humano colectivo es una forma perversa y corrupta de la religión pero es, aún así, una religión de índole inferior. ¿Pueden las religiones históricas de índole superior acudir en socorro del hombre de nuestro tiempo? Las religiones superiores difieren entre sí por sus doctrinas metafísicas, pero son casi unánimes en sus preceptos morales. Todas proclaman a una voz que el medio indispensable de salvación para un ser humano es el dominio de sí mismo, y puesto que el dominio de uno mismo es la más difícil de cuantas metas se propone la naturaleza humana, cada una de las religiones superiores ha indicado sendas para alcanzarlo”.

¿Hay muchos dispuestos al esfuerzo? ¿Hay muchos dispuestos a la abnegación? Rafael Mellizo, refiriéndose en feliz coincidencia a otro Congreso vivido por él en Amsterdam, concluía un excelente artículo suyo como sigue: “El problema más hondo –la desesperación juvenil, la soledad, la incomprensión social– es cuestión de todos nosotros. O hacemos del mundo un lugar mejor, más limpio, más alegre y más justo, o seguiremos asistiendo a Congresos como el de Amsterdam hasta el fin de los tiempos, si es que podemos”.

¡Atrévete a saber!

Puesto que es un problema de todos nosotros podemos acercarnos responsablemente a los abatidos, a los desilusionados y a los indiferentes, para conciliarlos y estimularles con el gran reto de hoy y de siempre: “Sapere aude”. ¡Atrévete a saber!

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

El religioso presbítero: una cuestión disputada

Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer

La «inclusión» antropológica de los dogmas marianos

La guerra de Dios

El arte al servicio de la fe. Reflexiones en torno al centenario de Alonso Cano

Una mística de la acción. La implicación mutua entre espiritualidad y ética

Itinerario en la moral sexual

La solidaridad desde Latinoamérica hoy

Eduardo López Azpitarte, S. J. «La ética cristiana como conjunción entre la experiencia de la fe y la racionalidad de lo ético»

La mediación familiar: una aproximación

Cristianos en política

¿Por qué me clonaste? (Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado)

Teología fundamental hermenéutica

El Gran Despertar (I)

El Diluvio Universal bíblico y la extinción de las especies biológicas

«Hasta que la muerte nos separe». El aporte específico de la fe en la lucha por la liberación

María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia

Psicoanálisis y cristianismo

El Gran Despertar (II)

Apuntes bíblicos sobre la pobreza

La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla

Aspectos éticos del consentimiento informado

El papel eclesial de los laicos. Retos no resueltos

De la desmitificación de la Biblia a la reinterpretación de los dogmas

Matrimonio civil y matrimonio canónico. La necesidad de una distinción

Una historia de cincuenta años a través de algunos de sus protagonistas

50 años de teología moral

La eclesiología en la segunda mitad del siglo XX

Cristianismo y cultura en la historia de Granada

Tres siglos de docencia teológica universitaria

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE GENERAL (VOLS. I - L)

- ABADIE, J. C., Los cristianos y los cambios sociales, 15 (1968) 378-381.
- ABELLA, M., Cuestiones Científicas de la moral, 03 (1956) 209-210.
- ABREGO, J. M., Reflexiones sobre el pecado en el A.T., 35 (1988) 91-103.
- ACEBAL, L., Falso y verdadero progresismo, 16 (1969) 13-17.
- ACOSTA, J., Salvación y liberación en la "Gaudium et Spes", 19 (1972) 222-225.
- ADAM, D., Los falsos supuestos de la teología crítico-liberal, 07 (1960) 317-318.
- AGUILAR, M., Celibato cristiano, 03 (1956) 10-15.
- AGUILAR, M., En los orígenes del matrimonio, 03 (1956) 176-182
- AGUILAR, M., Nueva Psicoterapia, 02 (1955) 32-35 (4).
- AGUILAR, M., Subsuelo de una situación religiosa, 01 (1954) 51-53 (1).
- AGUIRRE, E., Antropogénesis, 04 (1957) 275-280.
- AGUIRRE, E., Sobre Antropogénesis, 05 (1958) 284-288.
- AGUIRRE, E., Trayectorias paleontológicas, 02 (1955) 38-41 (7).
- AGUIRRE, M., Libros sobre Economía y Moral, 11 (1964) 115-121.
- AGUSTÍN, S., Preocupaciones de un obispo, 09 (1962) 78-80.
- AGUSTÍN, SAN, Sermón 116, 2-7: El Cristo total, 01 (1954) 79-80 (3).
- ALARCOS MARTÍNEZ, F. J., Consecuencias éticas de la muerte, 48 (2001) 307-328.
- ALBARRACÍN, F., Gracia y salvación. La encíclica "Haurietis aquas", 03 (1956) 220-225.
- ALCAINA, C., Derechos del teólogo ante la normativa eclesial vigente, 23 (1976) 51-64.
- ALCALÁ, A., El matrimonio de los no católicos, 04 (1957) 290-292.
- ALCALÁ, A., Justicia y caridad, 05 (1958) 25-31.
- ALCALÁ, A., ¿Qué es el ecumenismo?, 04 (1957) 227-234.
- ALCALÁ, M., Sínodo 83. La colegialidad episcopal al servicio de la reconciliación, 31 (1984) 3-15.
- ALCARAZ, J., Fe y exigencias sociales (I): líneas bíblico-teológicas, 14 (1967) 261-264.
- ALCARAZ, J., Luces y sombras de una polémica, 13 (1966) 76-79.
- ALDAMA, J. A., Actualidad seglar en espiritualidad y liturgia, 02 (1955) 3-6 (6).
- ALDAMA, J. A., Actualidad seglar en la Iglesia, 02 (1955) 59-62 (5).
- ALDAMA, J. A., Teología seglar, 02 (1955) 12-16 (7).
- ALDAMA, J. A. DE, "...con María, Madre de la Iglesia", 11 (1964) 311-314.
- ALDAMA, J. A. DE, ¿Mariología en autocrítica, 11 (1964) 67-71.
- ALONSO DÍAZ, J., Mito o colaboración mitológica en la figura del Mesías, 19 (1972) 264-269.
- ALONSO TORRENS, F. J., Las relaciones "formales" e "informales" del clero, 18 (1971) 291-296.

- ALONSO, U., Psicoanálisis y religión, 23 (1976) 131-150.
- ALVARADO, J. L., La liberación en las conclusiones de la conferencia episcopal de Medellín, 19 (1972) 226-235.
- ÁLVAREZ ESPINOSA, D. F., "Hasta que la muerte nos separe". El aporte específico de la fe en la lucha por la liberación, 50 (2003) 255-274.
- ÁLVAREZ ESPINOSA, D. F., Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer, 49 (2002) 291-310.
- ÁLVAREZ OSSORIO, L., Dogma e Historia en el Concilio, 06 (1959) 117-125.
- ÁLVAREZ OSSORIO, L., Excomunión, 06 (1959) 115-122.
- ÁLVAREZ OSSORIO, L. M., La misión de la prensa, 08 (1961) 204-206.
- ÁLVAREZ TORRES, A., ¿Dios por los bajos..., entre balizas? (6ª semana de los intelectuales católicos franceses), 01 (1954) 65-69 (1).
- ÁLVAREZ TORRES, A. - CAMPA, H., 15 libros sobre castidad, 03 (1956) 120-125.
- AMBROSIO, SAN, Defensa de la virginidad, 07 (1960) 76-78
- AMORES, F. M., Taladraron mis manos, 02 (1955) 25-27 (4).
- ANDRADE, B., Algunas reflexiones sobre la "Creación" y el sufrimiento, 49 (2002) 117-133.
- ANDRADE, B., Encuentros con Dios: testimonio, vocación, signos de esperanza, 48 (2001) 89-102.
- ANDRADE, B., La función de la Teología en la Universidad, 48 (2001) 7-19.
- ANDRADE, H. A., Hasta que Cristo se forme en vosotros, 02 (1955) 17-21 (7).
- ANDRADE, H. A., ¿Son infalibles los obispos?, 01 (1954) 8-13 (2).
- ANGULO, J., Estudio socio-religioso en la diócesis de Sevilla, 18 (1971) 302-307.
- ANÓNIMO, Autocrítica de la Iglesia luterana. Manifiesto de algunos pastores protestantes, 02 (1955) 63-65 (4).
- ANÓNIMO, Cántico de maitines del domingo en el rito caldeo. Comentario de Juan José Mateos, 05 (1958) 318-320.
- ANÓNIMO, El ayuno que yo elijo (Isaías 58, 3-11), 02 (1955) 60-61 (4).
- ANÓNIMO, Teología del cemento. Conclusiones de la "Comisión litúrgica alemana", 02 (1955) 66-70 (4).
- ANÓNIMOS, Oraciones por los agricultores. Oraciones por los frutos de la tierra, 04 (1957) 257.
- APARICIO, L., La desigualdad de la mujer, 23 (1976) 32-43.
- APARICIO, L., Profetas de la no-violencia en América, 19 (1972) 77-81.
- APARISI, A., Demandas históricas de la cultura religiosa en España, 38 (1991) 11-130.
- ARAGONÉS, J., Derecho a emigrar, 08 (1961) 267-271.
- ARAGONÉS, J., Propaganda protestante en España, 09 (1962) 153-154.
- ARAUJO, J., Día Nacional de Vocaciones hispanoamericanas, 07 (1960) 71.
- ARIAS, G., El pacifismo equívoco de los primeros cristianos, 19 (1972) 63-69.
- ARREMBERG, G., El hombre actual ante el milagro físico, 11 (1964) 22-28.
- ARREMBERG, G., La mujer en la sociedad conyugal, 11 (1964) 105-111.
- ARREMBERG, G., Sacramentalidad de la predicación, 10 (1963) 86.
- ARREMBERG, G., ¿Tiene la Iglesia caridad con los hijos naturales?, 11 (1964) 288-291.

- ARRIETA, J., Pertenencia a la Iglesia y necesidad de la Iglesia para la salvación según el Concilio Vaticano II, 44 (1997) 215-232.
- ARRUPE, P., Cristología integral para un mundo en desarrollo, 17 (1970) 182-192.
- ARRUPE, P., Homilía en la fiesta de San Ignacio, 38 (1991) 93-100.
- ARRUPE, P., La promoción de la justicia (I), 20 (1973) 296-312.
- ARRUPE, P., La promoción de la justicia (II), 21 (1974) 38-49.
- ARRUPE, P., Sobre el "análisis marxista". Carta a los Provinciales de América Latina, 28 (1981) 259-265.
- ARTILLO, J., Católicos, apóstólicos y romanos, 15 (1968) 328-331.
- ARTILLO, J., Iglesia católica y sociedad marxista, 15 (1968) 63.
- ARTILLO, J., La cultura del pueblo, 14 (1967) 285-290.
- ARTILLO, J., La elección de los obispos, 15 (1968) 198-200.
- ARTILLO, J., La moral como respuesta a la llamada de Dios, 15 (1968) 270-280.
- ARTILLO, J., Medicina y moral, 15 (1968) 62-63.
- ARTILLO, J., Problemática de las relaciones Iglesia y Estado (II): Consideraciones en torno al Estado confesional, 15 (1968) 258-365.
- ARTILLO, J., Renovación religiosa, 15 (1968) 64.
- ASTUDILLO, J., Bautismo y exigencias cristianas, 17 (1970) 82-87.
- AZAREDO, J. M. DE, La luz, símbolo cristiano, 02 (1955) 56-59 (4).
- BÁEZ, F., Dios, Señor de la vida y de la muerte en el A. T., 16 (1969) 67-74.
- BÁEZ, F., Macro-Iglesia y micro-Iglesia en la perspectiva del bautismo, 17 (1970) 109-113.
- BÁEZ, F., Sentido religioso de la ley, 15 (1968) 295-300.
- BAEZA, J. A., La autoridad en el Nuevo Testamento, 15 (1968) 11-18.
- BAEZA, J. A., La libertad religiosa, una exigencia del hombre, 13 (1966) 80-86.
- BAEZA, J. A., La Palabra de Dios en la Iglesia de nuestro tiempo, 14 (1967) 163-167.
- BAEZA, J. A., Nacimiento del Evangelio en la Iglesia primitiva, 14 (1967) 150-162.
- BAEZA, J. A., Un "marxista" se dirige al Concilio, 13 (1966) 187-191.
- BALLESTER, M., Las técnicas de meditación oriental frente a la meditación cristiana, 29 (1982) 25-42.
- BAMBAREN, L., Parto sin dolor, 05, (1958) 256-263.
- BARBERO, J. L., Leyendo con buen humor, 15 (1968) 247-250.
- BARBERO, J. L., Responsabilidad de la opinión pública, 17 (1970) 3-10.
- BARÓN, E., Bajo el signo de la cruz, 22 (1975) 301-310.
- BARÓN, E., Confesión de fe y predicación, 21 (1974) 15-29.
- BARÓN, E., Consideraciones en torno al concepto de dogma, 21 (1974) 195-205.
- BARÓN, E., Cristo resucita en la Iglesia, 35 (1988) 105-113.
- BARÓN, E., Cristocentrismo, 21 (1974) 95-103.
- BARÓN, E., Diálogo ecuménico en Colonia, 12 (1965) 222-224.
- BARÓN, E., Hijo de Dios ¿helenista o cristiano?, 26 (1979) 3-14.

- BARÓN, E., Jesús visto por los judíos, 27 (1998) 251-262.
- BARÓN, E., Jesús visto por los judíos (II), 29 (1982) 3-14.
- BARÓN, E., La Autoridad de Cristo y las Autoridades, 24 (1977) 237-247.
- BARÓN, E., La corporeidad de la resurrección de Jesús, 18 (1971) 83-91.
- BARÓN, E., La verdad histórica de los Evangelios, 11 (1964) 235-240.
- BARÓN, E., Los pobres en el Nuevo Testamento, 21 (1974) 268-278.
- BARÓN, E., María en la historia de la salvación, 35 (1988) 23-37.
- BARÓN, E., ¿Mito de Encarnación?, 19 (1972) 282-296.
- BARÓN, E., Novedad de la actitud cristiana ante el Estado, 15 (1968) 335-333.
- BARÓN, E., Recepción de los concilios, 22 (1975) 199-210.
- BARÓN, E., Taizé: una vida en común, 23 (1976) 103-110.
- BARRENA, A. M., Actualidad y problematismo del derecho internacional, 09 (1962) 191-195.
- BARRENA, A. M., En torno a la limitación del derecho, 09 (1962) 31-33.
- BARRIONUEVO, C. M., ¿Cambio de rumbo?, 03 (1956) 291-293.
- BARRIONUEVO, C. M., Problemas religiosos en el Japón de hoy, 04 (1957) 303-309.
- BASABE, L., Probabilismo, 05 (1958) 50-52.
- BASILIO, SAN, Eres inicuo en la medida de lo que puedes dar (De una homilía de San Basilio), 03 (1956) 318-320.
- BASTOS, A., La Virgen, Madre del Cuerpo Místico, 07 (1960) 57-63.
- BASTOS, A., Presencia de Cristo en los hombres, 07 (1960) 219-223.
- BASTOS, A., Riquezas, lujo y cristianismo, 07 (1960) 32-35.
- BÉJAR, J. S., ¿Un perfil del cura joven? Crónica de unos estados de ánimo, 47 (2000) 301-310.
- BEL, H., Diálogo como oración auténtica, 13 (1966) 280-286.
- BEL, H., Presencia salvadora de la Iglesia en los no-católicos, 11 (1964) 246-255.
- BEL, H., Un "Via Gloríae", 12 (1965) 116-122.
- BELLVER, F., El servicio en la Iglesia, 14 (1967) 83-88.
- BENAVIDES, L., ¿Epilépticos o endemoniados?, 03 (1956) 32-35.
- BENAVIDES, L., Simbiosis y ósmosis en la educación, 02 (1955) 43-45 (5).
- BENAVIDES, L., Una técnica: educar hijos, 01 (1954) 49-53 (3).
- BENAVIDES, M., La Resurrección aún no ha terminado, 02 (1955) 63-67 (5).
- BENAVIDES, M., La tercera dimensión de la Iglesia, 01 (1954) 5-9 (1).
- BENÍTEZ, J., Anonadamiento de Dios en Cristo, 16 (1969) 286-289.
- BENÍTEZ, J., El cine - el niño - la educación, 17 (1970) 63-68.
- BENITO, L. M., La misa y nuestra nostalgia del bien, 04 (1957) 126-127.
- BENITO, L. M., ¿Por qué es válido el bautismo de los niños?, 03 (1956) 202-205.
- BENITO, L. M., Una pregunta comprometida, 02 (1955) 72-74 (6).
- BENSUSAN, J. A., La tradición eclesiástica del ayuno eucarístico, 05 (1958) 43-47.
- BERISTAIN, A., Justicia restaurativo-agápica, no vindicativa. Palabras de agradecimiento, 50 (2003) 79-82.
- BERMUDO, M., Educar hoy para la fe y la justicia: a modo de síntesis, 30 (1983) 317-323.

- BERMUDO, M., La religión en Marx como ideología, 23 (1976) 282-287.
- BETANCOR, A., Triunfo de Cristo, sin triunfalismo de la Iglesia, 16 (1969) 290-298.
- BIDAGOR, J. R., En el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, 03 (1956) 243-247.
- BIDAGOR, J. R., Eso tan difícil de la caridad, 02 (1955) 50-53 (7).
- BIDAGOR, J. R., La alegría de estar vivo, 02 (1955) 62-66 (6).
- BIDAGOR, J. R., Madre nuestra, 05 (1958) 105-110.
- BIDAGOR, J. R., No morirás, 06 (1959) 47-51.
- BIDAGOR, J. R., Señal de contradicción, 04 (1957) 117-121.
- BIDAGOR, J. R., Sobre este amor edificarás, 02 (1955) 36-41 (4).
- BIGORDA, J., Concordato y testimonio, 18 (1971) 101-108.
- BLANCO VEGA, J. L., ¿Una respuesta al problema del mal?, 07 (1960) 271-275.
- BLANCO VEGA, J. L., El Jesús histórico, Introducción, 08 (1961) 158-160.
- BLANCO VEGA, J. L., Viento de Navidad en Rabindranath Tagore, Introducción, 08 (1961) 318-320.
- BLANCO, J. L., Teresa de Jesús y la experiencia de Dios, 10 (1963) 78-80.
- BLAS DE LA ROSA, J., Las implicaciones que amenazan nuestra vida de fe colectiva, 14 (1967) 268-273.
- BLAS DE LA ROSA, J., Pueblo de Dios en revolución, 15 (1968) 168-176.
- BLAS DE LA ROSA, J., ¿Qué puedo hacer yo, aquí y ahora?, 14 (1967) 291-297.
- BLONDEL, M., Blondel frente al misterio de la obediencia, 05 (1958) 236-240.
- BOCKLE, F., Moral autónoma y exigencias de la Revelación, 32 (1985) 83-95.
- BOROS, L., Desagradable y alentador, 20(1973) 117-128.
- BORREGO, E., Cosmogonías y creación, 39 (1992) 321-329.
- BORREGO, E., Dios y religión en los filósofos modernos, 41 (1994) 109-122.
- BORREGO, E., Edith Stein. De la fenomenología a la fe, 42 (1995) 33-50.
- BORREGO, E., El "Cristo total" desde el objetivo místico o histórico del primer encuentro, 45 (1998) 201-218.
- BORREGO, E., El rostro de las orantes, 11 (1964) 216-217.
- BORREGO, E., Espíritu litúrgico, 04 (1957) 70-74.
- BORREGO, E., Espiritualidad y arte sagrado, 10 (1963) 51-55.
- BORREGO, E., Existencialismo y revelación, 11 (1964) 96-104.
- BORREGO, E., Idea de sexualidad y crisis de la antropología, 36 (1989) 215-232.
- BORREGO, E., La alegría "clima" para la visión del mundo, 12 (1965) 180-186.
- BORREGO, E., La controversia sobre la posibilidad de una filosofía cristiana, 40 (1993) 209-224.
- BORREGO, E., La encíclica "Fe y razón" ante la perplejidad del intelectual creyente, 46 (1999) 95-114.
- BORREGO, E., Lo religioso como conflicto en los escritos de Nietzsche, 43 (1996) 203-219.
- BORREGO, E., Por qué "réquiem a cinco voces", 12 (1965) 130-133.
- BORREGO, E., Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa, 12 (1965) 283-287.
- BORREGO, E., Sentidos de la comunión eclesial, 11 (1964) 256-260.
- BORREGO, E., Una "Vida de Jesús" de G. W. F. Hegel, 38 (1991) 325-339.

- BORRELL, E., A cada país su clero, 11 (1964) 138-141.
- BORRELL, E., El porqué de la gran aventura, 10 (1963) 276-279.
- BORRELL, E., Inquietando las conciencias, 10 (1963) 145-147.
- BRANCO, J., ¿Insatisfacción ante el magisterio de la Iglesia?, 15 (1968) 26-30.
- BRAVO, E., El laicado. (Su espiritualidad: bases teológicas), 01 (1954) 59-63 (1).
- BRAVO, E., Situando la Teología, 01 (1954) 10-15 (3).
- BRAVO, G., Actividad de Pío XII, 1957, 05 (1958) 68-75.
- BRAVO, G., Actividad de Pío XII, 1958, 05 (1958) 303-309.
- BREMER, M., Crítica de la religión en Karl Marx, 23 (1976) 270-281.
- BREMER, M., El bien común y las ideologías, 19 (1972) 172-179.
- BREMER, M., El sacerdocio en la mujer, 18 (1971) 39-45.
- BREMER, M., Impresiones sobre el sínodo de la evangelización, 22 (1975) 36-40.
- BREMER, M., Los pobres en el Antiguo Testamento, 21 (1974) 259-267.
- BREMER, M., Oración cristiana y mito, 19 (1972) 305-312.
- BRIALES, C., Moral sin pecado, 03 (1956) 270-274.
- BRIALES, C., Para los momentos difíciles de la fe (I), 05 (1958) 185-188.
- BRIALES, C., Para los momentos difíciles de la fe (II), 05 (1958) 270-275.
- BRIONES, L., Ideas para una valoración teológico-pastoral de la religiosidad popular, 22 (1975) 152-159.
- BRIONES, L., Perspectivas actuales de la moral, 18 (1971) 183-191.
- BRIONES, R., Bibliografía sobre religiosidad popular, 22 (1975) 186-188.
- BRIONES, R., El educador de la fe y la no directividad en los grupos cristianos, 24 (1977) 163-173.
- BRIONES, R., El Mesías Rey, 16 (1969) 275-281.
- BRIONES, R., El Sínodo de Obispos sobre la catequesis, 25 (1978) 219-227.
- BRIONES, R., Hacia una búsqueda de nuevas formulaciones de la fe, 21 (1974) 214-222.
- BRIONES, R., La Teología política de J. B. Metz, 18 (1971) 131-138.
- BRIONES, R., Panorámica de la pastoral de la religiosidad popular, 22 (1975) 169-177.
- BRIONES, R., Sentido del pecado: pecado mortal, pecado venial, 18 (1971) 10-16.
- BRIONES, R., Un decálogo para el catequista, 26 (1979) 203-210.
- BURGALETA, J., Reflexión eclesiológica sobre las comunidades de base, 18 (1971) 213-221.
- CABALLERO, F., El comunismo enemigo de la familia, 08 (1961) 289-291.
- CACHO, J., Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, 17 (1970) 302-308.
- CACHO, J., Aspectos psicodinámicos de la oración, 16 (1969) 227-234.
- CACHO, J., Notas sobre la glosolalia, 27 (1980) 219-226.
- CACHO, J., Psicología y pastoral, 16 (1969) 103-107.
- CACHO, J., Reacciones a la transgresión, 20 (1973) 25-31.
- CACHO, J., XIV Festival de Eurovisión, 16 (1969) 121-127.
- CALVO B., M., Diálogo con Jorge Sans Vila, 11 (1964) 210-213.

- CALVO B., M., El diácono figura crucial de los caminos cristianos, 11 (1964) 292-296.
- CALVO B., M., Para una comprensión de los impedimentos matrimoniales, 11 (1964) 14-21.
- CALVO B., M., Profesión social y familia, 11 (1964) 112-114.
- CALVO B., M., Relaciones Iglesia y estado, 11 (1964) 174 -183.
- CAMACHO, I., Buscando un espacio para la ética social, 25 (1978) 229-236.
- CAMACHO, I., Capitalismo y socialismo: perspectiva económica y valoración ética, 24 (1977) 47-55.
- CAMACHO, I., Cuatro claves de interpretación para la "Doctrina Social de la Iglesia", 32 (1985) 129-146.
- CAMACHO, I., Desde dónde leer la "Laborem exercens", 29 (1982) 117-131.
- CAMACHO, I., Deuda externa: perspectiva ética y cristiana, 46 (1999) 171-190.
- CAMACHO, I., Documento sobre la reforma agraria, 45 (1998) 259-272.
- CAMACHO, I., Economía andaluza: subdesarrollo y dependencia, 28 (1981) 297-316.
- CAMACHO, I., Economía española: raíces históricas y alcance de la crisis, 28 (1981) 227-246.
- CAMACHO, I., Economía mundial: capitalismo y desarrollo en crisis, 28 (1981) 147-160.
- CAMACHO, I., Educar para la justicia, 30 (1983) 299-315.
- CAMACHO, I., El cristiano ante la Biblia: del Vaticano I al Vaticano II, 17 (1970) 141-152.
- CAMACHO, I., Hacia un proyecto de justicia para nuestro tiempo, 25 (1978) 299-313.
- CAMACHO, I., Hacia una educación religiosa renovada, 16 (1969) 108-115.
- CAMACHO, I., Hacia una reforma de la empresa (I): los problemas de base, 24 (1977) 205-214.
- CAMACHO, I., Hacia una reforma de la empresa (II): las alternativas, 24 (1977) 275-285.
- CAMACHO, I., Justicia y distribución de la renta: el caso español, 26 (1979) 221-240.
- CAMACHO, I., "Laborem exercens": ¿Qué sistema económico?, 29 (1982) 199-210.
- CAMACHO, I., La Iglesia ante el desafío de la paz. En torno a un reciente documento del episcopado norteamericano, 32 (1985) 275-298.
- CAMACHO, I., La Iglesia ante el desafío de la paz. Otros documentos de los episcopados católicos, 33 (1986) 27-46.
- CAMACHO, I., La promoción de la justicia como exigencia de la fe cristiana, 29 (1982) 271-294.
- CAMACHO, I., La teología de la liberación y sus aportaciones, 20 (1973) 241-248.
- CAMACHO, I., Misión temporal de la Iglesia: Aportaciones de la constitución "Gaudium et spes", 22 (1975) 109-115.
- CAMACHO, I., Paro, emigración e incorporación de España a la C.E.E, 27 (1980) 61-71.
- CAMACHO, I., ¿Propiedad privada de derecho natural?, 27 (1980) 114-129.
- CAMACHO, I., ¿Qué significa hoy la función social de la propiedad?, 31 (1984) 135-145.
- CAMACHO, I., Renovación de la teología moral en España, 28 (1981) 161-164.
- CAMACHO, I., Solidaridad ante una situación de emergencia (A propósito de la reciente Declaración de la Comisión Episcopal de Apostolado Social), 31 (1984) 295-306.

- CAMACHO, I., Teología de la liberación en Europa, 21 (1974) 50-57.
- CAMACHO, I., Teología del Sacerdocio, 16 (1969) 49-52.
- CAMBA, S. D., Presente y futuro del sacramento de la Penitencia, 18 (1971) 31-37.
- CAMBRELENG, J. L., Fe y exigencias sociales (II): reflexión en nuestra situación actual, 14 (1967) 264-267.
- CAMBRELENG, J. L., Libertad religiosa en España, 14 (1967) 112-116.
- CAMBRELENG, J. L., Sacerdotes y Vaticano, 14 (1967) II 67-71.
- CAMBRELENG, J. L., Todavía no es suficiente con la "Populorum Progressio", 14 (1967) 243-247.
- CAMPA, H. DE LA, Carbono 14, 01 (1954) 42-43 (2).
- CAMPA, H. DE LA, La estrella de los Magos, 02 (1955) 33-37.
- CAMPA, H. DE LA, Lectura cristiana de la Biblia, 08 (1961) 165-171.
- CAMPA, H. DE LA, Promoción bíblica de los seglares, 08 (1961) 92-99.
- CAMPA, H. DE LA, Universidad seglar y teología, 05 (1958) 164-169.
- CAMPA, H. DE LA, Vidas de Cristo para intelectuales, 01 (1954) 50-53 (1).
- CAMPO, G., Pudor y sociología, 12 (1965) 26-33.
- CANALES, R., Ante el II Plan de Desarrollo, 15 (1968) 371-377.
- CANALES, R., Crisis institucional: aspectos doctrinales y teológicos, 18 (1971) 259-267.
- CANALES, R., La reforma de la empresa: exigencia de nuestra fe, 14 (1967) 280-284.
- CANALES, R., Los nuevos procuradores y la moral política, 15 (1968) 189-193.
- CANALES, R., Opción fundamental y vida moral, 15 (1968) 281-288.
- CANALES, R., Problemas morales de la autofinanciación, 17 (1970) 26-31.
- CANALES, R., Reflexiones cristianas ante la nueva ley sindical, 14 (1967) 306-310.
- CANALES, R., Reflexiones sociológicas sobre el bautismo, 17 (1970) 102-108.
- CANALES, R., Religiosidad y cambio social, 17 (1970) 286-292.
- CANALES, R.-ARTILLO, J., Galicia, ante el concilio regional, 16 (1969) 315-322.
- CANALES, R.-GROSS, A., Opinán nuestros lectores, 15 (1968) 178-180.
- CARBONELL, R., Defraudación en los impuestos indirectos, 12 (1965) 100-107.
- CARBONELL, R., El sacerdote frente a la acción política, 12 (1965) 39-40.
- CARBONELL DE MASY, R., A propósito de la "Humanae Vitae", 15 (1968) 387-390.
- CARBONELL DE MASY, R., Confesionalidad en el sindicato, 09 (1962) 269-273.
- CARBONELL DE MASY, R., El laicado católico frente a la acción política, 11 (1964) 200-205.
- CARBONELL DE MASY, R., La autoridad en la empresa, su fundamento y misión, 11 (1964) 46-51.
- CARBONELL DE MASY, R., La función del Estado en la economía política, 09 (1962) 295-297.
- CARBONELL DE MASY, R., Moral publicitaria, 16 (1969) 116-120.
- CARBONELL DE MASY, R., Moral y seguros sociales, 09 (1962) 120-123.
- CARBONELL DE MASY, R., Remuneración del trabajo y autofinanciación, 09 (1962) 12-18.
- CARRASCO, M., Libertad y manipulación, 19 (1972) 57-60.

- CARRASCOSA, J. M., Moral esencialista contra moral existencialista, 08 (1961) 258-265.
- CARRASCOSA, J. M., ¿Qué es el cielo?, 10 (1963) 22-27.
- CARRETERO, J. M., Guerras y fanatismos, 04 (1957) 47-48.
- CARRETERO, J. M., Para una cultura católica, 01 (1954) 44-48 (3).
- CARRETERO, J. M., Pobreza religiosa, 04 (1957) 48-49.
- CARRETERO, J. M., ¿Puede vestir bien el obrero?, 03 (1956) 29-31.
- CARRETERO, J. M., Un intelectual asiste a misa, 04 (1957) 143-145.
- CASARES, M., El respeto como actitud fundamental, 11 (1964) 29-35.
- CASSO, F. DE, Lujos y responsabilidad, 02 (1955) 8-12 (4).
- CASSO, F. DE, La confesión como problema histórico, 02 (1955) 3-7 (7).
- CASTILLO, J., Vida profesional y cristianismo, 15 (1968) 219-226.
- CASTILLO, J. M., A propósito del "nuevo profetismo", 16 (1969) 170-176.
- CASTILLO, J. M., Al final del año de la reconciliación, 22 (1975) 312-322.
- CASTILLO, J. M., Ciencia y anticencia: la aportación de la teología, 26 (1979) 35-50.
- CASTILLO, J. M., ¿Comunidades o sectas?, 21 (1974) 122-128.
- CASTILLO, J. M., Dios entra por los sentidos, 48 (2001) 329-338.
- CASTILLO, J. M., El amor a la Iglesia: exigencias y desviaciones, 27 (1980) 179-191.
- CASTILLO, J. M., El costo humano del nivel de vida, 24 (1977) 135-141.
- CASTILLO, J. M., El dinamismo de la gracia, 42 (1995) 201-216.
- CASTILLO, J. M., El Papa y la Iglesia (Ambigüedad, poder y unidad imposible), 25 (1978) 251-264.
- CASTILLO, J. M., El testimonio de la fe hoy, 21 (1974) 131-143.
- CASTILLO, J. M., ¿Espiritualismo o compromiso?, 16 (1969) 203-213.
- CASTILLO, J. M., Fe cristiana y vida religiosa, 15 (1968) 181-188.
- CASTILLO, J. M., Fuera de la Iglesia no hay salvación, 02 (1955) 26-31 (5).
- CASTILLO, J. M., Iglesia de Andalucía: una alternativa que hace pensar, 24 (1977) 219-227.
- CASTILLO, J. M., Irracionalidad social y alternativa en la sociedad actual, 25 (1978) 3-12.
- CASTILLO, J. M., La decepción moderna ante las imágenes de la divinidad, 28 (1981) 105-119.
- CASTILLO, J. M., La educación del pueblo cristiano en la fe, 20 (1973) 171-177.
- CASTILLO, J. M., La espiritualidad de hoy: desajuste entre sociedad y vida espiritual, 24 (1977) 5-15.
- CASTILLO, J. M., La familia y el evangelio, 28 (1981) 35-48.
- CASTILLO, J. M., La misión de la Iglesia, 27 (1980) 13-26.
- CASTILLO, J. M., La teología del matrimonio, una historia compleja, 41 (1994) 296-304.
- CASTILLO, J. M., La "tercera manera de humildad" en los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, 46 (1999) 123-136.
- CASTILLO, J. M., Las comunidades cristianas ante el hecho religioso, 26 (1979) 259-270.
- CASTILLO, J. M., Los cristianos y la paz, 31 (1984) 41-52.

- CASTILLO, J. M., Los "peligros" de la espiritualidad, 43 (1996) 220-229.
- CASTILLO, J. M., Lucha por la justicia y espiritualidad, 47 (2000) 191-204.
- CASTILLO, J. M., "Pax" en Polonia: una solución estimulante, 22 (1975) 246-251.
- CASTILLO, J. M., Sacerdocio de Cristo y ministerio sacerdotal (I), 18 (1971) 109-117.
- CASTILLO, J. M., Sacerdocio de Cristo y ministerio Sacerdotal (II), 18 (1971) 239-248.
- CASTILLO, J. M., ¿Se está renovando la vida religiosa?, 23 (1976) 120-128.
- CASTILLO, J. M., Una espiritualidad a la altura de los tiempos, 19 (1972) 30-39.
- CASTÓN, P., Algunas características de la religiosidad en Andalucía y Canarias, 30 (1983) 259-265.
- CASTÓN, P., Amor cristiano y lucha de clases, 19 (1972) 166-171.
- CASTÓN, P., Catolicismo, sociedad y evangelización, 22 (1975) 41-51.
- CASTÓN, P., Cultura de masa y religiosidad popular, 37 (1990) 171-180.
- CASTÓN, P., Elementos para un estudio de estilos del catolicismo español, 22 (1975) 178-185.
- CASTÓN, P., La evangelización y la caridad en el documento de los Obispos del Sur sobre Hermandades y Cofradías, 36 (1989) 313-323.
- CASTÓN, P., La Iglesia del postfranquismo: análisis del comportamiento eclesial en la nueva situación española, 24 (1977) 65-72.
- CASTÓN, P., La Iglesia y las Constituciones de 1931 y 1977 (Dos documentos episcopales ante dos anteproyectos de Constitución en España), 25 (1978) 51-60.
- CASTÓN, P., Notas sobre el catolicismo andaluz. I: Hacia una tipología de la religiosidad en Andalucía, 29 (1982) 211-221.
- CASTÓN, P., Notas sobre el catolicismo andaluz. II: Escasez de religiosidad Oficial y abundancia de religiosidad Tradicional, 29 (1982) 307-324.
- CASTÓN, P., Obispos del Sur, Hermandades y Cofradías. Análisis temático de un documento, 36 (1989) 117-126.
- CASTÓN, P., Orientación bibliográfica sobre la no violencia, 19 (1972) 159-164.
- CASTÓN, P., Religiosidad andaluza y evangelización, 33 (1986) 217-232.
- CASTRO, A., ...En Cristo Jesús. Sentido de una fórmula paulina, 03 (1956) 193-196.
- CASTRO CUBELLS, C., Profetismo ecuménico, 16 (1969) 154-159.
- CENCILLO, L., Concepto de Fuego ultramundano, 03 (1956) 102-109.
- CENCILLO, L., ¿De verdad hemos superado lo más hondo del siglo XIX?, 02 (1955) 46-47 (6).
- CENCILLO, L., Diálogo con las revistas. Salarios, 02 (1955) 43-48 (4).
- CENCILLO, L., El fenómeno estético con situación límite, 02 (1955) 28-33 (6).
- CENCILLO, L., Espíritu técnico, 01 (1954) 20-23 (3).
- CENCILLO, L., Intimidad esencial, 03 (1956) 183-187.
- CENCILLO, L., Intimidad y sociología del problema Dios, 03 (1956) 16-21.
- CENCILLO, L., Problema agudo en tres tiempos, 01 (1954) 55-59 (1).
- CENCILLO, L., Sentido de misterio, 02 (1955) 3-9 (5).
- CENDÁN, L., El diálogo en la dinámica interna de la Iglesia, 13 (1966) 273-275.

- CERVANTES, G., El infierno, misterio de amor, 10 (1963) 217-219.
- CERVANTES, G., ¿Se predica lo suficiente sobre el infierno?, 10 (1963) 143-144.
- CHAMBERLAIN, F., Charles Davis: la verdad, la autoridad, 14 (1967) 169-172.
- CHAMBERLAIN, F., El laico en la Iglesia: ¿Robot o persona responsable?, 13 (1966) 222-225.
- CHAMBERLAIN, F., Harvey Cox, un ensayo de teología pragmática, 15 (1968) 227-235.
- CHAMBERLAIN, F., La autoridad en la historia, 15 (1968) 19-25.
- CHAMBERLAIN, F., La ética de "Sincero para con Dios", 15 (1968) 242-246.
- CHAMBERLAIN, F., La guerra: crisis de la conciencia cristiana, 13 (1966) 119-122.
- CHAMBERLAIN, F., La Iglesia: obstáculo a la fe y signo de credibilidad, 14 (1967) 24-30.
- CHAMBERLAIN, F., La tensión permanente de la Iglesia histórica, 16 (1969) 5-12.
- CHAMBERLAIN, F., Los colegios católicos en la América latina, 13 (1966) 177-180.
- CHAMBERLAIN, F., Los orígenes del constantinismo, 15 (1968) 344-352.
- CHAMBERLAIN, F., Vietnam ¿una guerra justa?, 13 (1966) 303-311.
- CHÉRCOLES, A., Ateísmo marxista, 13 (1966) 150-155.
- CHÉRCOLES, A., Espiritualidad laical, 13 (1966) 210-215.
- CHINARRO, E., Albert Camus en la frontera de la Religión, 10 (1963) 118-122.
- CHINARRO, E., Corazón babilónico, 10 (1963) 287-289.
- CHINARRO, E., El enemigo no es el cine, 11 (1964) 194-199.
- CLAUDEL, P., Yo amo la Biblia, 04 (1957) 78-80.
- CODINA, V., En torno a una eclesiología simbólica, 43 (1996) 31-46.
- CODINA, V., Estructura espacial y temporal de la Iglesia, 06 (1959) 172-176.
- COLINA, J., Cultura más humanismo como síntesis actual, 22 (1975) 191-194.
- COLINA, J., El sistema social y el sistema general de la acción, 21 (1974) 190-192.
- COLINA, J., Fuentes y soluciones de la guerra, 22 (1975) 252-256.
- CONCHA, P., Eduardo López Azpitarte, S.I. "La ética cristiana como conjunción entre la experiencia de la fe y la racionalidad de lo ético", 50 (2003) 57-77.
- CONDE, L., Los manuscritos del Nuevo Testamento, 07 (1960) 276-281.
- CONDE, L., Los manuscritos del Nuevo Testamento (conclusión), 08 (1961) 37-43.
- CONRADI, L., El nuevo estatuto de la Misión de Francia, 01 (1954) 76-78 (3).
- CONRADI, L., ¿Vuelven los anglicanos a la Iglesia?, 04 (1957) 147-154.
- CONTRERAS MOLINA, F., La poesía de un teólogo: P. Enrique Barón., 40 (1993) 3-11.
- CONTRERAS, F., Religión y burguesía, 05 (1958) 65-67.
- CONTRERAS, F., Zaqueo, una historia del Evangelio, 34 (1987) 3-16.
- CÓRDOBA, J. M., ¿Conocemos al pueblo en su religiosidad?, 22 (1975) 135-143.
- CÓRDOBA, J. M., Un pueblo con futuro de evangelización, 22 (1975) 10-16.
- CORRAL, J. C., Apuntes para una historia de la descristianización española, 14 (1967) 3-11.
- CORRAL, J. C., La pobreza que Cristo vivió, 13 (1966) 16-23.

- CORRALES, M., Acto de fe: rasgos bíblicos, 14 (1967) 21-23.
- CORRALES, M., Diálogo para la Iglesia del mañana, 13 (1966) 320-324.
- COSTELA AZNAR, J., La mediación familiar: una aproximación, 50 (2003) 117-131.
- COY, A., ¿Por qué permite Dios el pecado?, 04 (1957) 196-199.
- COY, A., Responsabilidades de la muerte de Jesús, 10 (1963) 178-187.
- COY, J. L., Actitudes ante la revolución de Iberoamérica, 08 (1961) 291-292.
- COY, J. L., Ante la nueva Ley escolar francesa, 07 (1960) 210-213.
- COY, J. L., Diferencia de opinión en Moral, 07 (1960) 187-193.
- COY, J. L., Drogas policíacas. La narcosis en el procedimiento judicial, 08 (1961) 100-106.
- COY, J. L., Formación universitaria, 05 (1958) 282-283.
- COY, J. L., La Visita al Santísimo, 06 (1959) 281-287.
- COY, J. L., Las "Informations Catholiques Internationales" en vísperas de cumplir siete años, 08 (1961) 293-295.
- COY, J. L., Noticias de Israel, 07 (1960) 287.
- COY, J. L., Moralidad de los gastos suntuarios del estado, 09 (1962) 27-30.
- COY, J. L., ¿Un suero de la verdad? Narcosis y moral, 08 (1961) 10-18.
- COY, J. L. - GARCÍA DE DIOS, J. M. - GARCÍA DEL CERRO, C., La ley de Cristo y las nuevas orientaciones de la Moral, 08 (1961) 119-122.
- CRESPO TORAL, J., El P. Paneloux en "La Peste", 06 (1959) 23-25.
- CRISÓSTOMO, SAN J., Eucaristía, fermento de nuestra vida, 04 (1957) 158-160.
- CRISÓSTOMO, SAN J., (Fragmento), 11 (1964) 78-80.
- CUESTA, A., Relaciones Iglesia - orden temporal, 22 (1975) 67-97.
- CUESTA, M., Fe y certeza, 29 (1982) 15-24.
- CUESTA, M., Libertad y sociedad, 32 (1985) 43-52.
- CUEVAS, E. M., Por un movimiento litúrgico, 01 (1954) 41-43 (3).
- CUEVAS, E. M., Reforma de la Semana Santa, 03 (1956) 144-147.
- CUEVAS, E. M. - GIL VARÓN, L., ¿Reforma de la Semana Santa?, 02 (1955) 28-31.
- CUNNINGHAM, A. - EAGLETON, T., La cultura y la sociedad moderna, 15 (1968) 54-58.
- DA CUNHA, P., El problema moral de la tortura, 14 (1967) 43-48.
- DA CUNHA, P., La encíclica "Sacerdotalis caelibatus", 14 (1967) 311-314.
- DA CUNHA, P., La fe del pueblo, fe del carbonero ante la mentalidad actual, 14 (1967) 12-20.
- DA CUNHA, P., Las normas del Concilio sobre la paz en un contexto internacional, 13 (1966) 117-118.
- DANIÉLOU, J., Historia de la salvación y formación litúrgica, 12 (1965) 83-91.
- DAVID, J., ¿Hay aún normas morales firmes de sexualidad?, 20 (1973) 257-258.
- DAVID, J., Matrimonio ¿indisoluble? ¿para toda la vida?, 20 (1973) 270-283.
- DE CASSO, P., Culto y existencia cristiana en un mundo secularizado, 15 (1968) 209-218.
- DE CÓRDOBA, J. M., El documento episcopal sobre apostolado seglar, 20 (1973) 52-64.
- DE CÓRDOBA, J. M., La ley y el espíritu, 20 (1973) 178-191.

- DE CÓRDOBA, M., Significado pastoral de las "Comunidades de base", 18 (1971) 222-232.
- DE LA RASILLA, S. G., Sacerdocio y celibato, 14 (1967) 93-105.
- DE LA VEGA, R., Reflexiones en torno a la moral sexual, 17 (1970) 11-18.
- DE LUBAC, H., Cuando un hermano de Taizé nos habla de la fe cristiana, 12 (1965) 216-219.
- DE PABLOS, J. - GARCÍA, J. A., Bonhoeffer: Cristianismo arreligioso en un mundo adulto, 15 (1968) 90-97.
- DELGADO IRIBARREN, J. A., El calendario mundial, 02 (1955) 69-71 (5).
- DELGADO IRIBARREN, J. A., El corazón en la mente hebrea, 03 (1956) 36-39.
- DELGADO IRIBARREN, J. A., Lenguas vivas de la Liturgia, 04 (1957) 220-225.
- DELGADO IRIBARREN, J. A., ¿Qué es el maná?, 04 (1957) 105-109.
- DELIUS HOLDWAY, R., "Creo en la Santa Iglesia Católica... de Inglaterra", 01 (1954) 71-75 (3).
- DELIUS HOLDWAY, R., Terminología básica protestante, 02 (1955) 35-40 (6).
- DESPUJOL, I., ¿Pueden cambiar los dogmas?, 15 (1968) 145-152.
- DESPUJOL, I., Crisis vocacional en España, 14 (1967) 179-183.
- DESPUJOL, I., Individuo y comunidad religiosa, 15 (1968) 35-39.
- DESPUJOL, I., Proceso histórico hacia el amor personal, 14 (1967) 195-200.
- DESPUJOL, I., Tensión entre dos culturas, 16 (1969) 18-22.
- DÍAZ BAIZÁN, J. M., La moral de la opinión pública, 15 (1968) 45-48.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, A., Tradición y progreso en la doctrina católica sobre la libertad religiosa, 13 (1966) 101-105.
- DÍAZ MORENO, J. M., La ascética del intelectual, 03 (1956) 213-215.
- DÍAZ MORENO, J. M., La Compañía de Jesús, 03 (1956) 210-211.
- DÍAZ MORENO, J. M., La mortificación en la vida cristiana, 03 (1956) 211-213.
- DÍAZ VILAR, J., De la espiritualidad monacal al profetismo de los laicos, 15 (1968) 153-159.
- DÍAZ VILAR, J., Pecado original, 15 (1968) 122-134.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., Libertad de la Iglesia para la crítica de la sociedad, 18 (1971) 139-144.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza. I: Psico-historia, 29 (1982) 51-63.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza. II: Protección y ambivalencia, 29 (1982) 133-150.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Autoridad y obediencia cristianas. Una aproximación desde la Psicología (I), 38 (1991) 309-323.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Autoridad y obediencia cristianas. Una aportación desde la psicología (I-II), 39 (1992) 45-61.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., ¿Crear en el psicólogo? Reflexiones sobre creencia y relaciones humanas, 48 (2001) 169-189.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Despojos y esperanzas. El itinerario de la experiencia cristiana, 45 (1998) 171-186.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Discernimiento y libertad en los Ejercicios ignacianos, 38 (1991) 203-218.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., El pastor y sus imágenes, 23 (1976) 159-169.

- DOMÍNGUEZ MORANO, C., El psicoanálisis estructuralista de Lacan y la fe, 20 (1973) 212-226.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., El psicoanálisis y el mal, 22 (1975) 268-278.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., El psicoanálisis y la cultura, 20 (1973) 105-116.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., El vínculo de la amistad, 48 (2001) 33-51.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Fanatismo e integrista religioso. Apuntes a un Congreso de la A.I.E.M.P.R., 40 (1993) 289-305.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Homosexualidad I: Datos y reflexiones, 27 (1980) 130-147.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Homosexualidad II: Origen e interpretación según Freud, 27 (1980) 227-249.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Homosexualidad III: Replanteamientos, 27 (1980) 295-310.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Ignacio de Loyola psicoanalizado. Anotaciones a un libro polémico, 40 (1993) 171-191.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., La dimensión mítica y arquetípica del bautismo, 19 (1972) 297-304.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Las comunidades cristianas de base y el inconsciente en el grupo, 24 (1977) 85-95.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Los lazos de la carne. Apuntes sobre sexualidad y evangelios, 32 (1985) 299-321.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa, o las trampas del inconsciente a la Fe, 26 (1979) 119-133.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Místicos y profetas: dos identidades religiosas, 48 (2001) 339-366.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Psicoanálisis y Cristianismo, 50 (2003) 333-355.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Psicoanálisis y Religión. Anotaciones a un simposio, 42 (1995) 137-140.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Rezar después de Freud, 30 (1983) 197-118.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Sacrificio. Apuntes psicoanalíticos sobre culpa y salvación, 40 (1993) 33-52.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Sigmund Freud y Oskar Pfister: historia de una amistad y su significación teológica, 46 (1999) 277-290.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., Vigencia y actualidad de Sigmund Freud, 34 (1987) 227-238.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., El clero y los indígenas americanos, 39 (1992) 183-192.
- DOMÍNGUEZ PÉREZ, H., Ante el próximo congreso ecumenista de Evanston, 01 (1954) 70-73 (1).
- DOMÍNGUEZ PÉREZ, H., La ordenación sacerdotal de la mujer. El debate anglicano-católico, 40 (1993) 193-208.
- DOMÍNGUEZ, M., Colectas para los pobres en la Iglesia primitiva, 10 (1963) 123-127.
- DOMÍNGUEZ, M., El "ethos" social del cristianismo, 10 (1963) 103-110.
- DOMÍNGUEZ, M., La ascensión de Cristo y la salvación del hombre, 11 (1964) 86-95.
- DOMÍNGUEZ, M. I., Cuadernos del Aula de Cultura, 09 (1962) 125-126.
- DOMÍNGUEZ, M. I., Responsabilidades ante el factor RH, 10 (1963) 188-197.
- DOMÍNGUEZ, M. I., Sujeción y libertad en la moral cristiana, 09 (1962) 19-25.
- DUPRÉ LA TOUR, A., Teología de las religiones no cristianas e Islam, 40 (1993) 53-62.

- ECHÁNOVE, A., Ateneo. Número extraordinario. Última promoción, 02 (1955) 47-50 (5).
- ECHÁNOVE, A., Pax Romana, 03 (1956) 152-154.
- EGUILIOR, J. A., Problemas de América latina, 06 (1959) 145-151.
- ENRIQUE Y TARANCÓN, V., la Iglesia en la transición política en España, 32 (1985) 3-14.
- ENRÍQUEZ, R., Dom Hélder Cámara: principios básicos de su revolución radical, 16 (1969) 147-153.
- ENTRENA, F., La protesta estudiantil y la crisis del desarrollismo, 34 (1987) 141-147.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Cristocentrismo en Teilhard de Chardin. Selección de textos, 21 (1974) 104-112.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Documentos episcopales sobre la *Humanae Vitae*, 15 (1968) 312-327.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, El protestante, el católico y la nueva religión, 15 (1968) 114-121.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, En homenaje a K. Rahner, 31 (1984) 83-85.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Encuesta sacerdotal en E.E.U.U., 14 (1967) 117-119.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, ¿Es el concilio de Trento un obstáculo para la unión de los cristianos?, 10 (1963) 227-229.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Exigencias divinas del hombre, 02 (1955) 161-162.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Himnos de los ázimos de Efrén de Siria, 12 (1965) 238-240.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, II Congreso Mundial para el apostolado de los seculares, 04 (1957) 241-242.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, la Iglesia en la U.R.S.S., 13 (1966) 192-196.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Libertad de opinión dentro de la Iglesia, 13 (1966) 65-67.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Lourdes y nuestro tiempo, 05 (1958) 1-3.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Maestros y hombres, 03 (1956) 81-83.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Pablo VI: Un programa de integración universal, 10 (1963) 243-246.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Preocupación de un testimonio de pobreza en la jerarquía, 13 (1966) 43-44.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Presentación de Proyección, 01 (1954) 1-4 (1).
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Resolución del Ministerio de Información y Turismo, 20 (1973) 249-256.
- EQUIPO DE DIRECCIÓN, Una Iglesia, un episcopado, 12 (1965) 78-80.
- ESPINA, L., Actitudes eclesiales ante los medios de comunicación. Notas sacadas de la observación de la realidad, 33 (1986) 47-54.
- ESPINA, L., ¿Cuántos hijos debe tener un matrimonio cristiano?, 14 (1967) 215-223.
- ESPINA, L., Gesto ejemplar de un obispo, 17 (1970) 126-130.
- ESPINAL, L., El humanismo de Dios, 08 (1961) 281-283.
- ESTEBAN, J. M., El gran secreto, 05 (1958) 194-199.
- ESTRADA, J. A., Algunos retos de la vida religiosa en el tercer milenio, 48 (2001) 53-6.
- ESTRADA, J. A., Anotaciones a un libro: "La alternativa cristiana", 25 (1978) 315-318.
- ESTRADA, J. A., ¿Cómo celebramos la eucaristía?, 31 (1984) 23-39.

- ESTRADA, J. A., *Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización*, 49 (2002) 135-154.
- ESTRADA, J. A., *Cristianos en política*, 50 (2003) 133-144.
- ESTRADA, J. A., *Culto cristiano y sociedad secularizada*, 31 (1984) 251-267.
- ESTRADA, J. A., *Educación para la fe desde la conexión fe-justicia*, 30 (1983) 267-284.
- ESTRADA, J. A., *El misterio de la Iglesia*, 33 (1986) 173-186.
- ESTRADA, J. A., *El problema de las secularizaciones*, 27 (1980) 3-12.
- ESTRADA, J. A., *Iglesia reconciliada y reconciliadora*, 30 (1983) 179-191.
- ESTRADA, J. A., *La comunidad cristiana: superación de la etapa individualista*, 24 (1977) 95-105.
- ESTRADA, J. A., *La contestación en la Iglesia: un caso histórico de movimientos populares contestatarios*, 26 (1979) 15-25.
- ESTRADA, J. A., *La fe en Cristo hoy*, 28 (1981) 179-192.
- ESTRADA, J. A., *La fe en Dios ¿una solución para débiles?*, 25 (1978) 23-31.
- ESTRADA, J. A., *la Iglesia en Latinoamérica*, 32 (1985) 97-105.
- ESTRADA, J. A., *La influencia de Zubiri en la teología de la liberación*, 45 (1998) 285-296.
- ESTRADA, J. A., *La renovación de la espiritualidad*, 39 (1992) 239-252.
- ESTRADA, J. A., *Las comunidades de vida cristiana (CVX) en la Iglesia. ¿Qué ecleciología?*, 45 (1998) 109-122.
- ESTRADA, J. A., *Las razones de la fe ante la increencia.*, 44 (1997) 23-36.
- ESTRADA, J. A., *Las tentaciones de la Iglesia*, 25 (1978) 265-277.
- ESTRADA, J. A., *Los ministerios laicales: posibilidades actuales*, 35 (1988) 185-200.
- ESTRADA, J. A., *Notas sobre una teología del pecado colectivo*, 34 (1987) 17-24.
- ESTRADA, J. A., *Por una espiritualidad laical*, 34 (1987) 189-197.
- ESTRADA, J. A., *Por una oración liberadora*, 35 (1988) 141-148.
- ESTRADA, J. A., *Relaciones Iglesia-mundo. De la "Populorum progressio" a nuestros días.*, 44 (1997) 279-298.
- ESTRADA, J. A., *Teología católica y protestante: ¿dos modelos convergentes?*, 29 (1982) 95-103.
- ESTRADA, J. A., *Una historia de la Iglesia*, 26 (1979) 325-328.
- FARRÁN, P., *El ejemplo de una Iglesia comprometida y libre*, 16 (1969) 323-327.
- FARRÉ, L., *El sacerdote del Vaticano II*, 13 (1966) 127-130.
- FARRÉ, L., *Nota del episcopado francés sobre la situación económica*, 13 (1966) 184-186.
- FARRÉ, L. M., *El humanismo de la pobreza*, 13 (1966) 4-8.
- FARRÉ, L. M., *La muerte de Martín Buber*, 12 (1965) 237.
- FARRÉ, L. M., *Moral integral (I)*, 12 (1965) 187-193.
- FARRÉ, L. M., *Sacerdotes en el trabajo*, 13 (1966) 45-47.
- FAVIER, C., *Arte y teología*, 09 (1962) 131-133.
- FENOLL, A. L., *Aproximación a la oración ignaciana*, 38 (1991) 193-201.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Opinión personal del católico y juicio de la Iglesia*, 01 (1954) 25-29 (2).
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Robinson: Exploración en Dios*, 15 (1968) 98-105.

- FERNÁNDEZ, D., La confesión hecha a los laicos, 46 (1999) 27-36.
- FERNÁNDEZ, D., La ordenación de diaconisas, 42 (1995) 111-126.
- FERNÁNDEZ, D., Ministerios de la mujer en el Nuevo Testamento, 42 (1995) 287-302.
- FERNÁNDEZ, R., Los celos de Dios, 10 (1963) 208-210.
- FERNÁNDEZ-FÍGARES, E. M., Nueve siglos de Cisma, 01 (1954) 71-74 (2).
- FERNÁNDEZ-FÍGARES, M., Bibliografía en torno a las comunidades de base, 18 (1971) 233-236.
- FERRER, J., Iglesia o Estado... ¿Quién educa?, 06 (1959) 198-203.
- FESSER, F. J., Contra el espíritu, 02 (1955) 18-23 (4).
- FLORES, C., Dolor a ciegas, 02 (1955) 29-32 (7).
- FLORES, C., La puerta estrecha, 05 (1958) 38-42.
- FLORES TEMBOURY, M., Billy Graham, 02 (1955) 69-71 (6).
- FONTECHA, J. F., Hacia una nueva imagen de la Iglesia española, 19 (1972) 3-16.
- FORNELL, J. M., Magnificat. Ecos nuevos de un viejo poema, 02 (1955) 10-13 (5).
- FORNELL, J. M., Más allá de la sangre, 02 (1955) 22-27 (7).
- FORNOVI, J., Conservadores y renovadores dentro del Catolicismo, 05 (1958) 295-301.
- FORNOVI, J., Moral y economía, 05 (1958) 11-18.
- FOUCAULD, C. DE, Carta a Enrique de Castries, 03 (1956) 77-80.
- FRAIJÓ, M., Interpretación existencial y universal de la Historia: de Bultmann a Pannenberg, 25 (1978) 189-200.
- FRAIJÓ, M., La teología entre la ciencia y la utopía. Presupuestos para el carácter científico de la teología, 32 (1985) 181-193.
- FRANCO, R., Ateísmo cristiano, 12 (1965) 295-297.
- FRANCO, R., Crisis de la confesión, 18 (1971) 3-9.
- FRANCO, R., El Vaticano II, una herencia "pro indiviso", 39 (1992) 205-222.
- FRANCO, R., Experimentos litúrgicos, 12 (1965) 220-221.
- FRANCO, R., ¿Fundamentalismo católico?, 37 (1990) 251-270.
- FRANCO, R., Job y Teilhard de Chardin sobre el problema del mal, 32 (1985) 27-41.
- FRANCO, R., La declaración "mysterium ecclesiae" y la inmutabilidad de los dogmas, 21 (1974) 206-213.
- FRANCO, R., La Iglesia y la sociedad civil, 22 (1975) 57-64.
- FRANCO, R., La nueva racionalidad y la fe en Dios, 26 (1979) 191-202.
- FRANCO, R., La nueva situación, 12 (1965) 246-253.
- FRANCO, R., La oración en la ciudad secular, 16 (1969) 214-218.
- FRANCO, R., La secularización como liberación de la religión, 19 (1972) 237-248.
- FRANCO, R., La secularización: posibilidades de liberación, 19 (1972) 180-188.
- FRANCO, R., Las "fórmulas vacías" y el lenguaje religioso, 23 (1976) 305-315.
- FRANCO, R., Las ambigüedades de un libro claro: el "Informe sobre la fe", 33 (1986) 15-26.
- FRANCO, R., Las respuestas de la fe, 21 (1974) 80-87.
- FRANCO, R., Libertad y servidumbre a la Teología, 27 (1980) 193-207.

- FRANCO, R., Liturgia Protestante, 04 (1957) 164-168.
- FRANCO, R., Los límites de la tolerancia, 27 (1980) 90-103.
- FRANCO, R., Los orígenes de la confesión de los pecados, 11 (1964) 6-13.
- FRANCO, R., ¿Nostalgia de la confesión?, 02 (1955) 38-42 (5).
- FRANCO, R., ¿Orar juntos o juntos para orar?, 34 (1987) 101-115.
- FRANCO, R., Sobre la genealogía de la obediencia religiosa, 30 (1983) 3-21.
- FRANCO, R., Sobre la seguridad de la fe y la inseguridad de la teología, 25 (1978) 95-107.
- FRANCO, R., Sucesos de la religión, 17 (1970) 293-300.
- FRANCO, R., Teología a la intemperie, 28 (1981) 121-135.
- FRANCO, R., Teología y sociología, 15 (1968) 203-208.
- FRANCO, R., ¿Tiene que desoccidentalizarse el Cristianismo?, 12 (1965) 45-48.
- FUENTES, J. A., La resurrección de Jesús en la vida del cristiano, 18 (1971) 92-99.
- GALACHE-ESPERANZA HARRAS, I., El Centro de Orientación Familiar de Málaga, 40 (1993) 241-247.
- GALLEGO, D., La angustia de Cristo, 09 (1962) 115-119.
- GALLEGO, L., Los himnos o salmos de Qumran, 10(1963) 236-240.
- GALVACHE, F., El fenómeno islamista en el Magreb, 41(1994) 171-188
- GARAY, R., Clasismo forzado en los Colegios dirigidos por religiosos, 06 (1959) 269-273.
- GARAY, R., Homosexualidad, 08 (1961) 178-183.
- GARAY, R., Los poderes del Estado en la enseñanza, 07 (1960) 127-129.
- GARCÍA, M., El humanismo de la muerte, 16 (1969) 94-101.
- GARCÍA, M., Hacia una pastoral de los derechos del hombre, 23 (1976) 11-24.
- GARCÍA, M., Ideología y teología política, 18 (1971) 145-155.
- GARCÍA, M., Las misiones de los jesuitas en el antiguo Paraguay, 43 (1996) 47-60.
- GARCÍA BLANCO, J., Jesús: la verdad que libra en el cuarto evangelio, 19 (1972) 202-204.
- GARCÍA DE DIOS, J., Educación y clínica de la esquizofrenia, 10 (1963) 34-39.
- GARCÍA DE DIOS, J., Reflexiones morales sobre esterilización hormonal, 10 (1963) 11-21.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., ¿Comprensión para un gamberro?, 08 (1961) 199-200.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Enigmas de la gracia, 07 (1960) 48-49.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Estadísticas de la Iglesia en el mundo, 08 (1961) 231-233.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., ¿Existe una conciencia universitaria?, 07 (1960) 133-138.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Feminismo y Universidad, 07 (1960) 49-50.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Los sacerdotes y el psicoanálisis, 09 (1962) 67-72.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Moira, la biografía de un pecado, 08 (1961) 107-113.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Obligatoriedad de la vocación, 08 (1961) 59-67.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Santa Filomena, 08 (1961) 202-203.
- GARCÍA DE DIOS, J. M., Un caso límite en el uso de anticonceptivos, 09 (1962) 252-258.

- GARCÍA DE DIOS, J. M., Yo no tengo vocación, 07 (1960) 23-26.
- GARCÍA DE LA RASILLA, S., Algunas sugerencias prácticas sobre el problema del celibato sacerdotal hoy, 14 (1967) 120-124.
- GARCÍA DE LA RASILLA, S., El problema de la autoridad y el magisterio hoy en la Iglesia, 15 (1968) 5-10.
- GARCÍA DEL CERRO, C., 16 exposiciones generales del dogma católico, 06 (1959) 192-197.
- GARCÍA DEL CERRO, C., 17 libros para los padres, 07 (1960) 194-201.
- GARCÍA DEL CERRO, C., 28 libros sobre convertidos, 07 (1960) 36-43.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Ausencia de capitales, 07 (1960) 288-291.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Comprensión técnica y comprensión cristiana, 06 (1959) 107-114.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Defensa de las procesiones, 08 (1961) 54-57.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Devaluación monetaria, 08 (1961) 207-209.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Reflexiones morales sobre el paro, 06 (1959) 257-263.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Reflexiones para patronos y empresarios, 07 (1960) 300-301.
- GARCÍA DEL CERRO, C., Vida de perros, 07 (1960) 203-204.
- GARCÍA DEL MORAL, A., Iglesia y orden temporal en Andalucía, 22 (1975) 116-131.
- GARCÍA DíEZ, S., Una diócesis se renueva: Sevilla en estado de Sínodo, 18 (1971) 299-301.
- GARCÍA DONCEL, M. - NÚÑEZ DE CASTRO, I., Notas para una lectura ecológica del "Libro de los Ejercicios", 43 (1996) 119-133.
- GARCÍA FRAILE, P. M., Reflexiones sobre la "imagen" de la Iglesia española a la luz de los Acuerdos Iglesia-Estado de 1976, 44 (1997) 139-160.
- GARCÍA GÓMEZ, M., Dios y el hombre en el pensamiento de Juan Pablo II, 31 (1984) 269-278.
- GARCÍA GÓMEZ, M., El anuncio de la fe en una sociedad en crisis económica y política, 42 (1995) 3-20.
- GARCÍA GUARDIA, M., Una cosa es necesaria, 05 (1958) 276-279.
- GARCÍA GUARDIA, M., Una extraña negación, 04 (1957) 200-203.
- GARCÍA GUARDIA, M., Virgen después del parto, 03 (1956) 267-269.
- GARCÍA HERNÁNDEZ-ROS, R., Vivienda-hogar, 07 (1960) 118-123.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., De la ausencia de Dios y su presencia, 08 (1961) 217-223.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., De la resignación a la esperanza, 05 (1958) 244-249.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., El fútbol como actitud colectiva, 06 (1959) 132-133.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., El juego de saber lo que se piensa, 04 (1957) 205-206.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., El viejo oficio de educar, 04 (1957) 209-211.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., En torno a la madurez de la vida cristiana, 34 (1987) 117-121.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., Formación religiosa y vida cristiana, 04 (1957) 52-55.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., K. Rahner: un teólogo para nuestro tiempo, 31 (1984) 87-93.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., Para una ascesis de la pureza, 05 (1958) 57-63.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., Para una predicación del misterio trinitario, 07 (1960) 83-91.

- GARCÍA HIRSCHFELD, C., Supplement de Lumen vitae, 05 (1958) 128-129.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M., ¿Son culpables los niños de sus caídas de pureza?, 05 (1958) 265-269.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M., Pedagogía de la represión, 07 (1960) 111-117.
- GARCÍA MAURIÑO, J. M., Promoción obrera, 08 (1961) 49-50.
- GARCÍA NOREÑA, C., El nuevo catecismo alemán, 03 (1956) 148-151.
- GARCÍA PEREGRÍN, E., Aspectos éticos y jurídicos de la objeción de conciencia, 43 (1996) 95-104.
- GARCÍA PEREGRÍN, E., La clonación a distintos niveles: un problema científico y ético, 41 (1994) 123-134.
- GARCÍA PEREGRÍN, E., La eutanasia: un debate entre la libertad individual y la solidaridad cristiana, 46 (1999) 83-94.
- GARCÍA PEREGRÍN, E., La objeción de conciencia en las ciencias de la salud, 43 (1996) 171-185.
- GARCÍA PÉREZ, J., Aspectos éticos de la enfermedad de Alzheimer, 48 (2001) 191-234.
- GARCÍA PÉREZ, J., Concilio y pobreza, 10 (1963) 230-235.
- GARCÍA PÉREZ, J., Concilio: Primera etapa, 10 (1963) 69-63.
- GARCÍA PÉREZ, M., La Iglesia del futuro, 15 (1968) 194-197.
- GARCÍA RODRÍGUEZ DE QUESADA, L., Sociología política de Teilhard de Chardin, 18 (1971) 165-171.
- GARCÍA TORRALBA, J., Diversidad de estructuras, 12 (1965) 123-124.
- GARCÍA TORRALBA, J., Los "teenagers" como problema, 10 (1963) 307-312.
- GARCÍA TORRALBA, J. M., Adolescencia: conversión nueva, 11 (1964) 122-127.
- GARCÍA TORRALBA, J. M., Libertad y arte sacro, 11 (1964) 297-300.
- GARCÍA-LOMAS, S., Kerigma, evangelios y catequesis, 20 (1973) 67-75.
- GARÍN, J. M., Responsabilidad en el cine, 02 (1955) 7-11 (6).
- GARRALDA, J., En manos de administradores, 02 (1955) 14-20 (5).
- GARVAYO, J. A., Sobre el reciente documento de la Comisión Permanente del Episcopado español, 13 (1966) 301-302.
- GAY ARMENTEROS, J. C., La guerra de Dios, 49 (2002) 323-334.
- GAYA, G., Actitudes teológicas fundamentales, 11 (1964) 36-40.
- GERVILLA, E., Cultura postmoderna y educación en la fe, 41 (1994) 33-48.
- GERVILLA, E., La educación religiosa en el mundo actual, 42 (1995) 303-318.
- GERVILLA CASTILLO, E., Educar de otra manera. La calidad de la educación religiosa, 40 (1993) 83-104.
- GIL, R., Presencia de los pobres en el Concilio, 13 (1966) 28-36.
- GIL, R., Sobre la esencia de la Iglesia, 05 (1958) 176-183.
- GIL JAPÓN, L., Experimentaciones médicas en personas humanas, 03 (1956) 248-253.
- GIL JAPÓN, L., Hacia la hora cero de la creación, 02 (1955) 23-27 (6).
- GIL RUIZ DE ZÁRATE, R., La Iglesia se hace pobre, 11 (1964) 281-282.
- GIL VARÓN, L., Los Salmos como oración, 02 (1955) 42-45 (7).
- GIMBERNAT, J. A., A propósito de la manifestación de sacerdotes en Barcelona, 13 (1966) 236-239.
- GIMBERNAT, J. A., Dos teólogos católicos opinan sobre el concilio, 13 (1966) 113-116.

- GIMBERNAT, J. A., La actuación en la historia. Misión del cristiano y punto de partida del encuentro con Dios, 13 (1966) 204-209.
- GIMBERNAT, J. A., La crítica de la religión en Ernst Bloch, 23 (1976) 288-296.
- GIMBERNAT, J. A., La Encíclica H. V. como índice de tensiones en la Iglesia, 16 (1969) 32-38.
- GIMBERNAT, J. A., Noticias del mundo teológico, 12 (1965) 311-313.
- GIMBERNAT, J. A., Obligatoriedad de la nueva ley de la penitencia, 13 (1966) 181-183.
- GIMBERNAT, J. A., Tendencias renovadoras de la teología eucarística, 13 (1966) 55-59.
- GIMBERNAT, J. A. - LÓPEZ AZPITARTE, E., Situación de la doctrina sobre el control de natalidad, 14 (1967) 49-55.
- GODOY, J., El Dios de los pobres, 10 (1963) 148-151.
- GODOY, J., Fe religiosa y acción no violenta, 19 (1972) 133-140.
- GODOY, J., Igualdad cristiana, 07 (1960) 267-270.
- GODOY, J. - PUERTA, F., La violencia de los pacíficos, 19 (1972) 105-112.
- GÓMEZ, P., Crítica de Marx y Engels a la Religión I. Nivel económico, 24 (1977) 125-135.
- GÓMEZ, P., Crítica de Marx y Engels a la Religión II. Nivel sociopolítico, 24 (1977) 191-205.
- GÓMEZ, P., Crítica de Marx y Engels a la Religión III. Nivel filosófico, 24 (1977) 261-275.
- GÓMEZ, P., Imagen de Dios y ética: del ateísmo de protesta (Dostoievski) a la nostalgia por lo totalmente otro, 33 (1986) 133-141.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., Ciencia y Religión, 23 (1976) 297-304.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Cinco preguntas sobre la cultura, 26 (1979) 211-219.
- GÓMEZ GARCÍA, P., El espejismo de las identidades étnicas, 46 (1999) 221-238.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Estructura de la confesión de fe, 21 (1974) 67-79.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Globalización cultural, identidad y sentido de la vida, 47 (2000) 311-324.
- GÓMEZ GARCÍA, P., La utopía comunitaria: encuesta a "comunidades cristianas populares", 26 (1979) 135-146.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Memoria histórica de la comunidad cristiana, 26 (1979) 281-295.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Método estructural y teología, 20 (1973) 195-211.
- GÓMEZ GARCÍA, P., Reducción antropológica del cristianismo, según Feuerbach, 23 (1976) 257-269.
- GÓMEZ M., R., El católico ante la palabra del Papa, 04 (1957) 24-29.
- GÓMEZ MARÍN, R., Oración en un mundo secularizado, 23 (1976) 317-320.
- GÓMEZ, P. - MÁRQUEZ, A., Mito, utopía y escatología, 19 (1972) 270-281.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, M., ¿Qué es el bautismo?, 17 (1970) 71-76.
- GÓMEZ MORALES, J. L., Conocer a Jesús. Diálogo existencial, 09 (1962) 196-202.
- GÓMEZ MORALES, J. L., Cristianos en equipos, 10 (1963) 211-216.
- GÓMEZ MORALES, J. L., Sobre la Reforma agraria, 09 (1962) 47-49.
- GÓMEZ MOYA, A. M., Liberación y comunión en la carta I de Juan, 19 (1972) 211-216.
- GONZÁLEZ, J. M., Karl Barth y la teología de la palabra, 15 (1968) 67-74.

- GONZÁLEZ BENÍTEZ, S., Unidad, libertad, caridad, 09 (1962) 309-312.
- GONZÁLEZ CALLIZO, A., Iberoamérica el año 2000, 06 (1959) 217-225.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Reflexiones sobre la nueva evangelización de Europa, 37 (1990) 271-290.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Concepto de Dios en la Virgen, 05 (1958) 33-37.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Goya profeta, 04 (1957) 265-269.
- GONZÁLEZ DORADO, A., La Iglesia ante el fenómeno de las sectas, 38 (1991) 57-68.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Los Ejercicios bajo el signo comunitario, 06 (1959) 137-143.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Los Ejercicios sistema de vida, 03 (1956) 57-62.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Los pobres del hemisferio sur, un desafío a nuestra fe, 43 (1996) 15-29.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Reflexiones sobre la Constitución de liturgia, 11 (1964) 184-193.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Sentido dinámico de la castidad, 06 (1959) 11-16.
- GONZÁLEZ DORADO, A., Una nueva iglesia para una nueva evangelización, 37 (1990) 87-108.
- GONZÁLEZ MOLINA, A., Una Iglesia de catacumbas en el Japón, 08 (1961) 307-312.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, J., Pasado y presente de la evangelización de África, 22 (1975) 24-35.
- GONZÁLEZ POYATOS, J., El camino es por aquí, 02 (1955) 71-74 (4).
- GONZÁLEZ POYATOS, J., Papini, Müller, Jacqueline Martín, 01 (1954) 74-76 (1).
- GONZÁLEZ POYATOS, J., Tres nuevas prohibiciones del santo Oficio, 02 (1955) 72-74 (5).
- GONZÁLEZ ROSALES, R., Sentido de las Catacumbas, 03 (1956) 275-279.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., Confesiones de fe en situaciones de persecución, 21 (1974) 30-36.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., Involución de la Iglesia española, 27 (1980) 171-178.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., Los derechos humanos a la luz de la "tradición paulina", 23 (1976) 3-10.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., ¿Micro-iglesias frente a la macro-Iglesia? ¿Pastores frente a los sacerdotes?, 16 (1969) 160-168.
- GONZÁLEZ SILVA, S. M., Eutanasia y eugenesia, 20 (1973) 162-167.
- GONZÁLEZ VIZMANOS, J. L., Tillich: Teología y cultura, 15 (1968) 83-89.
- GRANADO, C., Actividad del Espíritu Santo en la Iglesia, 28 (1981) 137-145.
- GRANADO, C., Anunciar el Bautismo: La renovación carismática, 25 (1978) 109-117.
- GRANADO, C., Cristo y el Espíritu, 45 (1998) 91-108.
- GRANADO, C., El profetismo en la Iglesia, 16 (1969) 139-146.
- GRANADO, C., Guigo II. Carta sobre la vida contemplativa (escala de los monjes). Introducción, traducción y notas, 46 (1999) 291-304.
- GRANADO, C., La oración de Jesús, 27 (1980) 82-88.
- GRANADO, C., La oración pedagógica del apóstol, 16 (1969) 219-226.
- GRANADO, C., Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos, 29 (1982) 83-94.
- GRANADOS, J., La pobreza, el trabajo y la limosna según Francisco de Asís y los franciscanos, 21 (1974) 279-289.
- GROSS, A., Doce dificultades, 13 (1966) 106-111.

- GROSS, A., Introducción a la lectura del antiguo testamento, 14 (1967) 138-150.
- GUARDINI, R., El Espíritu de la Liturgia, 05 (1958) 78-80.
- GUERRA-LIBRERO, A., Los padres ante la vocación de los hijos, 04 (1957) 18-23.
- GUIJARRO, G., La libertad religiosa a la luz de la revelación, 13 (1966) 87-90.
- GUITTON, J., Jesús realiza y consume, 06 (1959) 299-302.
- GUITTON, J., La Virgen y el Ecumenismo, 12 (1965) 158-160.
- GUTIÉRREZ, F., ¿Una mujer Papa?, 01 (1954) 47-49 (2).
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, J., Familia gitana, 41 (1994) 315-318.
- HARO, M. F., Líneas teológicas de la "Subida del Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz, 37 (1990) 305-320.
- HAYA, G., Asamblea nacional de "Cáritas", 10 (1963) 139-142.
- HAYA, G., Cielo o infierno en la obra de Aldous Huxley, 08 (1961) 276-279.
- HAYA, G., Clases y tasas en administración de sacramentos y sacramentales, 09 (1962) 128-130.
- HAYA, G., Cristianismo de emergencia, 10 (1963) 83-85.
- HAYA, G., Diálogo mundial sobre la familia, 08 (1961) 188-190.
- HAYA, G., Elí y Pinjás: "Extras" en la Biblia, 10 (1963) 256-261.
- HAYA, G., Examen de las vocaciones religiosas, 07 (1960) 285-287.
- HAYA, G., Instituto religioso para enfermas, 10 (1963) 204-206.
- HAYA, G., La temeridad de juzgar, 08 (1961) 297-303.
- HAYA, G., Relaciones humanas, 09 (1962) 299-301.
- HAYA, G., Revelación progresiva de Dios, 10 (1963) 4-7.
- HAYA, G. - MERSCH, E., El dolor cristiano, 09 (1962) 317-320.
- HAYA, G. - PETERSON, E., El mártir y la Iglesia, 09 (1962) 158-160.
- HERNÁNDEZ, A., El congreso de las Iglesias protestantes, 03 (1956) 213.
- HERNÁNDEZ, J. A., Vida nueva en Cristo, 17 (1970) 77-81.
- HERNÁNDEZ, M., Juicio profético y político, 15 (1968) 256-257.
- HERNÁNDEZ, M., La revolución de siempre, 15 (1968) 391-394.
- HERNÁNDEZ ASTUDILLO, J., Muerte de Cristo y compromiso cristiano, 16 (1969) 75-82.
- HERNÁNDEZ MART, L., ¿Hacia una discernimiento de la Conferencia Episcopal sobre los movimientos comunitarios de base?, 27 (1980) 27-35.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J. M., La esperanza en la canción de hoy, 25 (1978) 61-67.
- HORVATH, T., Ateísmo contemporáneo y retorno a la Metafísica, 03 (1956) 49-55.
- HUELIN, C., Dimensión interpersonal del pecado, 15 (1968) 289-294.
- HUME, B., Una visión de la Iglesia local en el futuro, 33 (1986) 3-14.
- HURTADO, E., 10 libros sobre la Iglesia, 09 (1962) 285-289.
- HURTADO, E., Las riquezas camino hacia Dios, 10 (1963) 152-156.
- IBÁÑEZ GIL, J., Del bachillerato a la vida. Algo que no admite soluciones simplistas, 02 (1955) 12-16 (6).
- ICETA, M., Trabajo pastoral con las parejas jóvenes, 37 (1990) 33-47.
- IDÍGORAS, J. L., Dogma centenario, 01 (1954) 15-19 (1).

- IDÍGORAS, J. L., María, ideal de redención, 02 (1955) 8-11 (7).
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, SAN, En la Concordia de Dios, 03 (1956) 78-80.
- INIESTA, A., La aportación de la Iglesia al futuro de la sociedad española, 24 (1977) 147-163.
- ISASI, M., "Reseña de Literatura, arte y espectáculos", 11 (1964) 174-179.
- IZQUIERDO, L. M., Interpretación del temor de Dios, 05 (1958) 19-24.
- IZQUIERDO, L. M., Pío XII y Hungría, 03 (1956) 313-314.
- IZQUIERDO, L. M., Simplificación de la Ascesis, 04 (1957) 215-219.
- IZUZQUIZA, S., Cuando los hombres se multiplican, 07 (1960) 174-179.
- JERÓNIMO, S., Bajo el signo de la cruz, 06 (1959) 157-160.
- JERÓNIMO, S., La educación cristiana de una virgen, 09 (1962) 238-240.
- JIMÉNEZ, A., Las hermandades y cofradías en la misión de la Iglesia, 35 (1988) 39-51.
- JIMÉNEZ, F., Para una actitud pastoral ante el delirio religioso, 17 (1970) 40-46.
- JIMÉNEZ, F., Para una psicología del amor cristiano, 10 (1963) 247-255.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, F., La virtud de la esperanza y la tragedia del hombre, 09 (1962) 181-189.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, F., Liturgia y madurez cristiana, 11 (1964) 266-269.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, F., Navidad como vocación, 09 (1962) 244-251.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, F., Robert Hossein o la presencia del hombre en el cine, 08 (1961) 288-289.
- JIMÉNEZ OÑATE, A., La censura del cine, 05 (1958) 200-204.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., A vueltas con el "más allá", 49 (2002) 235-248.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., A vueltas con la Nueva Era: puntos conflictivos con la fe cristiana, 47 (2000) 263-280.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., A vueltas con la posmodernidad (I). Los rasgos de la sensibilidad posmoderna, 36 (1989) 295-311.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., A vueltas con la posmodernidad (II): la teología ante los desafíos de la sensibilidad posmoderna, 37 (1990) 49-59.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Breves reflexiones sobre Dios y su experiencia, 48 (2001) 21-32.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., ¿Cómo anunciar la experiencia cristiana a los jóvenes de hoy?, 44 (1997) 49-66.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Identidad del formador hoy: del desconcierto al compromiso, 45 (1998) 61-72.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., La comunicación de la fe y el perfil humano de los jóvenes de los 90, 43 (1996) 134-152.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., La evangelización de la cultura en España: criterios, puntos de conexión, medios, 47 (2000) 119-138.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., La experiencia fundante de la fe como tarea prioritaria de la formación, 48 (2001) 103-120.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., La fe en un mundo secularizado y pluralista, 39 (1992) 113-126.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Las hermandades y cofradías: agentes de evangelización cristiana, 34 (1987) 123-130.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Los caminos de la incredulidad (I): la fe cristiana ante el desafío del ateísmo, 39 (1992) 223-238.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Los caminos de la incredulidad (II): del ateísmo al agnosticismo, 39 (1992) 271-286.

- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Los caminos de la incredencia (III): diálogo crítico con la racionalidad agnóstica, 40 (1993) 13-22.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Los caminos de la incredencia (IV): la marea de la indiferencia religiosa, 40 (1993) 105-118.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Los interrogantes que plantea la religiosidad juvenil, 43 (1996) 186-202.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Sensibilidad posmoderna y vida religiosa: el religioso de la tercera edad en una comunidad formativa, 37 (1990) 223-231.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., Sobre la aventura de la fe, 46 (1999) 115-122.
- JUAN CRISÓSTOMO, SAN, Eucaristía, fermento de nuestra vida, 04 (1957) 158-160.
- JUNOY, J. M., Dios, misterio y presencia, 05 (1958) 137-141.
- KARL, A., Los falsos supuestos de la teología crítico-liberal, 07 (1960) 316-318.
- KNAUER, P., Teología fundamental hermenéutica, 50 (2003) 161-181.
- KODITHOTTAM, G., la Iglesia en la India: su misión en la sociedad india y en la Iglesia universal, 47 (2000) 155-162.
- KOLVENBACH, P.-H., Misión de las facultades de teología en la Iglesia, 41 (1994) 83-94.
- LAGE, A., Cuadernos para el diálogo, 11 (1964) 52-55.
- LANZ, J. M., Autoridad conyugal, 01 (1954) 16-21 (3).
- LARA, F., Notas sobre diálogo y libertad en la Iglesia, 13 (1966) 123-126.
- LEAL, J., Llena de Gracia, 01 (1954) 3-9 (3).
- LEBRET-SUARET, Examen de conciencia para ingenieros y técnicos, 08 (1961) 284-285.
- LEÓN MAGNO, S., Testigos de muerte y resurrección, 05 (1958) 158-160.
- LEÓN MARTÍN, T., Dios, presencia ineludible, 47 (2000) 3-18.
- LEÓN MARTÍN, T., La "inclusión" antropológica de los dogmas marianos. Una mirada dentro de nuestro entorno, 49 (2002) 311-322.
- LEÓN MARTÍN, T., María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia, 50 (2003) 275-288.
- LEÓN MARTÍN, T., Notas sobre la "teología teologal" de X. Zubiri, 45 (1998) 3-20.
- LIBOUBAN, J. B., El Arca, contestación positiva frente a la sociedad de consumo, 19 (1972) 141-151.
- LIPPERT, P., El hombre Job habla con su Dios, 06 (1959) 56-58.
- LLINARES, J. M., A propósito de "Cristianos en fiesta", 20 (1973) 33-45.
- LLINARES, J. M., El carácter situacional de la moral, 16 (1969) 249-255.
- LLINARES, J. M., El carácter situacional de la moral (continuación), 16 (1969) 328-334.
- LLINARES, J. M., Signos de los tiempos en el Vaticano II, 22 (1975) 211-216.
- LLINARES, J. M., Vida moral y culto, 17 (1970) 114-119.
- LLOMBET, M., Catolicismo masculino, 03 (1956) 197-201.
- LLUBERES, A., Testimonios de españoles, 21 (1974) 151-157.
- LOBO, J. L., Iglesia disidente o Iglesia perseguida, 18 (1971) 55-64.
- LÓPEZ, L., Para leer la "Veritatis Splendor", 41 (1994) 189-200.
- LÓPEZ ÁLVARO, J. M., Freud: El Dios de las frustraciones, 17 (1970) 277-285.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Aspectos éticos de la huelga de hambre, 37 (1990) 147-152.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Derecho a la vida y pena de muerte, 28 (1981) 275-285.

- LÓPEZ AZPITARTE, E., Doctrina conciliar sobre la regulación de nacimientos, 14 (1967) 224-230.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El aborto: un tema a debate, 30 (1983) 91-105.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El amor, eje del hombre, 08 (1961) 172-177.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El divorcio civil: apuntes para una reflexión, 28 (1981) 59-67.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El don de la vida: luces y sombras de un documento, 34 (1987) 211-226.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El fenómeno de la cohabitación: un desafío al matrimonio cristiano, 39 (1992) 11-26.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., El tema del pecado en la "Reconciliación y penitencia" de Juan Pablo II, 33 (1986) 55-69.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Envejecer: destino y misión, 47 (2000) 39-48.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Erotismo y pornografía: hacia una clarificación del concepto, 38 (1991) 43-56.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Estadios intersexuales y cambio de sexo: aspectos éticos, 38 (1991) 131-141.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Ética y Magisterio de la Iglesia, 27 (1980) 271-279.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Exigencias ecológicas y ética cristiana, 42 (1995) 273-286.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Fundamentación de la moral cristiana: ¿autonomía o dependencia?, 24 (1977) 173-183.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Hacia una mentalidad misionera, 07 (1960) 207-209.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Ingeniería genética: posibilidades técnicas y problemas éticos, 35 (1988) 127-140.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Inseminación artificial y manipulación genética: reflexiones éticas, 26 (1979) 51-59.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La familia: del sínodo a la "Familiaris consortio", 30 (1983) 23-48.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La "Veritatis Splendor" en el contexto actual de la ética cristiana, 41 (1994) 95-107.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La ética personal: ¿Existen valores absolutos?, 27 (1980) 37-51.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La fecundación artificial: problemas éticos, 31 (1984) 279-294.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La fidelidad a los compromisos definitivos, 33 (1986) 297-307.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La homosexualidad ¿un derecho o una perversión?, 21 (1974) 177-189.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La Humanae Vitae en las enseñanzas del episcopado, 16 (1969) 236-248.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La intimidad personal. Defensa, valoración y ética, 31 (1984) 53-63.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La legalización de la eutanasia: un debate actualizado, 41 (1994) 19-32.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La legislación sobre el divorcio: ¿Derecho o inmoralidad?, 24 (1977) 29-37.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La maduración psicológica en la virginidad, 28 (1981) 201-210.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La moral ecológica: una defensa del hombre, 36 (1989) 91-103.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La moral en un mundo técnico, 35 (1988) 171-184.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La moral popular en la reflexión ética del teólogo, 29 (1982) 183-198.

- LÓPEZ AZPITARTE, E., La moralidad y los anticonceptivos: dimensiones actuales, 31 (1984) 199-207.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La pseudo-moral del comportamiento, 23 (1976) 170-179.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., La regulación de nacimientos en la *Humanae Vitae*, 15 (1968) 302-311.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Las crisis conyugales: una reflexión sobre la complejidad del amor, 44 (1997) 37-48.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Las drogas. Aspectos económicos, culturales y religiosos, 45 (1998) 21-38.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Las gracias externas, 08 (1961) 245-250.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Las relaciones premaritoniales, 20 (1973) 284-294.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Los derechos del enfermo. Presupuestos para una educación ética, 40 (1993) 23-31.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Los desafíos actuales de la ciencia a la teología moral, 34 (1987) 25-38.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Los problemas éticos en el campo de la investigación, 34 (1987) 291-308.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Maduración y equilibrio afectivo en el celibato, 39 (1992) 303-319.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Matrimonio sacramental y matrimonio civil, 18 (1971) 174-182.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Matrimonio y divorcio, 18 (1971) 118-128.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Meditación ingenua sobre la verdad, 33 (1986) 197-204.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Moral cristiana y ética civil. Relación y posibles conflictos, 41 (1994) 305-314.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Moral y ciencias, 20 (1973) 143-153.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Moralidad de la guerra: planteamientos actuales, 37 (1990) 23-32.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Moralidad de la guerra: reflexiones históricas, 36 (1989) 259-274.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Nuevos planteamientos en torno a la homosexualidad, 25 (1978) 131-141.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., ¿Nuevos síntomas en la juventud?, 06 (1959) 43-45.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Pecado y comunidad, 20 (1973) 9-19.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Problemas éticos de la eugenesia, 36 (1989) 41-53.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Problemas éticos en torno a la muerte. I: El derecho a morir con dignidad, 32 (1985) 53-64.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Problemas éticos en torno a la muerte. II: Los cuidados al moribundo, 32 (1985) 117-128.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Problemas éticos en torno a la muerte. III: La verdad al enfermo, 32 (1985) 215-227.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Radicalismo evangélico y vida religiosa, 23 (1976) 67-73.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Reconciliación con la vejez y trascendencia religiosa, 45 (1998) 297-314.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Tolerancia e intolerancia en la Iglesia, 43 (1996) 3-13.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Tranquilidad en la boda, 07 (1960) 283-284.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., Tras las huellas de Ignacio: en recuerdo del P. Enrique Barón, 38 (1991) 235-243.
- LÓPEZ CABALLERO, A., El Cristo Místico, 01 (1954) 3-7 (2).
- LÓPEZ CABALLERO, A., La sexualidad como lenguaje del amor, 14 (1967) 209-214.

- LÓPEZ CABALLERO, A., Las figuras demoníacas como proyección personal, 27 (1980) 53-60.
- LÓPEZ CABALLERO, A., Moral y perversión sexual, 14 (1967) 236-242.
- LÓPEZ CABALLERO, A., Sentimientos de culpabilidad y sentido cristiano del pecado, 18 (1971) 17-22.
- LÓPEZ-DORIGA, E., Intervenciones quirúrgicas puestas, 03 (1956) 40-43.
- LÓPEZ GARCÍA, J., La sociología religiosa al servicio de la Iglesia, 06 (1959) 289-294.
- LÓPEZ GARCÍA, J., La televisión y los niños, 08 (1961) 51-53.
- LÓPEZ GARCÍA, J., Las etapas de la fe, 08 (1961) 4-9.
- LÓPEZ GAY, J., Una formulación teológica de las misiones, 11 (1964) 41-45.
- LÓPEZ MOLINA, B., Diálogo como urgencia (I), 13 (1966) 287-290.
- LÓPEZ MOLINA, B., El diálogo, necesidad de la Iglesia española (II), 13 (1966) 291-295.
- LÓPEZ MOLINA, B., Fe: quehacer y problema, 14 (1967) 173-178.
- LÓPEZ OLEA, R., Moisés orante, 12 (1965) 204-211.
- LÓPEZ OLEA, R., Para leer la Biblia en los diversos tiempos litúrgicos, 11 (1964) 306-310.
- LÓPEZ PEGO, C., Algo sobre dicotomía, 01 (1954) 30-35 (2).
- LÓPEZ PEGO, C., Escrupulos. Su moral y conexión con la psiquiatría, 03 (1956) 88-93.
- LÓPEZ-YARTO, L., Sobre lo esencial de la religión, 10 (1963) 262-268.
- LÓPEZ-YARTO, L., Una juventud entre la fe y la incredulidad, 11 (1964) 128-130.
- LORENTE, G., Católico como mis padres, 05 (1958) 133-135.
- LORENTE, G., Difusión y confusión de la Cibernética, 03 (1956) 111-115.
- LORENTE, G., La ausencia del hombre en el movimiento de relaciones humanas, 04 (1957) 207-208.
- LORENTE, J., Comisión pontificia para el estudio de la natalidad, 14 (1967) 248-253.
- LORENTE, J., El fenómeno sociocultural de la canción moderna, 15 (1968) 251-255.
- LORENTE, R., Bélgica: 2 tesis sobre la Enseñanza, 02 (1955) 71-74.
- LORENTE, R., Punto de partida de la Moral, 01 (1954) 22-26 (3).
- LORENTE, S., Sentido de la no violencia, 15 (1968) 237-241.
- LORENTE, S., Sociedad, Iglesia, sacerdote, 18 (1971) 268-273.
- LORING, J., ¿Puede equivocarse la Biblia?, 06 (1959) 240-247.
- LORING, J., Arte sacro moderno, 03 (1956) 259-265.
- LORING, J., El cristianismo ante la libertad política, 05 (1958) 52-55.
- LORING, J., El magisterio de Pío XII, 06 (1959) 59-80.
- LORING, J., En qué sentido es Dios autor de la Biblia, 06 (1959) 164-171.
- LORING, J., ¿Escuela pública o escuela privada? Alternativa política, 25 (1978) 279-297.
- LORING, J., Germán Mártir. Las inquietudes intelectuales en nuestros Seminarios, 04 (1957) 127-129.
- LORING, J., La duquesa de Alba en Nueva York, 07 (1960) 45-46.
- LORING, J., La Estética de las Iglesias de hoy, 04 (1957) 4-10.
- LORING, J., Los problemas sociales del campo a la luz de la MM, 09 (1962) 90-97.

- LORING, J., Muertos por la justicia, 37 (1990) 83-86.
- LORING, J., Pío XII Papa de nuestro tiempo, 05 (1958) 310-314.
- LORING, S., Novela católica, 02 (1955) 17-22 (6).
- LUNA VICTORIA, R. A., La conciencia social ante las dos morales, 01 (1954) 24-29 (1).
- LUQUE, V., El dolor como situación límite, 04 (1957) 169-175.
- MALAYO, E., La justicia distributiva y el problema de la enseñanza, 07 (1960) 255-261.
- MALDONADO, G., Reino de Cristo, 05 (1958) 84-90.
- MALDONADO, G., Tentación y culpa, 07 (1960) 8-13.
- MANSILLA, A., El cristianismo ante el clima moderno de libertad, 05 (1958) 97-103.
- MANZANO, B., Más sobre el problema económico de los Colegios no oficiales en España, 07 (1960) 149-152.
- MARAÑÓN, J. M., Exámenes: Catedráticos y alumnos frente a frente, 01 (1954) 45-50 (1).
- MARAÑÓN, J. M., Los dos robos, 01 (1954) 60-63 (3).
- MARCELO MUÑOZ, L., Los estudios de la filosofía y la teología en Alemania, 09 (1962) 297-298.
- MARCOS, J. C., El error y la Iglesia verdadera, 13 (1966) 91-94.
- MARÍN, F., Cercanía de Dios, 07 (1960) 143-147.
- MARÍN, F., Conceptos bíblicos evolutivos, 09 (1962) 37-40.
- MARÍN, F., El pan de cada día, 08 (1961) 115-118.
- MARÍN, F., Eucaristía, siglo II. El monumento de Abercio, 07 (1960) 14-21.
- MARÍN, F., ¿Ha de callar la mujer?, 08 (1961) 25-31.
- MARÍN, F., Las vírgenes y el cantar nuevo, 08 (1961) 194-197.
- MARÍN, F., Matrimonio como símbolo, 12 (1965) 16-25.
- MARÍN, F., Misericordia al vivo, 08 (1961) 272-275.
- MARINA SIMO, M., Justicia en precios y beneficios, 06 (1959) 91-97.
- MÁRQUEZ PEREA, J., Liberación y alianza en la constitución dogmática "Dei Verbum", 19 (1972) 217-221.
- MÁRQUEZ, C., Reflexiones sobre el privilegio del fuero clerical, 15 (1968) 258-260.
- MARRERO, F., ¿Hay que seguir bautizando a los niños?, 17 (1970) 88-93.
- MARRERO, F., Pastoral de la muerte, 16 (1969) 88-93.
- MARTÍN, F., El ecumenismo en nuestros días. Introducción general al pensar y al quehacer ecuménico, 34 (1987) 131-139.
- MARTÍN, F., Opción por los pobres, opción de clase, 33 (1986) 205-215.
- MARTÍN BLANCO, M. D., La ética de la conquista de América, 39 (1992) 27-44.
- MARTÍN DE NICOLÁS, J., Atención a la cultura obrera, 04 (1957) 114-116.
- MARTÍN DE NICOLÁS, J., Diálogo con revolucionarios y prudentes, 03 (1956) 289-290.
- MARTÍN FRAILE, J., Creación y teología del hombre, 09 (1962) 279-284.
- MARTÍN MUÑOZ, I., El derecho de asociación y el estado español, 08 (1961) 19-24.
- MARTÍN MUÑOZ, I., En el fondo de todo pecado, 07 (1960) 168-173.
- MARTÍN MUÑOZ, I., Sobre una sentencia del Tribunal Supremo, 08 (1961) 191-193.

- MARTÍN PALMA, J., El relevo de la teología existencial, 18 (1971) 46-54.
- MARTÍN PALMA, J., Universidad sin teología, 17 (1970) 47-54.
- MARTÍN POZUELO, M., 15 libros sobre Liturgia, 10 (1963) 128-133.
- MARTÍN POZUELO, M., El uso de la lengua vulgar en la liturgia, 09 (1962) 149-152.
- MARTÍN POZUELO, M., Entronque iusnaturalista de las relaciones Iglesia-Estado y orden sobrenatural, 09 (1962) 168-173.
- MARTÍN POZUELO, M., La función del episcopado en la Iglesia, 09 (1962) 126-128.
- MARTÍN POZUELO, M., La resurrección de Cristo. Su eficiencia redentora, 09 (1962) 84-89.
- MARTÍN POZUELO, M., ¿Límite en los poderes del obispo?, 09 (1962) 5-11.
- MARTÍN POZUELO, M., Más sobre "la dulce vida", 08 (1961) 134-135.
- MARTÍN POZUELO, M., Perspectivas misioneras de actualidad, 10 (1963) 66.
- MARTÍN POZUELO, M., ¿Qué es la Iglesia?, 11 (1964) 72-74.
- MARTÍN VELASCO, J., Mito, razón y religión, 19 (1972) 251-256.
- MARTÍNEZ CORTÉS, F. J., Reflexiones sobre la XX Semana Social, 09 (1962) 53-55.
- MARTÍNEZ FAZIO, L. M., Diferencia entre la concepción cristiana y la antigua de la Historia, 05 (1958) 189-193.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J., Arte, cultura y vida cristiana, 36 (1989) 105-116.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J., El arte al servicio de la fe. Reflexiones en torno al centenario de Alonso Cano, 49 (2002) 335-354.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J., El Sacromonte de Granada. Mito y realidad, 44 (1997) 3-22.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J., Patrimonio cultural y evangelización, 42 (1995) 91-110.
- MARTÍNEZ MIRANDA, R., Los españoles ante los derechos humanos, 23 (1976) 44-50.
- MARZAL, A., Dios y el pecado en nuestra vida de hoy, 03 (1956) 84-87.
- MATAIX, A. - BARRIONUEVO, C. M., Problemas religiosos en el Japón de hoy, 04 (1957) 303-309.
- MATEOS, J., Cántico Bizantino de Pascua, 03 (1956) 158-160.
- MATILLA, V., Acción de gracias después de la Comunión, 07 (1960) 293-299.
- MATILLA, V., "Cristóbal Colón" de Claudel, 07 (1960) 284-285.
- MATILLA, V., El Concilio: escuchando al Cardenal Alfrink, 09 (1962) 214-217.
- MATILLA, V., Humanismo cristiano, 09 (1962) 303-307.
- MATILLA, V., Lo sustantivo y lo testimonial en la pobreza religiosa, 09 (1962) 34-36.
- MATILLA, V., Oración en familia, 08 (1961) 137-143.
- MATILLA, V., Recomendaciones, 08 (1961) 185-187.
- MATILLA, V., Se ha cometido un crimen: aborto de Madame Finkbine, 09 (1962) 212-213.
- MATOS, M., La catequesis de adultos como acción prioritaria, 20 (1973) 83-86.
- MAURIAC, F., El Jesús histórico, 08 (1961) 158-160.
- MAURY, I., El presente momento social, 03 (1956) 231-233.
- MAYAYO, E., Charlot, un nuevo cisma: funeral para un entierro de primera, 06 (1959) 40-41.
- MAYAYO, E., Los accionistas y la moral, 08 (1961) 251-257.

- MAYAYO, E., Norteamérica hacia la subvención de la Universidad de la Iglesia, 08 (1961) 46-47.
- MAYOR, F. - NÚÑEZ DE CASTRO, I., Nuevos conocimientos, nuevas responsabilidades, 20 (1973) 131-142.
- MAZÓN, M., El Concilio y el ateísmo, 13 (1966) 140-143.
- MAZÓN, M., El sacerdote en la sociedad, 14 (1967) 89-92.
- MAZÓN, M., Pobreza social en el Mundo, 13 (1966) 40-42.
- MAZORRA, E., El problema de nuestra Historia, 05 (1958) 208-209.
- MAZORRA, E., La Actualidad española: cartas al director, 06 (1959) 39-40.
- MAZORRA, E., Las monjas de clausura, 07 (1960) 214-217.
- MEDINA, A., Abriendo los secretos del Universo, 03 (1956) 280-285.
- MEDINA, A., Muerte térmica del Universo, 03 (1956) 22-27.
- MEDINA, F. DE BORJA, Confirma a tus hermanos, 03 (1956) 307-311.
- MEDINA, F. DE BORJA, Paranoia, Claustrofobia, 03 (1956) 127-129.
- MEDINA, F. DE BORJA, Viviendo la verdad en la caridad, 02 (1955) 53-55.
- MEDINA, J. M., ¿Tienen los ricos que hacerse pobres?, 01 (1954) 65-69 (3).
- MEDINA, J. M., Valores de un acto de fe, 01 (1954) 55-58 (1).
- MELIÁ, B., Dios y el hombre cuerpo a cuerpo, 11 (1964) 142-147.
- MELIÁ, B., Dirección espiritual y responsabilidad, 09 (1962) 219-223.
- MELIÁ, B., El presente aceptado, 10 (1963) 61-65.
- MELIÁ, B., Hombre, Iglesia y tiempo, 11 (1964) 261-265.
- MELIÁ, B., "La conversion du missionnaire", 11 (1964) 55-56.
- MELIÁ, B., Meditación litúrgica sobre la Cruz, 10 (1963) 220-226.
- MELIÁ, B., Pedagogía de una libertad nueva según los Ejercicios de S. Ignacio, 09 (1962) 139-147.
- MENDIETA, L. F., El abogado ante las causas injustas, 05 (1958) 91-96.
- MENDIETA, L. F., La Unión, la Eucaristía y el Congreso, 04 (1957) 94-97.
- MENDIETA, L. F., Vocación, Santificación y Servicio, 03 (1956) 129-130.
- MENDOZA, J., 32.000 Seglares misioneros en Indiana, 05 (1958) 228-232.
- MENDOZA, J., Escolástica y "Libros Sagrados", 03 (1956) 45-46.
- MENDOZA, J., Realidad del superhombre cristiano, 05 (1958) 4-10.
- MERTON, T., El amor puro, 07 (1960) 156-158.
- MIFSUD, T., Una mística de la acción. La implicación mutua entre ética y espiritualidad, 50 (2003) 7-23.
- MILLÁN-CHIVITE, J. L., Principios generales en torno al sindicalismo, 16 (1969) 307-314.
- MILLÁN-CHIVITE, J. L., Sociedad y cultura circundante al Vaticano I, 17 (1970) 135-140.
- MILLÁN-CHIVITE, J. L., Tensiones en la Iglesia de España, 16 (1969) 187-198.
- MOLINA, A., Superpoblación y Neomaltusianismo, 01 (1954) 37-40 (2).
- MOLINA TORRES, A., Ordenaciones anglicanas, 03 (1956) 94-101.
- MOLINA, D., Los inmigrantes y su familia, 42 (1995) 141-144.
- MONFERRER SALA, J. P., El padre Luis Sheijo en el 70 aniversario de su muerte, 46 (1999) 317-322.

- MONTERO VIVES, J., Hacia una nueva pedagogía de la fe, 20 (1973) 76-82.
- MONTERO, J., Cómo vencer la soledad, 12 (1965) 168-178.
- MONTERO, J., ¿Escucha Cristo nuestras peticiones?, 12 (1965) 288-294.
- MONTERO, J., Motivos de nuestra alegría, 10 (1963) 29-33.
- MONTERO, J., Objetividad e interpretación de la noticia, 10 (1963) 137-139.
- MONTERO, J., Sinceridad y educación, 10 (1963) 290-292.
- MONTERO, J. J., Experiencias, lenguaje, catequesis, 20 (1973) 87-92.
- MONTERO, M., Mil pesetas, 09 (1962) 49-51.
- MONTERO, M., Raíz española del ideal palestinese ignaciano, 03 (1956) 117-119.
- MONTERO, T., Valor eclesial de la confesión, 11 (1964) 275-280.
- MONTILLA, P., Anafrodisíacos, 04 (1957) 133-142.
- MOORE, L., ¿Son lícitas las operaciones en la gestación ectópica?, 04 (1957) 248-256.
- MOORE, M. A., Bautismo de urgencia, 04 (1957) 110-113.
- MOORE, M. A., La salvación de los infieles, 04 (1957) 258-263.
- MORALES, F. J., La Iglesia y el Estado en el Vaticano II. Un camino definitivo, 13 (1966) 95-100.
- MORALES, F. J., Unidad religiosa, unidad nacional, 13 (1966) 247-251.
- MORALES, J., Dificultades de la España Postconciliar, 14 (1967) 232-235.
- MORALES, J., Vejez, ¿plenitud o tragedia?, 12 (1965) 54-61.
- MORALES MATTHEY, C., Hacia un ecumenismo liberador, 31 (1984) 219-231.
- MORALES MOLERO, J., Buscando "nuestro" sitio, 10 (1963) 298-302.
- MORALES MOLERO, J., Una mujer inquieta, 09 (1962) 292-293.
- MORENO, L., Nuestro cuarteles, 06 (1959) 130-132.
- MORENO, L., Tolerantes, intransigentes y católicos, 04 (1957) 270-274.
- MORENO JIMÉNEZ, R. M., Comunicación cristiana de bienes, 07 (1960) 124-126.
- MORENO JIMÉNEZ, R. M., El partir el pan de los primeros cristianos, 09 (1962) 98-102.
- MORENO MUÑOZ, M., Implicaciones éticas, sociales y legales del proyecto "Genoma Humano", 42 (1995) 179-200.
- MORENO MUÑOZ, M., Moral autónoma y ética de la fe: conclusiones a propósito de un debate, 36 (1989) 199-214.
- MORENO PIQUERO, J. C., El problema del más allá en las antiguas religiones, 18 (1971) 67-74.
- MORENO REXACH, M., Enugu, otro paso hacia la Unidad, 12 (1965) 144-149.
- MORENO REXACH, M., ¿Holanda Test?, 12 (1965) 314-319.
- MOTAS, F., Manifestaciones de fe popular en el cante flamenco, 21 (1974) 158-167.
- MOYA, P., Grupos cristianos de base: Aproximación a los movimientos mesiánicos de liberación, 25 (1978) 33-40.
- MOYA, P., Neutralidad y apoliticismo: Sugerencias para el análisis de la función social de la Iglesia, 25 (1978) 143-148.
- MUGUIRO, I., Proselitismo en dos tiempos, 05 (1958) 111-115.
- MUÑIZ, C., El drama de la política y la soledad, 09 (1962) 293-295.

- MUÑIZ, C., El extremismo ascético y su corrección teológica, 09 (1962) 259-267.
- MUÑIZ, C., El pueblo llano y la servidumbre de la letra, 20 (1973) 313-318.
- MUÑIZ, C., El simbolismo religioso en el teatro de Buero Vallejo, 10 (1963) 92-102.
- MUÑIZ, C., Herejes de derechas y herejes de izquierdas, 07 (1960) 307-312.
- MUÑIZ, C., La educación de la libertad, 09 (1962) 51-52.
- MUÑIZ, C., La mariología de los hombres cultos, 08 (1961) 147-154.
- MUÑIZ, C., La última novela de Graham Green, 08 (1961) 200-202.
- MUÑIZ, C., Meditación sobre el toreo, 10 (1963) 134-136.
- MUÑIZ, C., Profetismo y blasfemia en León Felipe, 16 (1969) 177-186.
- MUÑIZ, C., Teatro y Religión, 07 (1960) 204-206.
- MUÑOZ, D., El Éxodo a cuatro dimensiones, 19 (1972) 191-194.
- MUÑOZ, D., Perspectivas bíblicas sobre pecado y conversión, 20 (1973) 3-8.
- MUÑOZ, I., El pasotismo y la sumisión de las masas, 29 (1982) 105-115.
- MUÑOZ, I., Las ciencias y el ateísmo. Perspectivas y balances, 25 (1978) 119-130.
- MUÑOZ, I., Los derechos humanos: confrontación y perspectivas cristianas, 28 (1981) 211-225.
- MUÑOZ, I., Nombrar a Dios en nuestra sociedad. El problema actual de la evangelización, 33 (1986) 283-296.
- MUÑOZ, I., Religiosidad popular: caminos de transformación, 22 (1975) 144-151.
- MUÑOZ, I., Vivir sin religión... Un proyecto actual de vida, 26 (1979) 147-157.
- MUÑOZ PRIEGO, A., Los católicos ante su formación religiosa, 03 (1956) 254-258.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., El rostro del pobre. Fe y cultura ante el futuro, 30 (1983) 147-157.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., Fronteras de la evangelización. Dos problemas actuales, 37 (1990) 291-304.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., La filosofía contemporánea ante el mal, 22 (1975) 259-267.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., La religión en agonía lenta: Nihilismo y religión en nuestro tiempo, 27 (1980) 281-293.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., La Vida Consagrada desde la sociedad actual, 40 (1993) 259-274.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., Religiosidad popular. Un nuevo contexto ideológico, 31 (1984) 109-120.
- NATERA, F., Pío XII y el problema de la vivienda, 04 (1957) 190-195.
- NATERA, F., Recomendaciones, 03 (1956) 189-192.
- NAVARETE, R., El pecado que no se perdona, 06 (1959) 84-90.
- NAVARETE, R., Esperanza y desesperanza de la oración de súplica, 04 (1957) 297-301.
- NAVAS, A. M., Congreso sobre el diálogo religioso, 45 (1998) 235-242.
- NAVAS, A. M., Cuando en el centro está Él: Teresa del Niño Jesús, 43 (1996) 287-298.
- NAVAS, A. M., El discernimiento en las comunidades religiosas, 35 (1988) 115-125.
- NAVAS, A. M., El fenómeno de las sectas: realidad y reto, 38 (1991) 143-153.
- NAVAS, A. M., En las fuentes del consuelo interior (I), 33 (1986) 143-151.

- NAVAS, A. M., En las fuentes del consuelo interior (II), 33 (1986) 187-195.
- NAVAS, A. M., Encarnarse para evangelizar. (Reflexiones sobre el caso de los ritos chinos), 25 (1978) 40-51.
- NAVAS, A. M., La aportación de San Ignacio de Loyola a su tiempo, 38 (1991) 179-192.
- NAVAS, A. M., La crisis decisiva en la oración personal (según un texto de San Juan de la Cruz), 25 (1978) 201-208.
- NAVAS, A. M., La figura del Papa y su influjo sobre las masas, 27 (1980) 104-112.
- NAVAS, A. M., La oración en la vida corriente en las cartas de S. Ignacio (I), 32 (1985) 107-115.
- NAVAS, A. M., La oración en la vida corriente en las cartas de S. Ignacio (II), 32 (1985) 205-214.
- NAVAS, A. M., La teología y la crisis mundial. Palabras de apertura del curso académico de teología 2002-2003, 49 (2002) 355-358.
- NAVAS, A. M., La transparencia de Dios en el mundo de S. Francisco de Asís, 29 (1982) 171-181.
- NAVAS, A. M., Martin Luther King: veinte años de añoranza, 35 (1988) 227-238.
- NAVAS, A. M., Trento: algunas lecciones de un gran concilio, 42 (1995) 259-271.
- NAVAS, A. M., Una mujer movida por el espíritu: María Ward, 31 (1984) 121-133.
- NEGUERUELA, G., Tensión entre autoridad y libertad en la Iglesia, 16 (1969) 23-31.
- NEVADO, J., El defecto de nuestra Semana Santa, 12 (1965) 134-137.
- NEVADO, J., El Espíritu ora en nosotros, 12 (1965) 212-215.
- NEVADO, J., La Iglesia, el Concilio, las misiones, 11 (1964) 213-215.
- NEVADO, J., Puente de dos direcciones, 11 (1964) 130-132.
- NEVADO, J., Servicio doméstico, 10 (1963) 40-45.
- NEWMAN, J. E., Nunca pequé contra la luz, 02 (1955) 78-80 (4).
- NOGALES ARROYO, E., Compromiso en lo político: ¿Socialismo?, 14 (1967) 274-279.
- NOGALES, E., la Iglesia ante los signos revolucionarios de nuestro tiempo, 15 (1968) 160-167.
- NOGALES, E., Para una moral de la oposición política, 17 (1970) 32-38.
- NÚÑEZ, H., Pobres según la Escritura, 12 (1965) 92-99.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., Alberto Magno y el diálogo Ciencia-Fe, 50 (2003) 407-416.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., Ateísmo o agnosticismo de Charles Darwin, 43 (1996) 251-254.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., Biología e imagen de Dios, 36 (1989) 15-26.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., Creo en la resurrección de los muertos, 16 (1969) 83-87.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., El significado de la Palabra de Dios, 14 (1967) 131-137.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., Hacia una lectura ecológica de la Biblia, 33 (1986) 105-118.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., La dinámica histórica de la verdad cristiana, 15 (1968) 139-144.
- OLIVA, F., ¿Cisma en China?, 07 (1960) 65-70.
- OLIVA, F., Japón. 22 millones de habitantes, 07 (1960) 47-48.
- OLIVA, F., Plenitud cristológica en la Encarnación, 07 (1960) 181-186.
- OLIVA, F., ¿Universitario y misionero?, 06 (1959) 205-209.

- OLIVA, F. DE P., La educación de la libertad, 05 (1958) 281-282.
- OLIVARES, E., Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre la libertad religiosa de los católicos, 26 (1979) 103-117.
- OLIVARES, E., Arte y moral, 01 (1954) 14-18 (2).
- OLIVARES, E., Asociaciones privadas en la Iglesia, 31 (1984) 307-317.
- OLIVARES, E., Cien años del "Colegio Máximo" de Cartuja (Granada), 41 (1994) 227-236.
- OLIVARES, E., El derecho a la vida antes de nacer, 01 (1954) 10-14 (1).
- OLIVARES, E., El nuevo Código de Derecho Canónico, 30 (1983) 119-132.
- OLIVARES, E., El proyecto de ley civil sobre el matrimonio y divorcio: ¿hace necesario algún tipo de divorcio civil?, 28 (1981) 69-78.
- OLIVARES, E., El proyecto de reforma del derecho canónico matrimonial, 19 (1972) 48-56.
- OLIVARES, E., Faltan cánones en el código de Derecho Canónico, 49 (2002) 61-67.
- OLIVARES, E., Finalidad del patrimonio cultural de la Iglesia, 45 (1998) 51-60.
- OLIVARES, E., Horizonte del nuevo Código de Derecho Canónico, 42 (1995) 127-136.
- OLIVARES, E., La autoridad eclesiástica competente en los concordatos, 21 (1974) 170-176.
- OLIVARES, E., La colegialidad episcopal, 12 (1965) 6-15.
- OLIVARES, E., La familia en el Código de Derecho Canónico, 42 (1995) 217-228.
- OLIVARES, E., La legislación de la Iglesia latina desde el concilio Vaticano I, 17 (1970) 172-180.
- OLIVARES, E., La libertad religiosa en la Constitución española, 25 (1978) 209-217.
- OLIVARES, E., La nueva disciplina penitencial en España, 14 (1967) 39-42.
- OLIVARES, E., La prelatra personal "Opus Dei", 34 (1987) 199-209.
- OLIVARES, E., La vida religiosa en el futuro código, 23 (1976) 111-119.
- OLIVARES, E., Las declaraciones de nulidad matrimonial, 37 (1990) 181-196.
- OLIVARES, E., Los Concordatos como ordenación de las relaciones Iglesia- Estado, 15 (1968) 366-369.
- OLIVARES, E., Moralidad de la actuación del abogado en las causas civiles del divorcio, 29 (1982) 43-50.
- OLIVARES, E., Nuevas orientaciones del derecho canónico matrimonial, 26 (1979) 60-72.
- OLIVARES, E., Proyecto de ley sobre la libertad religiosa, 14 (1967) 107-111.
- OLIVARES, E., Sexualidad y matrimonio hoy, 22 (1975) 242-245.
- OLMEDO, A. M., ¿Cómo es posible hoy el amor al prójimo?, 24 (1977) 183-191.
- OLMEDO, A. M., Evangelizar el mundo viviendo en el mundo, 22 (1975) 232-240.
- OLMEDO, A. M., ¿Quiénes son hoy los pobres?, 21 (1974) 293-295.
- OLÓRIZ DE ZÚÑIGA, P. M., Sacerdote y política en la Asamblea conjunta, 19 (1972) 17-29.
- ORÍGENES, Dios habla a través de los hombres, 07 (1960) 236-238.
- ORTA, M., Reflexiones en torno a la preevangelización, 31 (1984) 209-218.
- ORTEGA, V., La opción por la fe y por la justicia: dimensión social, 29 (1982) 251-270.

- ORTIZ, L. I., La música en nuestros templos, 03 (1956) 139-143.
- OSBORNE, E., Taizé, la colina insegura, 15 (1968) 382-386.
- OSBORNE, W. A., La reforma de la Iglesia en los Estados Unidos ¿Demasiado tarde?, 14 (1967) 301-305.
- OSORIO, J., El juego de saber lo que se piensa, 05 (1958) 177-178.
- OSORIO, J., Hijos, ¿sí o no?, 06 (1959) 276-279.
- OSORIO, J., La mujer y su órbita. Feminismo cristiano, 06 (1959) 248-255.
- OSORIO, J., Los alejados de la parroquia, 08 (1961) 131-132.
- OTERO, R., Centros de Orientación Familiar: criterios básicos en cuanto a sus objetivos y funcionamiento, 34 (1987) 309-321.
- OVIDO, D., Marx: alienación religiosa, alienación humana, 17 (1970) 259-265.
- PAJARES, E., Una parroquia en el infierno, 08 (1961) 45-46.
- PALACIOS, J. M., Aspectos psicológicos de la opción por la vida religiosa, 23 (1976) 74-86.
- PALACIOS, J. M., "La Naranja Mecánica" o la despersonalización del ser humano, 24 (1977) 141-144.
- PALENCIA, A., Matrimonio y regulación de la natalidad, 13 (1966) 50-51.
- PALENCIA, A., Sociedad internacional, 12 (1965) 200-202.
- PARIENTE, F., Cristianismo y violencia, 15 (1968) 49-53.
- PASTOR, J. A., Justicia social y defensa del pobre en el Antiguo Testamento, 13 (1966) 9-17.
- PASTOR, L., Límites de la propiedad y su problematicidad, 10 (1963) 111-117.
- PASTOR, L., Pena capital, 10 (1963) 48-50.
- PEÑA, J. M. DE LA, Carta de la virginidad, 01 (1954) 65-69 (2).
- PEREYRA, M., Catolicismo español, 13 (1966) 68-70.
- PEREYRA, M., Los laicos ocupan un puesto en el apostolado de la Iglesia, 13 (1966) 216-221.
- PEREYRA, M., No a la guerra, 14 (1967) 184-187.
- PEREYRA, M., Notas a la Ley de Prensa, 13 (1966) 240-246.
- PÉREZ, A., 14 libros para aprender a orar, 10 (1963) 280-286.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., El judaísmo intertestamentario. Actitud ante los gentiles: xenofobia, apertura, proselitismo, 31 (1984) 171-182.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., Meditación sobre la Iglesia desde el Nuevo Testamento, 34 (1987) 91-99.
- PÉREZ PEÑASCO, A., Libros para hablar con Dios, 11 (1964) 218-222.
- PÉREZ PEÑASCO, A., Trabajo del sacerdote, 18 (1971) 274-290.
- PÉREZ ROJAS, I., Consagración sacrílega. Una vieja cuestión que plantea la película francesa "Le Defroqué", 02 (1955) 33-37 (5).
- PÉREZ TAPIAS, J. A., Crítica de la religión y mesianismo profético de Erich Fromm, 44 (1997) 179-198.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., Erich Fromm y la crítica de la moral, 46 (1999) 37-56.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., ¿Por qué me clonaste? (Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado), 50 (2003) 145-160.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas, 43 (1996) 83-94.

- PÉREZ VERA, E., La protección internacional de los derechos humanos, 23 (1976) 25-31.
- PIERRE, A., La voz del Abate Pierre, 04 (1957) 238-240.
- PILÓN, J. M., Ética de la situación, 03 (1956) 287-288.
- PILÓN, J. M., ¿Prehistoria del Magnificat?, 04 (1957) 11-17.
- PINTOS, J., Crisis universitaria en España, 14 (1967) 315-318.
- PÍO XII, Vida contemplativa, 03 (1956) 238-240.
- PORRAS, M., Misericordia-Justicia (A propósito de la "Dives in misericordia"), 28 (1981) 287-295.
- PORRAS, R., La vida conyugal, don a Dios, 12 (1965) 138-143.
- POZO, C., 10 nuevas tesis luteranas, 04 (1957) 310-314.
- POZO, C., Catolicismo y Protestantismo como sistemas teológicos, 11 (1964) 148-155.
- POZO, C., Dificultades de la vida de fe, 06 (1959) 4-10.
- POZO, C., El Concilio y la unión de los cristianos, 09 (1962) 274-278.
- POZO, C., Espiritualidad trinitaria. Bases teológicas, 07 (1960) 4-7.
- POZO, C., La malicia del pecado contra la fe, 07 (1960) 242-248.
- POZO, C., Valor de la misa y estipendios, 09 (1962) 164-167.
- PRADOS, M., Diálogo con José M^o Setién, 10 (1963) 293-295.
- PRADOS, M., El fracaso en los estudios, 10 (1963) 47-48.
- PRADOS, M., Enfoques educacionales, 10 (1963) 152-156.
- PRADOS, M., Máscara y mito de la derecha, 08 (1961) 287-288.
- PRADOS, M., Necesidad de la ascética diferencial en los seminarios, 08 (1961) 132-133.
- PRADOS, M., Tristes rebeldes, 09 (1962) 103-109.
- PRADOS, M., ¡Ya está bien de juventud!, 11 (1964) 133-137.
- PREFASI, E., Condicionamientos sociales del sexo, 17 (1970) 19-25.
- PREFASI, E., Diálogo y política desde el púlpito, 15 (1968) 59-61.
- PREFASI, E., Integrisimo disonante, 15 (1968) 135-136.
- PREFASI, E., Problemática de las relaciones Iglesia y Estado (I): Iglesia y Estado: Reflexión Teológica, 15 (1968) 353-357.
- PREFASI, E., ¿Qué es ser sacerdote?, 16 (1969) 53-62.
- PRIETO, F., La oración litúrgica como realización de la persona, 12 (1965) 276-282.
- PRIETO, J., La incredulidad de los creyentes, 13 (1966) 164-166.
- PUCHE RICART, O., Las teofanías y la geomitología, 48 (2001) 235-260.
- PUJADAS, J. L., La educación sexual, 03 (1956) 169-175.
- PURÓN, C., Funcionarios, 07 (1960) 27-31.
- PURÓN, C., Volviendo a Galileo, 06 (1959) 32-37.
- QUINTANA, E., ¿Se salvan los niños que mueren sin bautismo?, 17 (1970) 94-100.
- QUITIÁN, A., Los pobres bienaventurados hoy, 21 (1974) 290-292.
- RAHNER, K., Sacerdocio y Poesía, 02 (1955) 77-80.
- RAHNER, K., Teología y magisterio, 28 (1981) 21-33 (7).

- RAMOS, A., Evangelización y liturgia, 22 (1975) 17-24.
- RAMOS, M., Comprender lo que oramos. El enigma de la Plegaria Eucarística, 30 (1983) 207-217.
- RAMOS, M., "En recuerdo mío" ¿Qué es la Misa?, 02 (1955) 41-43.
- RASTROJO, J. M., El Padrenuestro, 21 (1974) 233-247.
- RECIO, A., Letanías para ser agradecido, 08 (1961) 144-145.
- RECIO, E. M., ¿Es individualista la esperanza cristiana?, 04 (1957) 98-103.
- RECIO, E. M., El misterio trinitario en la antropología cristiana, 06 (1959) 98-105.
- RECIO, E. M., Espiritualidad más humana, menos individualista, 03 (1956) 301-305.
- RECIO, E. M., Para una mentalidad social que escasea, 06 (1959) 187-191.
- REDEL, A., Ensayo de una moral del humorismo, 05 (1958) 289-293.
- REDEL, A., ¿Somos todos responsables?, 05 (1958) 223-227.
- RENAU, J., La opción por la fe y por la justicia: dimensión educativa, 29 (1982) 295-305.
- REQUENA, I., El estructuralismo, filosofía del neocapitalismo, 20 (1973) 235-239.
- REQUENA, I., Estructura metafísica de la responsabilidad, 20 (1973) 20-24.
- REQUENA, I., La fe del hombre de hoy, 21 (1974) 144-150.
- REQUENA, I., Sugerencias para un proyecto de filosofía andaluza, 24 (1977) 55-65.
- REYES, M. - REYNES, F., Liberación y Salvación en el Deuterocanónico, 19 (1972) 195-199.
- RIAZA, F., Atención a las revistas piadosas, 07 (1960) 139-141.
- RIAZA, F., Deber de fecundidad, 07 (1960) 102-109.
- RIAZA, F., Iglesia y caridad, 08 (1961) 84-91.
- RIAZA, F., Los santos ángeles. Aspectos dogmáticos y derivaciones espirituales, 06 (1959) 234-239.
- RIAZA, F., Los santos hoy y al principio, 07 (1960) 249-254.
- RIAZA, F., Tensión teológica y tensión histórica de la fe, 07 (1960) 162-167.
- RIAZA, F. M., Dos mentalidades, 05 (1958) 210-213.
- RIAZA, F. M., L' hora d' esser felix, 04 (1957) 289-290.
- RIAZA, F. M., Meditación histórica sobre la necesidad de la Iglesia, 05 (1958) 250-255.
- RIBEIRO, I., Existencia sacerdotal, 14 (1967) 79-82.
- RINCÓN, J. A., El tema de la liberación en san Pablo, 19 (1972) 205.
- RIVEIRO, I., Un "nuevo cura" novelista, 12 (1965) 268-275.
- RIVERA, J. M., Buda y Jesús, 26 (1979) 27-34.
- ROCHA, P. R., Formas consagradas en la Misa, 01 (1954) 35-40 (3).
- RODRÍGUEZ, A., Concepción teológica del trabajo, 02 (1955) 61-65 (7).
- RODRÍGUEZ, A., La conquista del espacio, 05 (1958) 121-125.
- RODRÍGUEZ, A., Para estudiar a San Pablo, 04 (1957) 185-189.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Cómo leer la Biblia. Un nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica, 41 (1994) 219-226.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., El Evangelio del Espíritu Santo, 45 (1998) 123-138.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., El evangelizador y la tarea de anunciar, 42 (1995) 145-153.

- RODRÍGUEZ CARMONA, A., El nacimiento de una comunidad cristiana entre paganos. El testimonio de 1 Tesalonicenses, 25 (1978) 13-22.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Evangelio y evangelizar en el N. T., 22 (1975) 3-9.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Intransigencia y tolerancia en el Nuevo Testamento, 31 (1984) 183-197.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., La religión judía, hoy, 46 (1999) 191-206.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Leer a San Lucas en el Ciclo Litúrgico C, 36 (1989) 27-39.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Leer a San Marcos en el Ciclo Litúrgico B, 38 (1991) 19-30.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Leer a san Mateo en el Ciclo Litúrgico A, 37 (1990) 5-21.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Lucas, teólogo del Año Jubilar, 47 (2000) 49-62.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Predicar a San Lucas en el ciclo C, 47 (2000) 181-190.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Relecturas bíblicas y confesiones de fe, 21 (1974) 87-93.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Religiosidad de apariciones. En torno a la apocalíptica, 34 (1987) 369-375.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., ¿Se escribió el Evangelio de Mateo el año 50?, 44 (1997) 233-238.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., Sensacionalismo sobre Qumrán, 41 (1994) 135-148.
- RODRÍGUEZ DE RIVERA, J., La libertad del cristiano, 10 (1963) 269-275.
- RODRÍGUEZ IZQUIERDO, J. M., Ante el Congreso Eucarístico internacional de Sevilla. Eucaristía y Evangelización, 40 (1993) 119-128.
- RODRÍGUEZ IZQUIERDO, J. M., La celebración litúrgica en el proceso de evangelización, 42 (1995) 21-32.
- RODRÍGUEZ IZQUIERDO, J. M., Los Sacramentos, Dios y el hombre al encuentro, 11 (1964) 206-209.
- RODRÍGUEZ IZQUIERDO, J. M., Valor apologético de la vida de la Iglesia, 10 (1963) 178-187.
- RODRÍGUEZ MARADIAGA, O. A., Violencia en Latinoamérica, 49 (2002) 227-234.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R., Clase de Religión: problemática y perspectivas, 49 (2002) 211-226.
- RODRÍGUEZ MIRANDA, R., El templo, 12 (1965) 108-115.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F. J., El estructuralismo en el campo bíblico, 20 (1973) 227-234.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F. J., En torno a un libro, 07 (1960) 263-266.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F. J., Mística en la vida seglar. La costurera mística de París, 09 (1962) 203-209.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F. X., Hacia una piedad unitaria, 11 (1964) 57-66.
- RODRÍGUEZ NAVARRO, E., Prevalencia de la bondad, 09 (1962) 134-137.
- RODRÍGUEZ VÍLCHEZ, L., Bibliografía sobre evangelización, 22 (1975) 52-55.
- ROMAÑA, J. M. DE, Clericalismo-Anticlericalismo, 02 (1955) 47-49 (6).
- ROMAÑA, J. M. DE, Diálogo con las Revistas, 01 (1954) 55-63 (2).
- ROMAÑA, J. M. DE, Exigencias del Arte Sacro. A propósito de la III Biental Hispanoamericana de Arte, 03 (1956) 131-137.
- ROMAÑA, J. M. DE, Medicina personal, 02 (1955) 50-57 (6).
- ROMAÑA, J. M. DE, Notas a un documento religioso de la guerra mundial, 01 (1954) 31-36 (1).

- ROMAÑA, J. M. DE, S. U. T., 02 (1955) 51-57 (5).
- ROMAÑA, J. M. DE, Siempre el hombre, 03 (1956) 47-48.
- ROMAÑA, J. M. DE, Vocación, Vacación, 02 (1955) 45-46 (6).
- ROMERO, J. J., El futuro de la Economía mundial, 24 (1977) 285-288.
- ROMERO, J. J., El nuevo Catecismo holandés, 16 (1969) 40-48.
- ROMERO, J. J., La resurrección de Jesús en los orígenes cristianos, 18 (1971) 75-82.
- ROMERO, J. J., París, 1972: la semana de pensamiento marxista, 19 (1972) 113-124.
- ROMERO, J. J., Situación socio-económica de Andalucía y Canarias en el contexto de la crisis: una introducción, 30 (1983) 285-298.
- ROSA, G. DE, La "consecratio mundi" como obra de los laicos, 11 (1964) 159-160.
- ROVIRA, A., El Padre Couturier, 02 (1955) 47-48 (7).
- RUEDA, J. M., El escrupuloso en el confesionario, 08 (1961) 33-36.
- RUFO, J. M., 200 números de "Proyección", 48 (2001) 5-6.
- RUIZ, M., El Espíritu que habita en nuestras almas, 10 (1963) 303-309.
- RUIZ ANDREU, E., Conversación entre el público y los bancos, 04 (1957) 243-247.
- RUIZ DE ARANA, J., Así nos juzgarán, 05 (1958) 215-221.
- RUIZ DE ARANA, J., Personalidad, 04 (1957) 57-61.
- RUIZ DE ARANA, J. M., La superbia clericalis, 06 (1959) 41-42.
- RUIZ DE ARANA, J. M., Oremos en plural, 06 (1959) 211-215.
- RUIZ JURADO, M., Espiritualidad marial en el Adviento, 07 (1960) 302-305.
- RUIZ JURADO, M., Espiritualidad seglar, 08 (1961) 211-216.
- RUIZ JURADO, M., Lectura espiritual, encuentro con Dios, 09 (1962) 57-61.
- RUIZ JURADO, M., Perspectiva literaria de Dios, 07 (1960) 54-55.
- RUIZ JURADO, M., Problemas actuales del mundo cristiano, 07 (1960) 131-132.
- RUIZ JURADO, M., Reformas litúrgicas, 07 (1960) 51-53.
- RUIZ JURADO, M., Teología de abnegación para seglares, 09 (1962) 111-114.
- RUIZ JURADO, M., Un Dios, Tres Personas, ¿Contradicción?, 09 (1962) 174-180.
- RUIZ JURADO, M., Valores cristianos de la continencia, 10 (1963) 198-206.
- RUIZ MILLÁN, F., Microética en el actual contexto juvenil, 39 (1992) 143-157.
- RUIZ PÉREZ, F. J., La discusión entre J. Sobrino y J. L. Segundo sobre la cristología de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, 46 (1999) 207-220.
- RUIZ PÉREZ, F. J., Las idolatrías redivivas, 46 (1999) 305-316.
- RUL-LAN BUADES, G., Sadhana y liberación, 36 (1989) 127-142.
- SÁENZ-BADILLOS, A., Bultmann y la desmitologización, 15 (1968) 75-82.
- SÁNCHEZ BERNAL, J. J., Aproximación al problema cultural en Andalucía. I: El problema y sus raíces históricas, 29 (1982) 223-234.
- SÁNCHEZ BERNAL, J. J., Aproximación al problema cultural de Andalucía. II: rasgos, manifestaciones y tareas, 30 (1983) 57-67.
- SÁNCHEZ BERNAL, J. J., Religión y paz. Luces y sombras de una relación, 33 (1986) 265-281.

- SÁNCHEZ BERNAL, J. J., Teología política y teología de la liberación. "El Dios de los señores no es igual", 32 (1985) 251-265.
- SÁNCHEZ DEL NOZAL, A. R., Ausencia de Dios en la indiferencia juvenil, 13 (1966) 144-149.
- SÁNCHEZ DEL NOZAL, A. R., La Educación católica postconciliar, 13 (1966) 252-257.
- SÁNCHEZ DEL NOZAL, A. R., Situación de la Iglesia española a través de cuatro revistas extrajeras especializadas, 13 (1966) 312-319.
- SÁNCHEZ DEL NOZAL, A. R., Vocación sacerdotal y proyecto personal, 14 (1967) 72-78.
- SÁNCHEZ GARZÓN, A., Liberación en san Lucas, 19 (1972) 200-201.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, C., La liberación en el libro del Apocalipsis, 19 (1972) 206-210.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Adviento, tiempo fuerte para una cultura llamada débil, 40 (1993) 275-287.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Cristianismo e Islam: diálogo y encuentro: En el marco del diálogo interreligioso, 40 (1993) 129-148.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Cristianismo y cultura: cinco temas pendientes, 41 (1994) 201-218.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., De la religión a la espiritualidad (la religiosidad sin Dios), 42 (1995) 51-69.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Educación religiosa escolar y Derecho (I): Presupuestos para comprender la situación española, 37 (1990) 123-145.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Educación religiosa escolar y Derecho (II): Situación actual y prospectiva, 37 (1990) 197-222.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Educador y testigo. Identidad y misión del educador cristiano, 43 (1996) 105-118.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El Gran Despertar (I), 50 (2003) 213-233.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El Gran Despertar (II), 50 (2003) 357-373.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El Islamismo. Un "fundamentalismo" en el Islam (I), 48 (2001) 283-306.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El Islamismo. Un "fundamentalismo" en el Islam (II), 49 (2002) 5-32.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El segundo "debut" de Satanás. Toma primera, 44 (1997) 109-126.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El segundo "debut" de Satanás. Toma segunda, 44 (1997) 199-214.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., El sueño de la religión y la ensoñada nueva religiosidad, 39 (1992) 127-141.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., La competencia de lo alternativo en el mundo de la religión, 46 (1999) 3-26.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., La "revelación de los espíritus" (primera parte): Historia, 45 (1998) 139-152.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., La "revelación de los espíritus" (segunda parte): Doctrina, 45 (1998) 219-234.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., ¿Rebajas religiosas fin de milenio?: sectas y sectarios, 39 (1992) 63-79.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Religión y vida: un libro de Isidro Muñoz, 43 (1996) 61-64.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Viejo y nuevo milenarismo I, 47 (2000) 19-38.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., Viejo y nuevo milenarismo II, 47 (2000) 91-118.

- SÁNCHEZ PÉREZ, W., Contacto con Dios, 03 (1956) 63-67.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., El diálogo, 21 (1974) 297-312.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., El evangelio de la paradoja (I), 18 (1971) 308-316.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., El evangelio de la paradoja (II), 20 (1973) 46-51.
- SÁNCHEZ RIVERA, J., La nueva humanidad y la revolución, 17 (1970) 313-320.
- SÁNCHEZ RIVERA, J., Manifiesto de la nueva humanidad, 16 (1969) 256-265.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., Nostalgia de unidad, 17 (1970) 193-196.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., Psicoterapia crítica y liberación del hombre, 21 (1974) 114-121.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., Teología y psicología en la vida comunitaria, 23 (1976) 87-94.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, J., Comunidades de base en España, 18 (1971) 203-212.
- SÁNCHEZ ROMERO, G., Pobreza y siglo XX, 13 (1966) 24-27.
- SÁNCHEZ SEVILLA, J., Pablo VI, campeón de la paz en la ONU, 12 (1965) 261-267.
- SÁNCHEZ, J. J., La misión de los cristianos desde el Vaticano II, 34 (1987) 171-188.
- SÁNCHEZ, J. L., Psicoanálisis y religión, 49 (2002) 169-186.
- SÁNCHEZ-ARJONA, M. A., ¿Liturgia en formación?, 11 (1964) 301-305.
- SÁNCHEZ-BARCAIZTEGUI, M., Hable Ud., 06 (1959) 129-130.
- SANCHO SAN ROMÁN, J., Con licencia eclesiástica, 02 (1955) 48-49.
- SANGRÁN, J., Ante la multiplicidad de religiones, 05 (1958) 170-175.
- SANGRÁN, J., Defensa teológica de la Patria, 04 (1957) 88-93.
- SANTIAGO, M., Ecumenismo en Latinoamérica, 13 (1966) 297-300.
- SANTIAGO, M., Taizé. Foco de ecumenismo, 13 (1966) 60-64.
- SANTO, J. M., Alienación religiosa, 18 (1971) 249-256.
- SANTOS, J. M., Nuevos horizontes en las relaciones entre fe y compromiso político, 22 (1975) 98-108.
- SCHLÜTER, A. M., Movimientos carismáticos actuales, 21 (1974) 224-232.
- SCHLÜTER, A. M., Nuevas formas de vida comunitaria con seglares, 23 (1976) 95-102.
- SCHWAGER, R., ¿Dónde conecta hoy la escatología cristiana?, 23 (1976) 181-188.
- SCHWAGER, R., El proceso en torno a Dios, 21 (1974) 248-255.
- SCHWAGER, R., Religión y violencia, 49 (2002) 155-168.
- SEGURA, M., Algunos rasgos de la espiritualidad ignaciana y su aplicación a nuestros centro educativos, 35 (1988) 259-270.
- SEGURA, M., La 33 Congregación General de los jesuitas, 31 (1984) 17-22.
- SEGURA, M., La droga, una escalada preocupante, 36 (1989) 3-14.
- SEQUEIROS, L., Bicentenario del "Primer ensayo sobre la población" de T. R. Malthus: ¿Retorno del malthusianismo dos siglos después?, 45 (1998) 187-200.
- SEQUEIROS, L., Charles Lyell (1797-1875) y el conflicto entre la nueva geología y la religión, 44 (1997) 127-138.
- SEQUEIROS, L., Cien años de evolución litúrgica, 17 (1970) 153-160.
- SEQUEIROS, L., De la reconciliación con Dios a la absolución de los pecados, 18 (1971) 23-30.

- SEQUEIROS, L., El Diluvio Universal y la extinción de las especies biológicas, 50 (2003) 235-254.
- SEQUEIROS, L., El franciscano granadino José Torrubia (1698-1761). Entre los fósiles, el diluvio universal y los gigantes, 45 (1998) 39-50.
- SEQUEIROS, L., El Geocosmos teológico del jesuita Athansius Kircher (1601-1680), 47 (2000) 281-300.
- SEQUEIROS, L., El padre José de Acosta (1540-1600), misionero, naturalista y antropólogo en la América hispana, 47 (2000) 63-74.
- SEQUEIROS, L., "El sentido de la evolución", de George Gaylord Simpson (1949). Cincuenta años de debates entre biología, filosofía y religión, 46 (1999) 137-154.
- SEQUEIROS, L., Fe, cultura e increencia en la juventud actual, 35 (1988) 293-317.
- SEQUEIROS, L., Karl Popper (1902-1994): un siglo de "búsqueda sin término" de la verdad, 49 (2002) 33-59.
- SEQUEIROS, L., La "biología" cumple dos siglos: pervivencia de las ideas de Lamarck, 48 (2001) 121-140.
- SEQUEIROS, L., Pablo VI habla de España, 16 (19699) 266-272.
- SEQUEIROS, L., Pablo VI viaja a Extremo Oriente y Oceanía, 17 (1970) 309-312.
- SERRANO, J., El Cristo Cósmico de ayer y de hoy, 16 (1969) 299-305.
- SERRANO, J., El ecumenismo, un largo camino, 17 (1970) 161-171.
- SERRANO, J., Nietzsche: ¿Ha muerto Dios?, 17 (1970) 266-276.
- SERRANO, N. F., Cristianos y marxistas en diálogo, 18 (1971) 156-164.
- SEVILLA, A. M., Clases de Religión, 04 (1957) 294-295.
- SEVILLA, A. M., Colegios e Institutos, 04 (1957) 130-131.
- SEVILLA, A. M., Cristo muere en nosotros, 02 (1955) 13-17 (4).
- SEVILLA, A. M., Dirección espiritual, 02 (1955) 55-60 (7).
- SEVILLA, A. M., La virtud de la castidad, 03 (1956) 207-208.
- SEVILLA, A. M., Literatura y compromiso, 04 (1957) 293-294.
- SEVILLA, A. M., Para una teología del placer, 03 (1956) 164-168.
- SEVILLA, A. M., Poesía y teología, 04 (1957) 212-213.
- SEVILLA, A. M., Sugerencias a sacerdotes, 05 (1958) 49-50.
- SEVILLA, A. M., Todo se ha simplificado mucho, 04 (1957) 292-293.
- SEVILLA, A. M., Un camino para la caridad, 05 (1958) 130-132.
- SEVILLA, A. M., Un documento único: el correo de Stalingrado, 04 (1957) 125-126.
- SEVILLA, A. M., Una encuesta entre muchachos de 15 a 18 años, 03 (1956) 49-51.
- SHEEN, F. J., Enseñando a orar, 10 (1963) 316-318.
- SHEEN, F., Cómo no debe combatirse al comunismo, 02 (1955) 78-80 (5).
- SICRE, J. L., Acción y palabra en las confesiones bíblicas de fe, 21 (1974) 3-13.
- SICRE, J. L., El amor en la Sagrada Escritura, 14 (1967) 201-208.
- SICRE, J. L., El Antiguo Testamento y su proceso de formación, 32 (1985) 15-26.
- SICRE, J. L., El Antiguo Testamento y sus problemas, 30 (1983) 193-206.
- SICRE, J. L., El concilio pastoral holandés y la actitud de Roma, 17 (1970) 55-62.

- SICRE, J. L., El Sermón del Monte: la actitud cristiana ante el dinero y el prójimo, 39 (1992) 193-204.
- SICRE, J. L., El Sermón del Monte: la actitud cristiana ante la ley, 39 (1992) 3-10.
- SICRE, J. L., El Sermón del Monte: la actitud cristiana ante las obras de piedad, 39 (1992) 95-102.
- SICRE, J. L., ¿Hay verdaderos historiadores en el Antiguo Testamento?, 36 (1989) 55-67.
- SICRE, J. L., Israel ante el escándalo del mal, 22 (1975) 290-300.
- SICRE, J. L., Jesús poderoso en obras (Mt 8-9) I. El problema de los milagros, 41 (1994) 3-17.
- SICRE, J. L., Jesús poderoso en obras (Mt 8-9) II. Comentario, 41 (1994) 259-275.
- SICRE, J. L., Jesús, el profeta de Nazaret, 25 (1978) 171-181.
- SICRE, J. L., La actitud profética ante el imperialismo (I) 26 (1979) 171-180.
- SICRE, J. L., La actitud profética ante el imperialismo (II), 26 (1979) 313-323.
- SICRE, J. L., La compleja imagen del profeta, 34 (1987) 259-268.
- SICRE, J. L., La comunidad de Qumrán, 43 (1996) 299-314.
- SICRE, J. L., La denuncia profética de la idolatría, 35 (1988) 3-21.
- SICRE, J. L., La preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente (I), 28 (1981) 3-19.
- SICRE, J. L., La preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente (II), 28 (1981) 91-104.
- SICRE, J. L., La solidaridad en el Antiguo Testamento, 45 (1998) 273-284.
- SICRE, J. L., Los enemigos públicos del teólogo, 17 (1970) 120-125.
- SICRE, J. L., Los profetas y el culto, 24 (1977) 227-237.
- SICRE, J. L., Los profetas y los problemas sociales, 24 (1977) 75-85.
- SICRE, J. L., Los tres ámbitos de la moral, 15 (1968) 263-269.
- SICRE, J. L., Paro, pobreza y conversión, 35 (1988) 219-226.
- SICRE, J. L., ¿Quiénes fueron los profetas?, 16 (1969) 131-138.
- SICRE, J. L., Temas selectos de san Mateo (I): la infancia de Jesús, 38 (1991) 3-18.
- SICRE, J. L., Temas selectos de san Mateo (II): tríptico introductorio, 38 (1991) 101-110.
- SICRE, J. L., Temas selectos de san Mateo (III): el Sermón del Monte, 38 (1991) 263-274.
- SICRE, J. L., Valoraciones actuales del Antiguo Testamento, 31 (1984) 95-107.
- SILVA, A. DA, Espíritu y Vida, 04 (1957) 83-87.
- SILVA, A. DA, Problemas africanos, 02 (1955) 67-70 (7).
- SILVA, A. DA, Solución concreta a un caso concreto con premisas concretas (El concordato portugués), 04 (1957) 67-68.
- SOBRINO, J., Lo fundamental de la teología de la liberación, 32 (1985) 171-180.
- SOTO, W., Ignacio de Loyola y la mujer, 44 (1997) 299-318.
- SOTO, W., La "Ratio studiorum": la pedagogía de la Compañía de Jesús, 46 (1999) 259-276.
- SOTOMAYOR, M., Actas de mártires, Introducción, 08 (1961) 78-80.
- SOTOMAYOR, M., Andalucía no es Al-Andalus, 30 (1983) 133-145.
- SOTOMAYOR, M., Bautismo, Eucaristía y Ministerio, 30 (1983) 219-233.

- SOTOMAYOR, M., Cristianismo y culturas, 26 (1979) 181-189.
- SOTOMAYOR, M., Ecumenismo y diálogo, 13 (1966) 276-279.
- SOTOMAYOR, M., El camino de la inculturación en la evangelización de los jesuitas, 38 (1991) 219-233.
- SOTOMAYOR, M., Enculturación y aculturación en la Andalucía tardorromana, 38 (1991) 295-308.
- SOTOMAYOR, M., Evolución de la vida religiosa, 27 (1980) 209-218.
- SOTOMAYOR, M., Historia, historias y condicionamiento histórico, 40 (1994) 225-240.
- SOTOMAYOR, M., Homenaje andaluz a la mozarabía, 32 (1985) 267-274.
- SOTOMAYOR, M., Iglesia e Iglesias, 12 (1965) 34-38.
- SOTOMAYOR, M., Iglesias en comunión presididas por el obispo de Roma, 24 (1977) 115-125.
- SOTOMAYOR, M., La autoridad en la Comunidad protestante ecuménica de Taizé, 15 (1968) 31-33.
- SOTOMAYOR, M., La cultura en la Andalucía visigótica, 34 (1987) 55-67.
- SOTOMAYOR, M., Las iglesias ortodoxas se reúnen de nuevo en Rodas, 12 (1965) 62-65.
- SOTOMAYOR, M., Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propia Iglesia. Diversos grados de "colonización", 27 (1980) 263-270.
- SOTOMAYOR, M., Leyenda y realidad en los orígenes del cristianismo hispano, 36 (1989) 177-198.
- SOTOMAYOR, M., Libertad de enseñanza. Un episodio de la reacción pagana del siglo IV, 25 (1978) 183-188.
- SOTOMAYOR, M., Oficio y beneficio, 06 (1959) 134-135.
- SOTOMAYOR, M., Pablo VI y Atenágoras, 12 (1965) 298-299.
- SOTOMAYOR, M., Rumanía, un pueblo hermano en el oriente europeo, 41 (1994) 49-61.
- SOTOMAYOR, M., Sobre la ley del celibato en el clero latino. Puntualizaciones históricas, 24 (1977) 21-29.
- SOTOMAYOR, M., Sobre pueblo y jerarquía en los primeros siglos, 26 (1979) 271-279.
- SOTOMAYOR, M., Una eclesiología basada en una ofuscación histórica, 34 (1987) 277-290.
- SPICQ, C., San Pablo en España, 10 (1963) 157-160.
- SULLIVANT, R. L., Reflexiones sobre el descenso de vocaciones, 14 (1967) 56-59.
- TABORDA, F., El religioso presbítero: una cuestión disputada, 48 (2001) 249-259.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., Algunas reflexiones sobre la conversión del mundo, 13 (1966) 167-172.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., Comuni3n, 11 (1964) 318-320.
- TEISSIER, H., El Islam, marcha de los musulmanes hacia Dios, 39 (1992) 103-111.
- TEISSIER, H., ¿Qué misi3n puede tener una Iglesia en el Islam?, 40 (1993) 307-322.
- TEJERA, M., Técnica y ateísmo, 13 (1966) 156-158.
- TELLECHEA, F., Argelia: camino de una Iglesia en el Islam, 44 (1997) 67-74.
- TEVAR, G., Búsqueda de normas morales, 20 (1973) 154-161.
- TEVAR, G., Cuando la teología se convierte en mito, 25 (1978) 83-94.
- TEVAR, G., La historia del Paraíso a través de esquemas relacionales, 24 (1977) 29-37.

- TEVAR, G., Observaciones sobre la historia de Israel con vistas a una presentación del mensaje cristiano entre emigrantes, 20 (1973) 95-104.
- THEOTONIO, V., Comunitarismo eucarístico y familia religiosa, 11 (1964) 270-274.
- THEOTONIO, V., Función eclesiológica de la virginidad, 11 (1964) 166-173.
- THEOTONIO, V., Problemas morales de la guerra, 13 (1966) 48-49.
- TORNOS, A. M., "Desazón ante los sacramentos", 03 (1956) 4-9.
- TORNOS, A. M., Dios con nosotros (nuestra lucha a la luz del Salmo 46), 01 (1954) 37-41 (1).
- TORNOS, A. M., El último sacramento, 04 (1957) 31-35.
- TORNOS, A., La fe vista desde el psicoanálisis, 23 (1976) 151-154.
- TORRES, A., Diálogo en la Iglesia apostólica, 13 (1966) 268-272.
- TORRES, A., La Tierra y la Palabra, 12 (1965) 194-199.
- TORRES, C., El sermón del laico, 04 (1957) 123-124.
- TORRES, C., Le Romancier et le théologien, 04 (1957) 124-125.
- TORRES, C., Los metropolitanos a los intelectuales, 03 (1956) 227-230.
- TORRES, C., Oración de alabanza, 03 (1956) 295-300.
- TOSCANO, F., De hombre a hombre, 05 (1958) 207-208.
- TOSCANO, F., El nombramiento de obispos, 07 (1960) 225-231.
- TOSCANO, F., El reciente conflicto religioso de Puerto Rico, 08 (1961) 69-75.
- TOSCANO, F., Los hombres y el turismo, 09 (1962) 291-292.
- TOSCANO, F., Malón de Chaide, Introducción, 08 (1961) 238-240.
- TOSCANO, F., Sobre la posibilidad de la historia, 05 (1958) 116-120.
- TOSCANO, F., Universidad católica en Asunción, 09 (1962) 211-212.
- TROBAT, J., Cine, radio, televisión, 05 (1958) 143-153.
- UDÍAS, A., El Observatorio sismológico de Cartuja cumple un siglo. A propósito del I Centenario de la fundación, 48 (2001) 259-361.
- URBINA, F., La crisis se origina en los años 40, 19 (1972) 41-47.
- URBINA, F., Reflexión pastoral sobre la religiosidad popular, 22 (1975) 160-168.
- URÍBARRI, G., La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios Nicea y I Constantinopla, 50 (2003) 389-406.
- URRUTIA, J. L., El pecado de todos, 01 (1954) 19-24 (2).
- VALADIER, P., Secularización y cristianismo, 32 (1985) 195-203.
- VALDECANTOS, P. J., Problemas en el apostolado Seglar, 13 (1966) 226-231.
- VALPUESTA, J., La universidad católica, 08 (1961) 47-48.
- VALPUESTA, J., Pan de una Virgen, 08 (1961) 123-129.
- VALPUESTA, J., Reflexiones sobre mi viaje a Inglaterra (cuestiones de enseñanza), 06 (1959) 275-276.
- VANRELL, B., Concilio de Catolicidad. Domund 1962, 09 (1962) 233-235.
- VANRELL, B., Hacia una pastoral del turismo, 11 (1964) 223-226.
- VANRELL, B., La confesión en las principales corrientes de la filosofía moderna, 11 (1964) 286-287.
- VANRELL, B., Ocio, turismo y pastoral, 12 (1965) 50-53.

- VANRELL, B., Una revista internacional de experiencias apostólicas, 11 (1964) 282-284.
- VARGAS, A., El drama central de nuestro mundo, 02 (1955) 3-7 (4).
- VÁZQUEZ, P., ¿Quién eres, sacerdote?, 02 (1955) 49-51 (4).
- VÁZQUEZ, P., Infieles en el siglo XX, 02 (1955) 59-61 (6).
- VEGA ELORZA, J. A. DE LA, ¿Defendiendo o acusando a un médico?, 04 (1957) 281-287.
- VEGA ELORZA, J. A. DE LA, Un caso de secreto profesional, 01 (1954) 36-41 (3).
- VELASCO, C., El despertar de la conciencia moral y su evolución, 09 (1962) 224-228.
- VELÁZQUEZ, E., Algunos problemas en la Iglesia española del postconcilio, 22 (1975) 217-231.
- VELÁZQUEZ, E., Garaudy y el problema religioso, 21 (1974) 58-64.
- VELÁZQUEZ, E., Orígenes de las comunidades de base, 18 (1971) 195-202.
- VELÁZQUEZ, E., Profetas de la no-violencia en Europa, 19 (1972) 82-85.
- VELÁZQUEZ, E., Profetas de la no-violencia en la India, 19 (1972) 70-76.
- VELÁZQUEZ, M., La moral y el volante, 07 (1960) 92-101.
- VERA, J. M., El pecado en la pantalla, 06 (1959) 123-127.
- VERA, J., Vivir sin violencia, 19 (1972) 86-95.
- VICENTE DE LERINS, S., ¿Quién es el verdadero católico?, 04 (1957) 318-320.
- VICO PEINADO, J., Itinerario en la moral sexual, 50 (2003) 25-38.
- VIDAL, L., Educación no-violenta y pacificadora, 19 (1972) 96-103.
- VILAR, J. D., El encuentro con Dios en la Iglesia, 14 (1967) 31-36.
- VÍLCHEZ, J. - RAMOS, M., Ética de situación, 01 (1954) 41-46 (2).
- VÍLCHEZ, J., Apuntes bíblicos sobre la pobreza, 50 (2003) 375-388.
- VÍLCHEZ, J., Breves reflexiones sobre el amor en el matrimonio, 21 (1974) 313-318.
- VÍLCHEZ, J., "Con los pobres de la tierra", 32 (1985) 147-150.
- VÍLCHEZ, J., El cazador cazado o muerte de Hologernes, 46 (1999) 57-64.
- VÍLCHEZ, J., El Evangelio y Jesús en Marcos (I), 26 (1979) 91-102.
- VÍLCHEZ, J., El pecado del mundo y la doctrina sobre el pecado original, 22 (1975) 279-289.
- VÍLCHEZ, J., El sentido de la vida, 30 (1983) 49-56.
- VÍLCHEZ, J., Génesis 1-3 y el mito, 19 (1972) 257-263.
- VÍLCHEZ, J., Judit, prototipo de mujer, 45 (1998) 315-320.
- VÍLCHEZ, J., La idea de Dios Padre y la familia, 28 (1981) 193-199.
- VÍLCHEZ, J., Las acciones humanas y el reino de Dios, 24 (1977) 15-21.
- VÍLCHEZ, J., Las nuevas antropologías, 30 (1983) 235-237.
- VÍLCHEZ, J., Los dioses olvidados, 26 (1979) 158-160.
- VÍLCHEZ, J., Teilhard de Chardin en su centenario (1881-1981), 28 (1981) 267-274.
- VILLA, J., La teología de la muerte de Dios, 15 (1968) 107-113.
- VILLAPECELLÍN, A., Superación del sentimiento de culpabilidad, 02 (1955) 21-25 (5).

- VIVES, T., Presencia del cristiano en el mundo de la ciencia, 15 (1968) 40-44.
- WAUGH, E., Entrad y ved, 02 (1955) 78-80 (6).
- WUST, P., Carta de despedida a sus discípulos, 01 (1954) 78-80 (2).
- YÁÑEZ, M., La solidaridad desde Latinoamérica hoy, 50 (2003) 39-55.
- YLLÁ, L., C. G., Jung y la religión, 23 (1976) 155-158.
- YSASI, M., Noticias extraconciliares sobre regulación de natalidad, 13 (1966) 52-54.
- YUSTE, R., El Mesías Siervo, 16 (1969) 282-285.
- YUSTE, R., Hacia una cultura sin violencia, 19 (1972) 127-132.
- ZAFORAS, V., ¿Llamada sincera a la unidad? Juan XXIII y el Concilio Ecuménico, 06 (1959) 264-268.
- ZAFORAS, V., En Bélgica: Libertad de enseñanza, 06 (1959) 26-31.
- ZAFORAS, V., San Pedro en la Iglesia de hoy, 06 (1959) 17-21.
- ZAFORAS, V., Un testigo más, 04 (1957) 42-45.
- ZAMARRIEGO, T., Criterio sobre lecturas prohibidas, 04 (1957) 62-65.
- ZAMARRIEGO, T., Irlanda, 03 (1956) 69-73.
- ZARAUZ, E., El problema de la Tradición en el protestantismo de hoy, 04 (1957) 176-183.
- ZUGASTI, A., Ateísmo científico, 13 (1966) 159-163.
- ZUGASTI, A., Cosmogonías de Hoy, 12 (1965) 254-260.