

Isidorianum



**Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla**

NÚMERO 31/2 (2022)

**SEVILLA
2022**



Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Dirección de contacto postal:

Facultad de Teología de Sevilla

Avda. Cardenal Bueno Monreal 43,

Apartado de correos 1180. 41013, Sevilla (España). Tfno. +34 954 23 13 13

Correo-e: <isidorianum@sanisidoro.net>

web: <<https://www.sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum>>

EQUIPO EDITORIAL

Consejo de Redacción

Director

Álvaro Pereira Delgado (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

Secretaría

Eva Ramírez Ordóñez (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Lourdes Gavira Ruiz (ISCR San Isidoro y San Leandro. Sevilla)

Vocales

Pedro Cabello Morales (Estudio Teológico San Pelagio, Córdoba)

Francisco Castro Pérez (Centro de Estudios Teológicos San Pablo de Málaga, España)

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Italia)

Eduardo Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, España)

Aurora López Medina (Universidad de Huelva, España)

Manuel Sánchez Sánchez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Consejo Científico Asesor

Dolly Chaaya (Universidad del Espíritu Santo de Kaslik, Líbano)

Juan Manuel Granados Rojas (Pontificio Istituto Biblico, Roma, Ciudad del Vaticano)

Lourdes García Ureña (Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia)

David Orique (Providence College, Providence, RI, EE.UU.)

Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Santiago Pons Doménech (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, España)

María Cristina Ríos (Universidad del Claustro de Sor Juana, México)

Rafael Sánchez Saus (Universidad de Cádiz, España)

Ramón Valdivia Giménez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, España)

Carmen Yebra Rovira (Pontificia Universidad de Salamanca, España)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista *Isidorianum* son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de *Isidorianum* son editados bajo una licencia **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0** (texto legal). Asimismo, la revista *Isidorianum* autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



Maquetación e impresión. Imprenta Sand. Polígono PISA, C/ Brújula, 20, Mairena del Aljarafe (Sevilla, España); Tfno. +34 954 39 35 58; correo-e: <sand@imprentasand.com>.

Distribución y venta. La revista *Isidorianum* se intercambia con cualquier publicación académica sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. La aportación económica por la revista impresa es de 20 € (2 fascículos al año), desde Europa; y de 45 \$ US, desde fuera de Europa. El precio por un solo fascículo es de 10 €, desde Europa; y de 25 \$ US, desde fuera de Europa. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID>

Depósito Legal. SE-16-1968

Título clave. Isidorianum. Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Título abreviado. Isidorianum

Identidad. La revista *Isidorianum* honra con su nombre a san Isidoro de Sevilla, sabio polígrafo que supo transmitir gran parte del saber antiguo a la posteridad. San Isidoro fue considerado el último Padre de la Iglesia Latina, designado *Doctor Egregius* en el contexto del VIII Concilio de Toledo, y reconocido como patrono de la Archidiócesis Hispalense.

La revista *Isidorianum* inició su andadura en 1967, con la intención de desarrollar las propuestas del Concilio Vaticano II. Por aquel entonces era publicada por el Instituto de Pastoral del Arzobispado de Sevilla. Según la propuesta fundacional, la revista tenía como objetivo “ir abriendo camino en las diversas disciplinas que forman el acervo cultural de la Iglesia” para seguir la “tarea de reconstruir un pensar religioso adecuado a nuestro tiempo”. Sin embargo, *Isidorianum* solo pudo ver la luz en su primer número (nº 0). Nuestra publicación académica fue refundada en 1992, año desde el cual se ha publicado ininterrumpidamente. Actualmente lanza una tirada de 400 ejemplares y posee intercambios con 350 revistas de ámbito nacional e internacional.

Cobertura temática. Teología, Filosofía e Historia de la Iglesia; también Humanidades, siempre que las investigaciones guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Números publicados. 61 (1992-2022).

Frecuencia de publicación. Periodicidad semestral (julio-diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse con una *editorial* o un *documento conmemorativo* por razones institucionales. Siempre deberá poseer *artículos* de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. Los estudios podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras. La revista también podrá publicar *notas*, artículos específicos de no más de 7.500 palabras, *conferencias* inéditas y *boletines bibliográficos*. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con *recensiones* de no más de 2.000 palabras.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no formen parte del claustro de profesores de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético de la revista. La revista *Isidorianum* publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurrir en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará, en cuanto sea posible, por evitar el plagio, a través de la herramienta Turnitin (iThenticate). Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. *Isidorianum* se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del *Committee on Publication Ethics* (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

NÚMERO 31/2 (2022)

Sevilla (España) agosto-diciembre 2022

ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • <https://doi.org/10.46543/ISID.2231.1051>

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras..... 11-40

Do we have to cross the Rubicon? Philosophy and Theology: New Frontiers

EMMANUEL FALQUE (ORCID 0000-0002-1239-7100)

Fides quaerens intellectum: Un desafío siempre contemporáneo 41-66

Fides quaerens intellectum: An Ongoing Contemporary Challenge

MONS. ALFONSO CARRASCO ROUCO

El papel de la teología en la sociedad contemporánea..... 67-90

The Role of Theology in Contemporary Society

ARMAND PUIG I TÀRRECH (ORCID 0000-0003-1288-1055)

The Most Demanding Moral Capacity:

Could Evolution Provide Any Base? 91-126

La capacidad moral más exigente:

¿Podría la evolución proporcionar alguna base?

TERESA BEJARANO (ORCID 0000-0002-0037-549X)

La "relativité" du christianisme comme unique religion du salut..... 127-158

La "relatividad" del cristianismo como única religión de salvación

The "Relativity" of Christianity as the Only Religion of Salvation

AUGUSTIN KALAMBA MUPOYI (ORCID 0000-0002-2053-614X)

El Concilio III de Toledo: Aspectos litúrgicos 159-182

The Third Council of Toledo: Liturgical Aspects

JUAN MANUEL SIERRA LÓPEZ

*Un documento pontificio de Gregorio IX, de 1227, para la
protección de la Orden de Predicadores en el Archivo General del*

Arzobispado de Sevilla..... 183-215

A Pontifical Document of Gregory IX (1227) for the Protection of the

Order of Preachers in the General Archive of the Archbishopric of Seville

M^a ISABEL GONZÁLEZ FERRÍN (ORCID 0000-0003-0278-1026)

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

JUAN JOSÉ AYÁN CALVO – MANUEL ARÓZTEGI ESNAOLA –
PATRICIO DE NAVASCUÉS BENLLOCH – ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.),
Ireneo de Lyon, Contra las herejías I. Introducción, edición crítica 219-221
Antonio Bueno Ávila (ORCID 0000-0003-0329-6997)

LUIS GRANADOS – IGNACIO DE RIBERA (eds.),
¿Qué bien común? La comunidad en acción 222-224
Fernando Chica Arellano (ORCID 0000-0001-8413-589)

NORMAS DE PUBLICACIÓN 225-229

**ARTÍCULOS /
ARTICLES**

¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras

Do we have to cross the Rubicon? Philosophy and Theology: New Frontiers

Emmanuel Falque¹

Institut Catholique de Paris

Paris, Francia

efalque@orange.fr

 ORCID 0000-0002-1239-7100

Resumen: La filosofía, y en particular la fenomenología, se encuentra hoy en Francia en una situación cuanto menos paradójica en su relación con la teología. Mientras unos acusan a los fenomenólogos de un supuesto giro teológico y otros se defienden de él como si cualquier teologización mancillase su integridad, nadie intenta deliberadamente el pasaje de una a otra, haciéndose cargo de las dos disciplinas como tales. Al atreverse a “cruzar el Rubicón”, con la convicción de que “cuanto más se teologiza, mejor se filosofa”, este artículo trata de acabar con la posición demasiado frecuente de desconfianza y ofrece un “billete de vuelta” de la teología a la fenomenología. Lejos de las filosofías del “umbral” o del “salto”, aquí se reclama un verdadero encuentro de disciplinas, con la seguridad de que se distinguirán mejor si aceptan ser más asumidas. *Alea jacta es*: “la suerte está echada”, con atrevimiento y tal vez temeridad, pero sabiendo que nadie piensa si no se arriesga.

Abstract: Nowadays, philosophy, and more particularly phenomenology, seems to find itself at odds with theology, especially in France. While certain voices accuse phenomenologists of an alleged theological turn and they protest this criticism as if any form of theologizing would affect their intellectual integrity, no one tries to make a fluid transition from one discipline to the other, that is, to consider both as different but complementary. By daring to “cross the Rubicon”, this article tries to put an end to the frequent position of mistrust and offers a “return ticket” from theology to phenomenology and vice versa, in the conviction that “the more one theologizes, the better one philosophizes”. Far from philosophies of the “threshold” or the “leap”, this paper argues in favor of a true meeting of disciplines, sure that they will enforce their differences if they both acknowledge that the best way to enrich their own fields is to accept the intellectual relevance of the other. *Alea jacta est*: “the die is cast”, persuaded that thinking demands taking risks.

Palabras claves: giro teológico, fenomenología francesa, cuerpo, finitud, decisión.

Keywords: theological turn, French phenomenology, body, finiteness, decision.

Con la pregunta de Leibniz se abre sin duda la era de la monadología, pero también una nueva forma de concebir la aventura, incluso de franquear las fronteras: “¿por qué César decidió cruzar el Rubicón en lugar de detenerse allí, y por qué ganó la jornada de Farsalia en lugar de perderla?”.² Al atravesar el río —o más bien el pequeño río (*flumen*) que separa Emilia Romaña de la Galia Cisalpina—, César cambiará, de hecho, la faz de la tierra, aunque el riesgo asumido fuera grande. *Alea jacta est* (la suerte está echada) se dice que exclamó el futuro emperador; no se trata, de esta manera, de imitarlo ni de seguir sus pasos, sino de admitir que no se puede avanzar sin exponerse, ya que “pensar es decidir” (Heidegger).

Será necesario entonces reconocerlo, al menos en lo que respecta al campo (¿de batalla?) que separa la filosofía y la teología en Francia. Bajo los golpes de la hermenéutica y de la fenomenología, las fronteras entre las disciplinas ya se han mudado, y es básico levantar acta de ello para no continuar engañándonos. Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, por un lado (hermenéutica); Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Louis

¹ Se encontrará aquí una síntesis, o mejor un “pasaje”, de nuestra obra: *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Pairs, Lessius, 2013. Traducción española: *Pasar el Rubicón, Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017. Me permito referir al lector directamente a él, no teniendo el presente ensayo otro propósito que el de introducirlo y, en ningún caso, reemplazarlo. *Nota del editor:* este artículo tuvo su origen en una conferencia impartida en la Jornada de Filosofía celebrada en la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla el 18 de febrero de 2022. A pesar de que el prof. Falque ya posee en español la obra que acaba de ser citada, hemos creído oportuno publicar este artículo por el esfuerzo de síntesis y aclaración que realiza el autor en él, y que permitirá al lector introducirse en el pensamiento de este filósofo tan relevante en el panorama fenomenológico actual. La traducción ha sido realizada por el prof. Manuel Palma Ramírez.

² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique* (1686), Paris, G.-F., 2001, § 13, p. 220.

Chrétien, Jean-Luc Marion o Jean-Yves Lacoste, por el otro (fenomenología), señalan diversas etapas respectivas, incluso progresivas, por las cuales las fronteras ya no se erigen en barreras, ni las disputas en justas de oratoria. Que haya o no un “giro teológico en la fenomenología francesa” (D. Janicaud), no se puede discutir: una contribución real de la fenomenología a la teología se ha desplegado ampliamente desde la publicación de *Totalidad e infinito* (1961), de manera que los propios teólogos hoy se benefician al referirse al giro teológico. Mejor, lo dicho *ad intra* en el cuestionamiento del judaísmo (Lévinas) o del cristianismo (Marion, Lacoste, Henry, Chrétien, etc.), se formula ahora también *ad extra*, fuera de cualquier esfera confesional; como si lo “religioso”, e incluso el mismo contenido teológico como tal, no pudiera dejar indiferentes a quienes hacen profesión de no adherirse a él: Nietzsche y la resurrección (D. Franck), la negación y teología negativa (J. Derrida), el arte contemporáneo y la crucifixión (G. Deleuze), deconstrucción y cristianismo (J.-L. Nancy), el universalismo y San Pablo (A. Badiou), etc.

Queda no obstante una pregunta, y no sin importancia. Si la contribución de la fenomenología a la teología ciertamente ha dado sus frutos, de modo que: decir a Dios (Lévinas), la relación con la escritura (Ricœur), la Encarnación (Henry), la Eucaristía (Marion), la oración (Chrétien) o la liturgia (Lacoste) hubieran encontrado en la línea de lo “descriptivo” algo para renovar una interpretación previamente expositiva, la fenomenología misma no ha cuestionado, o ha cuestionado poco, las transformaciones que la teología le impondría a su vez. Todo sucede como si la “fenomenologización de la teología” no hubiera ido acompañada al mismo tiempo de una “teologización de la fenomenología”. Dejémoslo claro. No se trata de exigir una cripto-teología dentro de la filosofía, y menos aún de confundir las disciplinas por querer juntarlas demasiado. Más bien, debería pensarse en un “billete de vuelta” de uno a otro, pero esta vez en una vía de doble sentido: de la fenomenología a la teología, por supuesto, pero también de la teología a la fenomenología. La consideración del Cristo “carnal” y “corporal” en Tertuliano, por ejemplo, bien podría imponer un retorno a la hipertrofia de la carne o de la “experiencia vivida del cuerpo” en

la fenomenología (*Las bodas del cordero*), la consideración desde la resurrección para identificar la apuesta real de la horizontalidad de nuestra existencia (*Metamorfosis de la finitud*), o incluso la hipótesis de un *pathos* divino intratrinitario que transforma el sentido unilateral del sufrimiento (*Pasar Getsemaní*). Si la fenomenología lleva algún tiempo practicando un “viaje de ida” —de la fenomenología a la teología, por supuesto—; *una golondrina no hace primavera*, aquí tomaremos un “billete de ida y vuelta”: esta vez de la teología a la fenomenología. Al pensar “en sentido único”, incluso por interés por lo que descubre, el filósofo corre el riesgo de no dejarse transformar por lo que acaba de encontrar. Por lo tanto, deberíamos practicar aquí el doble trayecto, aún a riesgo de perdernos o de no haber viajado nunca.

Pathēi mathos — o “el aprendizaje de sí a través del sufrimiento”: tal es la gran lección de Esquilo, y el significado de la gran travesía o del “paso”, en el doble sentido aquí de “sufrir” y también de “pasar”. En el acto de interpretar (hermenéutica), como también de decidir (creencia y fe) y de pasar (filosofía y teología), constantemente se jugará, por tanto, este “ir y venir” o esta *Iliada* nunca sin una *Odisea*, de modo que no nos conformaremos con cruzar sin volver modificados por lo que hemos visitado.

1. LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA

1.1. ¿Hacia qué hermenéutica?

“La Escritura crece con quienes la leen” (*Scriptura cum legentibus crescit*).³ La frase memorable de Gregorio Magno no indica primero, ni solo, que crecí con las Escrituras, o que soy su destinatario principal. Por el contrario, y según una inversión por lo menos sorprendente, son las Escrituras las que aumentan a fuerza de mi propia lectura; el texto vivo con mi vida, en lugar de que únicamente yo me alimente de la suya: “la Biblia es un ser vivo que vemos desarrollarse ante nuestros ojos”, debemos decir junto a Paul Claudel.⁴ Si hay así una sucesión hermenéutica

³ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel* (I) (SChr 326), Paris, Cerf, 1985, I, VII, 10, p. 251.

⁴ Paul CLAUDEL, *J'aime la Bible*, Paris, Fayard, 1955, 47.

—ciertamente en la teología (a través de los significados de la Escritura) pero también en la filosofía (a través de la interpretación)—, esto, en nuestra opinión, se jugará menos en el texto que en el cuerpo, en el yo que en el mundo. “¿Es fundamental la hermenéutica?”. La pregunta aquí tomará el relevo del célebre interrogante de Emmanuel Lévinas: “¿Es fundamental la ontología?”.⁵ Por un lado, la fenomenología (Husserl y Heidegger en particular) jugará el juego de la “vía corta”, es decir, el de la “ontología de la comprensión”, o de la experiencia del sujeto intencional, en cuanto es proyectada y transformada en el propio texto. Por otro lado, la hermenéutica (Hans-Georg Gadamer ciertamente, pero aún más Paul Ricoeur), se referirá explícitamente a la “larga vía”, es decir a los análisis del lenguaje, a la historia y al desvío a través de diversas mediaciones, de modo que el sujeto humano nunca es aprehendido directamente, sino siempre mediado por las “obras de la cultura”. Tal es el debate que hoy debe reexaminarse, al tiempo que debe ser repensada la decisión de Paul Ricoeur, seguida de toda la teología hermenéutica: “sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la larga vía iniciada por los análisis del lenguaje”.⁶

Seamos claros en esto. No hay duda, huelga decirlo, antes de nada, del inmenso mérito de la hermenéutica de Ricoeur y, en particular, su ilimitada fecundidad para la teología. Únicamente cuestionaremos, pero al mismo tiempo de manera decisiva, su anclaje en la sola textualidad, más que en la corporeidad; en el “libro de la Escritura” (*liber Scripturae*), más que en el “libro del mundo” (*liber mundi*). Sin reducir la inspiración a una confesión, debemos reconocer que ninguna existencia puede decirse sin una experiencia, y que nada de la filosofía, en particular cuando admite su deuda espiritual, podría deshacerse tan fácilmente de su herencia tradicional. El protestantismo de Paul Ricoeur enraíza su acto de interpretar en la *sola Scriptura*, que por supuesto corresponde tanto a su tradición como a su confesión. Asimismo, el judaísmo de Emmanuel Lévinas encuentra refugio en el “cuerpo de la letra”, la Torá firmando el acto

⁵ Emmanuel LÉVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?” (1951), en *Entre nous*, Paris, Biblio-Essais, 1993, 16-17.

⁶ Cf. Paul RICOEUR, “Existence et herméneutique” (1965), en *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 14-15.

de “contracción del infinito en la Escritura”, o “la morada precaria de Dios en las letras”.⁷ Lo que hay de “confesional” aquí en la hermenéutica (hermenéutica protestante del sentido del texto y hermenéutica judía del cuerpo de la letra) no desmerece en nada su carácter conceptual y menos aún su vocación universal. Queda la pregunta, y el objetivo, que no podemos dejar de cuestionar. Si la hermenéutica de Ricœur está enraizada en el protestantismo (el significado del texto), y la hermenéutica levinasiana en el judaísmo (el cuerpo de la letra) —algo que no podemos reprochar, de acuerdo con un ecumenismo necesario y bueno— ¿sería entonces posible una hermenéutica propiamente católica? En otras palabras, al “sentido del texto” y al “cuerpo de la letra”, ¿no es apropiado también desplegar el programa de una hermenéutica, que llamaré “católica”, del “cuerpo y la voz”, de modo que la mesa de la Escritura está también siempre ligada a la mesa de la Eucaristía: “los cristianos se alimentan de la Palabra de Dios en las dos mesas de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía”.⁸

1.2. Hermenéutica y sentidos de la Escritura

En torno a los cuatro sentidos de la Escritura, atendemos en efecto al despliegue de la hermenéutica, para hoy y para mañana: “la letra enseña «lo que ha sucedido» —subraya el dominico Agustín de Dacia, heredero de Orígenes y contemporáneo de Tomás de Aquino—; la alegoría, «lo que tienes que creer»; el sentido moral (tropológico), «lo que tienes que hacer»; el sentido anagógico, aquello «a lo que tienes que tender»”.⁹ Es bien sabido por muchos. El advenimiento de la exégesis histórico-crítica en Francia, a partir del Concilio Vaticano II y hasta la década de 1970, permitió una verdadera renovación de la lectura de los textos, para la lectura de la Biblia ciertamente, pero también para la teología, incluso la filosofía. Lo que aquí

⁷ Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, respectivamente p. 7 y p. 149.

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros* (*Presbyterorum ordinis*, n° 18).

⁹ AUGUSTIN DE DACIE (vers 1260). Fórmula citada y traducida por Paul BEAUCHAMP, “Sens de l'Écriture”, en Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1988, 1087.

enseña la “letra” del texto, ya que se trata de referirse al primer significado de la Escritura, equivale menos a ceñirse a su literalidad (lo que dice el texto), sino a su historicidad (a lo que se refiere el texto). El método histórico-crítico, como primer sentido de la Escritura, alude precisamente a “lo que tuvo lugar” (*littera gesta docet*), aunque en la consideración del contexto, del referente, de las tradiciones en las que se escribió, de la verdadera historia a la que alude... Tantos procesos exegéticos que finalmente hicieron posible entender el Génesis como un “mito”; los relatos históricos, como un compuesto de diferentes tradiciones (yahvista, eloísta y sacerdotales); y las cartas de Pablo, como una agregación a veces de varios autores o simplemente de un autor distinto (la epístola a los Hebreos, por ejemplo). Paradójicamente, el método histórico-crítico no se refiere a la letra del texto —tal como está escrito—, sino más bien a su literalidad en la historia y al referente en el que fue compuesto.

Una especie de agotamiento del método histórico-crítico —como probablemente también se manifiesta hoy en la hermenéutica textual— llevó a aguardar y a esperar un relevo, en particular en la teología católica, que la hermenéutica protestante, paradójicamente, logró proporcionar. Con *La función hermenéutica del distanciamiento* (1975), Paul Ricœur propuso finalmente, o de nuevo esta vez, un tipo de interpretación donde “toda referencia a la realidad puede ser abolida”. Una triple reducción o *epochê* permitió operar una “emancipación de quien escribe el texto (el autor)”, “una emancipación de quien recibe el texto (el lector)”, y una “emancipación de aquello a lo que remite el texto (el referente)”.¹⁰ El avance aquí es inmenso, y a la hermenéutica teológica le corresponde todo el mérito de haber sacado también las consecuencias. El “mundo del texto” procura al texto su autonomía, que constituye su “unidad de sentido” válida por sí misma, cualesquiera que sean las circunstancias en las que se redactó el mensaje y la intención a la que se destinó.¹¹ La pastoral, en particular en Francia, podrá sacar de ella todo el sentido, aunque con las consabidas múltiples

¹⁰ Paul RICŒUR, “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), en *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil 1986 (Points Essais, 1998), 124-125 : “Le rapport de la parole à l’Écriture”.

¹¹ *Ibid.*, 125-129 : “le monde du texte”.

derivas motivadas por las incesantes proyecciones de sí mismo en el texto, contra las que siempre luchó el propio Paul Ricoeur. Al fin se hacía posible leer, o releer, la Biblia por sí misma, dejar de creer o querer ser “experto” para entenderla, y reconocer que este mensaje me fue dirigido primero en su unidad, y no siempre como derivado de una historia que, después de todo, lo hace estallar. El texto es un “mundo en sí mismo”, y no se requiere ningún conocimiento externo, excepto mi buena voluntad para leerlo, incluso para comprenderlo, o para comprenderme a mí mismo (*Verstehen*) en él.

No obstante, aquí radica el error, no ayer cuando la hermenéutica vino a renovarlo todo (en la década de 1980), sino hoy cuando hemos agotado un poco sus posibilidades (en la década de 2000). La “proposición del mundo” que abre el texto, subraya Ricoeur, apunta ante todo hacia “la apropiación (*Aneignung*) o la aplicación (*Anwendung*) del texto a la situación actual del lector”; es decir, su capacidad de “comprenderse frente al texto” o “exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto”.¹² Si el texto es un “mundo en sí mismo”, yo no soy sino su principal destinatario: “el texto es la mediación por la que *nos entendemos a nosotros mismos*”.¹³ Se trata aquí, con la hermenéutica de Paul Ricoeur, de reconocer y ver en el texto “lo que tienes que hacer” (*quid agas*), que designa en sentido estricto el “sentido moral” o “tropológico”. Toda lectura tiene como objetivo “la transformación de uno mismo a través del texto”, de modo que de él se extraerán muchas derivaciones y prácticas pastorales, como si una carta de Pablo, a los Efesios por ejemplo, me fuera dirigida directamente a mí. Paradójicamente, la mediación del texto en su lengua y en su cultura, tan importante para Paul Ricoeur, en ocasiones se olvidó, en favor de la sola apropiación y modificación de uno mismo por el texto.

Hoy se hace necesaria entonces una “fenomenalidad del texto”, a modo de remedio frente a “la historicidad del texto” (sentido literal) y a la “hermenéutica del texto” (sentido troplógico). Atentos no solo a “lo que ha sucedido” (sentido literal), o a “lo que tienes que hacer” (sentido moral), esta vez

¹² *Ibid.*, 129-131 : “Se comprendre devant l’œuvre”.

¹³ *Ibid.*, 129.

apuntaremos a “lo que tienes que creer” (*quid credas*, que significa “alegórico”) y “aquello por lo que debes esforzarte” (*quo tendas*, que significa “anagógico”). En lugar de estar en el texto, nos perderemos en él. Y más que “entenderse delante de él”, seremos tomados por él y nos comprenderemos en él, incorporándome al Cuerpo de la Biblia en la liturgia de la Palabra como me incorporo al cuerpo del Resucitado y de la Iglesia en la liturgia eucarística: “no es correcto decir que cuestionamos la Escritura”, subraya maravillosamente Paul Claudel. “Sería más exacto reconocer que *es la Escritura la que nos cuestiona* [...]. La Biblia es un drama, pero un drama que no diré que vivimos, sino que *es él quien nos vive*, como a sus anteriores actores los vivió”.¹⁴ La fenomenalidad del texto se centrará menos en mis experiencias como destinatario que en las *experiencias internas del texto mismo*, como su único propietario. Al igual que Madame Bovary en Flaubert o Julien Sorel en Stendhal, la intersubjetividad también se juega ante todo en el juego de los personajes entre ellos, del cual yo no soy el principal destinatario, si no para perderme a mí mismo o por lo menos no encontrarme. “Tened en vosotros los sentimientos de Cristo Jesús”, proclama el himno a los Filipenses (Fil 2,5), y no al revés. No es él quien se comprende *en mí*, como si mi interpretación pudiera contenerlo, sino yo quien me comprendo en él —“dejándome leer con autoridad por las Sagradas Escrituras”—, usando aquí la expresión de Jean-Louis Chrétien.¹⁵

En definitiva, y lo habremos entendido, el texto encierra un “mundo” como claramente enfatizó Paul Ricœur, al tiempo que lo orienta hacia la apropiación, pero también en esto que dice algo sobre el mundo que lo precede y se incorpora a él. La hermenéutica entendida, bien como “significado del texto” (Ricœur), o bien como “cuerpo de la letra” (Lévinas), de hecho, honra ante todo un texto o una escritura, pero no el mundo o la creación como tal. Sin embargo, esta es probablemente la originalidad del objetivo “católico”, y ya no “protestante” o “judío”, de la hermenéutica. El primero que se dio —subraya

¹⁴ CLAUDEL, *J’aime la Bible*, 48 (subrayado nuestro).

¹⁵ Jean-Louis CHRÉTIEN, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008, cap. II, 17-36 : “Se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures”.

Buenaventura comentando el *Cántico de las criaturas* seguido en ello por Tomás de Aquino con las cinco vías cosmológicas— fue el “libro del mundo” (*liber mundi*), y por lo tanto bastaba descifrarlo para ver a Dios presente. Únicamente porque, a través del pecado, “este libro (*iste liber*), es decir, el mundo (*scilicet mundus*), estaba como muerto y borrado, otro libro (*alius liber*) —el libro de las Escrituras (*liber Scripturae*)— fue necesario, mediante el cual el hombre fue iluminado para interpretar las metáforas de las cosas”.¹⁶ El texto no viene antes, sino después, y esta es probablemente la gran originalidad de una hermenéutica llamada “católica”. Dejando de centrarse en la mediación del texto y sus estructuras, en la forma de examinar el dedo que apunta a la luna sin ver nunca la luna misma, la “fenomenalidad del texto” lleva a una verdadera *inter-corporalidad intencional* del lector y actores del propio texto, de modo que es Cristo, a quien encuentro en él (sentido alegórico), o la unión con Dios mismo (sentido anagógico), y no o no solo es una historia que me vengán a contar (sentido literal) o una interpretación destinada a mí (sentido moral o tropológico). Esto nos dará los medios para volver a encontrarnos con él, o más bien para que se presente. La hermenéutica católica del “cuerpo y la voz” (nuestra propia perspectiva) seguirá aquí, en la medida de lo posible, la hermenéutica protestante del “sentido del texto” (Ricœur) y la hermenéutica judía del “cuerpo de la letra” (Lévinas).

1.3. Cuerpo y voz

La “voz” es única, en el sentido de que requiere un cuerpo, incluso aunque esté oculto, nunca ausente o suprimido. Podemos, e incluso debemos a veces, leer un texto en el olvido de su autor, así como celebrar una palabra en conmemoración de un actor. La llamada hermenéutica “católica”, sin embargo, no es ni la de la lectura (objetivo protestante) ni la de la escucha (propósito judío). Celebra y espera más la visibilidad que la invisibilidad, el cuerpo más que la palabra: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: «Muéstranos al Padre?»” (Jn 14,9).

¹⁶ BONAVENTURE, *Les six jours de la création (Hexaemeron)*, Paris, Desclée, 1991, XIII, 12 (V, 390), 307-308.

Entonces, ¿cómo podemos ver a Aquel que ya no vemos, y escuchar a Aquel que ya no oímos, al menos más de la misma manera que los discípulos que fueron sus contemporáneos? Aquí tiene lugar la fórmula de Hugo de San Víctor, una especie de *leitmotiv* de una hermenéutica del cuerpo y de la voz llamada “católica”: *hic intelligenda est vox Verbi quod ibi caro Dei* (“la voz del Verbo hay que comprenderla ahora, como entonces se comprendía la carne de Dios”).¹⁷

Entendamos bien. No se trata de “escuchar voces o su voz”, ni de escuchar la Palabra con nuestros “oídos de carne”, aunque Francisco de Asís lo habría mencionado para insistir en la conversión de nuestra corporeidad. La analogía cuenta aquí, más que la repercusión del sonido: “y ahora, cada día, este mismo Verbo viene él mismo a nosotros bajo el recubrimiento de una *voz humana* —precisa el Victorino—. Es diferente, por supuesto, la forma en que se da a conocer a los hombres, según lo haga *por su carne o por la voz humana*”.¹⁸ La hermenéutica de la voz impone reconocer que hay en lo vocal una ausencia hecha presencia de una extraña intensidad, y cuyo modo de telefonar (o de escuchar a distancia) nos hace comprender hoy su originalidad. Al final de un hilo más que nunca virtualizado, resuena la “voz” de mi Amado. Es él, soy yo. Nadie necesita hablar entre sí para reconocerse. El otro siempre está ya ahí en el timbre del sonido transferido, y su aliento o su vibración bastan para identificarlo. Hay una “singularidad de la voz” que ningún otro fenómeno puede igualar, de modo que el mismo Dios hace un uso ejemplar de la voz, incluso en la Biblia, para expresarse hoy: “todo el que es de la verdad escucha mi voz” (*akouei mou tês phone*), responde Jesús en el tribunal ante Pilato (Jn 18,37); y llamaremos “buen pastor” al que abre la puerta a las ovejas que “escuchan su voz” (*tês phônēs autou akouei*), en cuanto “conocen su voz” (*oti oidasin tēn phonēn autou*: Jn 10,3-4).

Presente en su *cuerpo* sobre la mesa eucarística, Dios está por tanto presente también con su voz en la mesa de la Sagrada Escritura. La palabra ya no es sólo “texto” (Ricoeur) ni “huella”

¹⁷ HUGUES DE SAINT-VICTOR, “La parole de Dieu”, en *Six opuscules spirituels* (SChr 155), Paris, Cerf, 1969, I, 2, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*

(Lévinas), sino también pro-ferición, incluso voci-feración, de un “esto es mi Cuerpo” que ha venido en el pan para darse, y en su palabra para vibrar. Ya no vemos su cuerpo de carne, como los discípulos de antaño, ahora escuchamos su voz, lo reconocemos por su manera más que por su materia, por su tono más que por su visibilidad. Mejor, *se sostiene por su voz* escondida en su carne, no ausente —ya que nunca habrá una voz sin cuerpo—, aunque siempre presente. Donde el cuerpo permanece oculto “bajo el velo de la naturaleza” en su encarnación y “bajo las especies del pan y del vino” en la Eucaristía, según palabras de Pascal en su carta a Charlotte Roanez (1656), su voz resuena para nosotros en el fondo de este cuerpo totalmente presente y sin embargo oculto, de modo que somos esta vez los destinatarios no sólo de un texto articulado, sino de un modo de ser de Dios a través de su cuerpo expresado: “*no es por mí (ou di’eme)*”, por quien esta voz (*phône*) ha sido escuchada, especifica Cristo en la hora de su glorificación, sino “*por vosotros (alla di’ymas)*” (Jn 12,30).

Lejos de quedar retenida en las trampas del lenguaje o de la escritura, “*gramma*”, (Derrida, *La voz y el fenómeno*), la voz espera por tanto ser pronunciada. Hay un olvido de la voz, incluso más que del ser. El pensamiento sin voz de la filosofía ganaría probablemente, como por un “contragolpe”, al conocer la “gran voz”, o la *megalê phônê*, en teología: “Y a la hora nona, Jesús clamó con gran voz (*phônê megalê*): *Eloí Eloí, lemá sabaqtaní* (que significa: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»”: Mc 15,34). La voz aquí no estará “*desnuda*” solamente, por un “recurso” que siempre la encubre o le confiere su significación (Heidegger); será “*cruda*” desde el principio, en el doble sentido de la crudeza de lo que se da sin haber sido preparado, y del aprendizaje por el cual le damos fe sin acostumbrarnos nunca. El “camino tosco” (nuestra perspectiva) más que el “camino desnudo” (J.-L. Chrétien), tal es lo que hace que el voci-ferar de la voz, por el cual el mismo Cristo en su gran grito en el Gólgota se entregue en sus pasiones más que en sus articulaciones, en su *pasión* más que en sus fonemas: “los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma (*pathemata*)”, subraya célebremente Aristóteles, y “las palabras

escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz”.¹⁹ La “Palabra en la cruz” se dará así como “Palabra en voz”, manteniendo la voz en el cuerpo (eucarística), y dando cuerpo a la voz (litúrgica): “oigamos *nuestra voz en él (in illo voces nostras)* y su *voz en nosotros (voces eius in nobis)*”, es necesario subrayar aquí, siguiendo a san Agustín en sus *Enarrationes in Psalmos*.²⁰

2. DECIDIR CREER

Habiendo así interpretado (1ª parte), queda ahora “decidir” (2ª parte). La hermenéutica católica del cuerpo y de la voz abre ciertamente un modo nuevo y diferente de expresividad, aunque nada asegura que no nos haga abandonar nuestra común humanidad. La gran travesía, o el paso del Rubicón, supondría un riesgo inmenso, incluso excesivo, para dejar una orilla en el olvido de lo que quedaba. “Tienes que apostar. Esto no es voluntario, estás embarcado”, declama célebremente Pascal en el corazón de sus *Pensées*.²¹ De embarcado a embarcado, no olvidaremos entonces nada de lo que hace el hombre, especialmente cuando navega. El “hombre a secas”, el horizonte de finitud, constitutivo de la figura del hombre en su modernidad, no puede ser olvidado por Dios. Creer en este sentido no es competencia exclusiva del creyente. Siempre creemos “en el mundo” o “en los demás” antes que creer (o no) “en Dios”. Una creencia o confianza originaria (*Urdoxa*) precede y fundamenta toda incredulidad o desconfianza. *Nada es menos creíble que lo que no se cree*; no es que se trate primero de religión, sino de filosofía o del hombre como tal. Hay que suspender por lo tanto las abstracciones de duda o *epochê* a las que el filósofo o simplemente el hombre se apegará primero, aunque eso

¹⁹ ARISTOTE, *De l'interprétation (De interpretatione)*, en *Organon*, Paris, Vrin, 1969, 16a3-5, pp. 77-78. N. de Tr. : La traducción de Miguel Candel Sanmartín de este pasaje dice: “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido” (Biblioteca Clásica Gredos 115, 35-36).

²⁰ Saint AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, t. 2, Paris, Cerf, 2007, Ps. 85, p. 62 (trad. modificada).

²¹ Blaise PASCAL, *Pensées*, L. 418 / B. 233 (“Infini, rien”), en *Œuvres complètes*, Paris, Seuil (Lafuma), 1963, 550.

signifique dejar al teólogo la tarea de “transformar el concepto de decisión a la hora de decidir”, en tanto que el cristiano ya no es en este caso “uno”, ni siquiera “dos”, sino “tres” para decidir (la Trinidad).

2.1. La creencia irreductible

De cualquier manera, creemos. La “fe perceptiva” —por decirlo con Maurice Merleau-Ponty y según la homología de la “fe” que muestra en qué medida la creencia filosófica precede a la “fe religiosa”—, testimonia una “creencia irreductible en el mundo”: “hay que precisar la noción de fe, subraya una nota de *Lo visible y lo invisible*. No es la fe en el sentido de decisión, sino en el sentido de lo que es ante todo posición, fe animal”.²² En verdad, la filosofía moderna ha sabido volverse hacia la conciencia desconfiando del mundo, y el poder de la duda hiperbólica, como el descubrimiento del *cogito*, hará ciertamente de Descartes “ese jinete francés que partía a tan buen paso”, por decirlo con Peguy.²³ Mejor aún, la *epochê* o el “entre paréntesis” marca el verdadero certificado de nacimiento de la fenomenología en Husserl, de modo que no basta con describir situaciones para llamarse fenomenólogos (siguiendo el ejemplo frecuentemente usado de la palabra fenomenología en el contexto de la teología). Es más apropiado, como fenomenólogo, volver a los “actos de conciencia” que constituyen nuestras “experiencias de las cosas” como las cosas mismas, más que a su empirismo o a su objetividad. En definitiva, dudar o poner entre paréntesis constituye el acta de nacimiento de una filosofía reflexiva, cuya validez no se puede negar.

Queda, sin embargo, y paradójicamente, “un suelo universal de creencia en el que el mundo permanece irreductible”: “todo lo que, como objeto que es, es un objetivo del conocimiento, es un ente que reside *sobre el suelo del mundo*, y este mundo se le impone a él como ente según una *evidencia incuestionable*”, reconoce Husserl al final de su vida. “La conciencia

²² Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1987, respectivamente p. 57, y p. 17 nota 1 (subrayado nuestro).

²³ Charles PÉGUY, “Note conjointe sur M. Descartes”, en *Œuvres en prose complètes*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1992, 1280.

del mundo, añade el filósofo, es una conciencia cuyo modo es la certeza de la creencia".²⁴ No habrá entonces mayor prejuicio que el de la ausencia de prejuicio. *Sum credendus* —"Soy creíble (o debo creer)"— precede en su certeza al *cogito ergo sum* ("Pienso, luego existo", Descartes), incluso al *sum moribundus* ("Estoy muriendo", Heidegger). Que yo pueda creer "en" Papa Noel no requiere "que" Papa Noel sea. "Creo con certeza", y tal es la más alta certeza: "si quisiera dudar de que la tierra existía mucho antes de que yo naciera, podemos concluir con Ludwig Wittgenstein, tendría que poner en duda todo lo que puedo encontrar que para mí está sólidamente asentado", es decir, "la creencia misma".²⁵

Un "hay" irreductible queda pues en el umbral y en el fondo de toda creencia, e incluso precediendo a toda increencia y desconfianza. A la pregunta de Leibniz "¿por qué hay algo en lugar de nada?", primero debemos reconocer que "hay" algo. No es que la cosa "sea"; y aunque yo no "crea" que sea, precisamente lo que es indubitable e irreductible es mi creencia misma. Aquí no importa lo que sea. Todo lo que importa es la idea, o creencia, que "no puedo creer" que no lo sea. La "fe filosófica" (en el mundo y en los demás) precede y funda tanto la "fe religiosa" (en una trascendencia) como la "fe confesante" (en un Dios actuante y presente en mí). Por una vez, la creencia en Dios ya no se aparta del todo y del resto de la humanidad: el "pequeño resto (de Israel)" nunca perdura en menor medida que cuando ignora al "gran resto (de la humanidad)". El *Es gibt* o el "Hay" ya no dice aquí sólo la donación de lo dado, sino esta *base filosófica de nuestra creencia común*, que es necesario redescubrir si no queremos, como creyentes confesantes, separarnos de "nuestros hermanos humanos" (Bernanos), tomados como nosotros de este caos indecible que hay que admitir: "el ser bruto o salvaje que aún no ha sido convertido en objeto de visión o de elección, es a él a quien nos gustaría

²⁴ Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Krisis, 1936), Paris, Gallimard, 1962, § 70 ["Les difficultés de l'abstraction psychologique"], p. 271.

²⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, § 234, pp. 72-73.

encontrar”, reconoce Maurice Merleau-Ponty de forma casi testamentaria.²⁶ Ya no esperaremos, siguiendo a Husserl, que la “experiencia pura, y por así decir todavía muda” sea “llevada a la expresión de su propio sentido”.²⁷ Lo “pre-reflexivo”, en su misma formulación, todavía espera “todo” y “demasiado” de lo reflexivo, todo lo que debe orientarse únicamente hacia él —como el “inconsciente” en la primera temática de Freud (inconsciente, preconsciente, consciente), y por ello sustituida por el “ello” en la segunda (ello, yo, superyó): “más que a Dios, reconoce Emmanuel Lévinas al final de la guerra, la noción de «hay» nos devuelve a la ausencia de Dios, a la ausencia de todos los seres. Los primitivos son absolutamente anteriores a la revelación, anteriores a la luz”.²⁸

2.2. Filosofía de la experiencia religiosa

Es por tanto una filosofía anterior a la teología, y un fundamento de “creencia común” (al menos en el mundo y en los demás), que estructura a la una y a la otra. Cumpliendo la *Gran Travesía*, o *Cruzando el Rubicón*, sondearemos, pues, primero la profundidad del río, y reconoceremos claramente que un “agua común”, aunque sea “turbia”, nos constituye primero y ante todo. Estamos “tejidos de la misma carne” (Merleau-Ponty), y admitirlo evita rupturas y saltos de los que la fenomenología y la teología, mostraremos, no están exentas. Si de hecho hay una “filosofía de la religión”, al menos en el sentido de una suelta del concepto filosófico en el corazón mismo de la representación teológica (la dialéctica en el corazón de la Trinidad en Hegel, por ejemplo); hay además una “filosofía de la experiencia religiosa”, en la que también importa la decisión de fe, no sólo en la comunidad de una creencia originaria (*Urdoxa*), sino en la especificidad de una adhesión confesional y experiencial: “sólo podemos reconocer el beneficio de la *realización personal*

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, “La nature brute ou le monde du silence” (fin 1957), en Emmanuel de SAINT-AUBERT, *Maurice Merleau-Ponty, La nature brute ou le monde du silence*, Paris, Hemann, 2008, 53.

²⁷ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33.

²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *De l'existence à l'existant* (rédigé entre 1940 et 1945), Paris, Vrin, 1963 (Vrin poche, 1990), 98-99 (subrayado nuestro).

de la experiencia religiosa —admite Jean Duméry—. *Sin ser elegible*, suele ser de gran ayuda en la crítica del objeto religioso”.²⁹

La “*filosofía de la experiencia religiosa*”, más que la “*filosofía religiosa*” (con acentos demasiado psicológicos), designará así una disciplina actual, de la que Pascal, Kierkegaard o Nietzsche fueron, para nosotros, los pioneros. Tal filosofía tendrá sus raíces en la “*vida*”, que Martin Heidegger también llamará “*fáctica*” —no simplemente el “*hecho de vivir como tal*”, sino someterse a la prueba de y comprometerse plenamente en esta dimensión de la existencia. En el contexto de una “*fenomenología de la vida religiosa*” más que de una “*filosofía de la religión*”, llamaremos “*vida fáctica*” al hecho de que “*el yo que experimenta y lo que experimenta* no están escindidos como si fueran dos cosas separadas” para seguir aquí de nuevo al joven Martin Heidegger.³⁰

Ciertamente podemos preguntarnos si es adecuado haber vivido o compartido la “*experiencia religiosa*” para poder hablar en términos de “*religión*”. En otras palabras, si el cruce del Rubicón requiere no sólo que se haya aceptado dejar, aunque sea por un tiempo, la orilla de la filosofía para incorporarse a la de la teología, sino que la “*experiencia*” de la que se trata en la teología misma (Cristo) debe tener un contenido propio y un sentido para todos, bajo pena, por el contrario, de no alcanzar a comprender nada de lo que bien podría afirmar el filósofo o el teólogo: “*sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa* —añade Heidegger— porque, de lo contrario, no tendría una donación auténtica”.³¹

Conviene ser prudentes al respecto. No se trata ni para nosotros, ni para el filósofo de Friburgo de proclamar un exclusivismo de la experiencia, según el cual la experiencia vivida de la cosa misma sería el único modo de honrarla. Hay una especie de *terrorismo de la experiencia* en materia de religión

²⁹ Jean DUMÉRY, *Critique et religion, Problèmes et méthodes en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957, 18 (subrayado nuestro).

³⁰ Martin HEIDEGGER, “Introduction à la phénoménologie de la religion” (Fribourg, semestre d’hiver 1920-1921), en *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, § 3 (“L’expérience facticielle de la vie comme point de départ”), p. 19.

³¹ Martin HEIDEGGER, “Fondements philosophiques de la mystique médiévale” (1918-1919), en *Phénoménologie de la vie religieuse*, *ibíd.*, 347.

(el efusivo encuentro con Dios) como también del psicoanálisis (ponerlo en el diván), lo que significa que acabaremos por prohibir erróneamente poder hablar de ello a los que no la compartieron. Más bien argumentaremos todo lo contrario, es decir, que la “no-experiencia de la experiencia” bien podría ser orientada de otro modo, o por lo menos, hacerla ver bajo una luz que no hubiéramos sospechado. Mejor aún, la experiencia de la experiencia misma no se exige necesariamente a quien quiere aprehenderla de todos modos, y esto es lo específico de la “filosofía de la experiencia religiosa”, reconoceremos que el autor o el artista a quien se refiere no podía expresarlo con independencia de una “vida (fáctica)” que fecundaba su discurso. La adhesión al Cristo del Evangelio no es la *conditio sine qua non* de la lectura de un Pascal o de un Kierkegaard, por ejemplo, como tampoco la contemplación de un Rouault o un Caravaggio. No obstante, es verdad que estos mismos pensadores y artistas nunca han pensado, escrito o pintado, “fuera” de tal adhesión al objeto de creencia, marcando, al menos *para ellos*, su primer (pero no único) fin. La “filosofía de la experiencia religiosa” no se remite a los ídolos del “solo experimentado” o del “todo experiencial”, como muchas derivas sentimentales de la actualidad. Se refiere sólo, pero plenamente, al “*coeficiente de experiencia*” en el origen de todo discurso, seguro de que lo que es “para uno mismo” lo es también “para los demás”, en una singularidad que conviene reconocer, más que rechazar.

2.3. Decidir juntos

A la hora de elegir, por tanto, *no estaremos solos*, ya se trate de una experiencia filosófica, religiosa o confesional, al menos en la “fenomenología de la experiencia”, que es también una “experiencia de la fenomenología”, y que pertenece tanto a la experiencia cuanto a la fenomenología y no puede darse independientemente de una cierta alteridad. El “creyente que confiesa” —diciendo “yo creo” como *credo*— abre una dimensión de existencia que sólo el cristiano es capaz de compartir. Donde la “fe filosófica”, o la “fe perceptiva” sirvieron de base común a una “creencia originaria” (*Urdoxa*) en los demás o en el mundo, la creencia en Dios, por su resurrección en el marco

del cristianismo, atestigua una alteridad viva en sí misma que modifica de un lado a otro el arte y la manera de decidir: “ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20). Como creyente confesante, ya no seremos “uno”, ni “dos”, sino “tres” para decidir, si efectivamente el cristiano se considera incluido en la segunda persona de la Trinidad, y que es en ella (en el Hijo) a quien elige amar en comunidad.

Por lo tanto, ciertamente tendremos una opción, aunque no la opción de tener una opción. Y le corresponde paradójicamente a la “filosofía de la experiencia religiosa”, más que a la “filosofía de la religión”, haber mostrado su necesidad. Lejos de elegir entre “esto o aquello” según el imperativo del libre albedrío (Descartes) o de asumir “lo elegido” según la regla de la responsabilidad (Kant), el creyente que decide comprenderá primero que “no elige algo, sino que primero *se elige* a sí mismo *eligiendo*”. No hay elección para tener elección, porque negarse a elegir ya es elegir. Embarcados, pues, nos encontramos en un horizonte de elección que no podemos rechazar, reduciéndose la verdadera elección en primer lugar a permanecer en esta dimensión de la existencia, en lugar de decidirse a favor o en contra de un motivo en el corazón mismo de este horizonte: “Gracias a mi «o esto o lo otro» —enfatisa Kierkegaard— aparece la ética. No se trata, pues, todavía de *una elección de algo*, ni de la realidad de lo elegido; *sino de la realidad de la elección*”.³² Una *elección de la elección* que se convertirá entonces, para Martin Heidegger, en el lugar de la “recuperación de la elección”, es decir, la posibilidad para el auténtico *Dasein* de “decidirse por poder-ser extraído del Sí-mismo más propio”.³³

Que el sujeto humano decide, e incluso *se decide solo* a decidir, es la proposición casi nietzscheana del *Dasein auténtico* que el sujeto *creyente* o *confesante* que decide no puede aceptar por sí mismo. El debate sobre la desmitologización lo ha demostrado ampliamente. Si “el kerygma no es ante todo la interpretación de un texto, sino el anuncio de una persona”

³² Søren KIERKEGAARD, *Ou bien... Ou bien* (1843), Paris, Gallimard (Tel), 2008, 479.

³³ Martin HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Authentica (hors commerce), § 54, p. 195 (S. 268) : “le problème de la possibilité de l’attestation d’une possibilité existentielle authentique”.

—por decirlo con Rudolf Bultmann, retomado y comentado en este punto por Paul Ricœur—, no es únicamente en esto en donde conviene desmitificar y volver al ideal de una fe pura (en el que la crítica de Ricœur va de lleno), con tal de que se acepte que “no es la Biblia la que es la palabra de Dios, sino *Jesucristo*”.³⁴ En la confesión de fe, más que en ningún otro lugar, la “decisión de transformación” implica la “transformación del concepto de decisión”.³⁵ Creer en Dios, en efecto, no es creer que Él es, sino creer que Él es aquel por quien me ha sido dado creer. Cualquiera que afirmara “tener fe” o “ser capaz de creer” —como dice sarcásticamente Karl Barth— “ciertamente no creería”.³⁶ Dios cree en mí más que (y por eso) yo creo en él. Tal es la estructura paradójica de la decisión de la fe, que quiere decir que con él me convierto en lo que no fui, más que solo realizar lo que siempre estuve llamado a ser. No contenta, o ya no más, con la fórmula de Píndaro debidamente retomada por Nietzsche o Heidegger —“conviértete en lo que eres”—, la teología invertirá pues el enunciado para entrar en una historia de al menos dos compromisos: “Sé lo que seas” o *Yo estaré contigo* (Éx 3,12). Tal es el carácter común de la decisión que dona, por lo menos, decidir que *no se decide solo*, y que sobre la base humana de la fe filosófica o creencia en el mundo y en los demás está injertada también la específica cristiana de una creencia en Dios que convierte, modifica y metamorfosea la visión de la estructura del mundo mismo.

Dios es para nosotros la “causa de la operación de todo lo que opera” (Tomás de Aquino), como es según nuestra propia formulación esta vez la “causa de la decisión de todo lo que decide”.³⁷ Lejos de decidir sin nosotros, Dios decide “*con nosotros*”

³⁴ Paul RICŒUR, *Préface* (resumiendo en estos términos la posición de Bultmann), en Rudolf BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, 14.

³⁵ Claude ROMANO, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, § 15 (“Le présent et la transformation”), 243. Fórmula enunciada sobre el nacimiento pero que vale aún más, desde nuestro punto de vista, para el acto de fe.

³⁶ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, 9^{ème} leçon (la foi), 84.

³⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, t. III, (La providence), q. 67 n°1 p. 233 : *Deus est causa operandi*

("Emmanuel"). Pero decidiendo con nosotros, no dejamos de estar "con él", su decisión precede y abarca todos nuestros actos decididos, de modo que no quede anonimato alguno de la llamada, ni del que llama, ni del llamado, para el creyente confesante, él mismo de pie de forma clara y plena, identificado bajo la sombra de Aquel que lo lleva a decidir: "Dios no sólo le pide al hombre que tome una decisión —debemos concluir de nuevo con Barth— pero al hacerlo y mientras el hombre se resuelve a obedecerle o desobedecerle, él mismo constituye una decisión sobre él".³⁸

3. PASAR

Después de haber "interpretado" (estado de la hermenéutica) y definido las condiciones del acto de "decidir" (filosofía existencial), ahora llega el momento de "pasar" (relación entre filosofía y teología). Cruzaremos el río, y aprenderemos del otro lado lo que nunca habíamos sabido, o tal vez habíamos olvidado. Más que pensar, como de costumbre, que conservaremos las disciplinas tanto mejor cuanto más las separemos, sostendremos, por el contrario, y como *leitmotiv*, que "*cuanto más teologizamos, mejor filosofamos*". Se trata de la relación entre filosofía y teología, como la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Ninguna *secunda pars* sobre los "actos humanos" (filosofía), sin una *prima pars* sobre "la Trinidad" y una *tertia pars* sobre "Cristo" (teología). Lo teológico enmarca y posibilita lo filosófico. Sabiendo cuándo y dónde se teologiza, se sabe cuándo y dónde se filosofa. Y por no querer "cruzar el Rubicón", o juntar las dos orillas, creemos que nos bañamos siempre en el mismo río.

3.1. Para una recuperación

En primer lugar, no tenemos otra experiencia de Dios que la del hombre. Este es el punto de partida de cualquier reflexión en este sentido primordialmente *filosófico*. La paradoja está ahí. Es posible ser más filósofo siendo más teólogo. No encontraremos

omnibus operantibus.

³⁸ Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1959, vol. II, t. 2, § 38 ("Le commandement de la décision de Dieu"), p.124.

otro comienzo, al menos inicialmente, que el mero hombre, la experiencia de la finitud como tal, o el horizonte cogestionado de nuestra propia existencia. Las tentaciones permanentes de muchos filósofos, incluso teólogos, de un gozoso asombro ante las presuntas sonrisas de los recién nacidos no pueden nunca fundar una teología, ni tampoco una filosofía, que no apele, al mismo tiempo e inmediatamente, a otra virtualidad: la de la muerte como tal. La tragedia de lo humano no puede permanecer al final (la cruz) sin heredar también el comienzo (el nacimiento). No hay entrada en el mundo sin el nacimiento de un mundo, como hemos mostrado en otra parte (*Metamorfosis de la finitud*). Pero al “parir”, según una expresión que es ciertamente más animal que propiamente humana, uno queda “ahí abajo”, es decir, atrapado y confinado en una contingencia que nada permite, ni autoriza, sobrepasar. Los discípulos de Emaús reconocen ciertamente a Cristo cuando “desapareció de su vista” (Lc 24,31), según lo extraordinario de su divinidad (fenomenología de lo ilimitado), pero sin dejar de mencionar al mismo tiempo su “corazón ardiendo” completamente (Lc 24,32), mientras caminaban con él sin reconocerlo, y encontrándolo precisamente ante todo con su pura y simple humanidad (fenomenología del límite). No se opone aquí el “fenómeno limitado” al “fenómeno saturado”, ni la carne ordinaria al exceso del fenómeno. El segundo camino complementa y radicaliza al primero. *Nihil potest recipere ultra mensuram suam* (“nada puede ser recibido más allá de su medida”), debemos aquí reconocer con Tomás de Aquino. Creado dentro de su límite en razón de su condición de criatura, el hombre en realidad no hará nada para rebasarlo; o de lo contrario, correría el riesgo de abandonar el rango de hombre que Dios le ha conferido. Creado y querido como un “ser limitado”, el hombre respetará y amará su límite, dejando que Dios habite en él sin sobrepasarlo jamás.³⁹

³⁹ THOMAS D’AQUIN, *Commentaire du Livre des Sentences*, L. I, d. 8, q. 1, a. 2, sc. 2 (avec le commentaire de J.-P. Torell, *Saint Thomas maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996, 335. En cuanto a las dos interpretaciones complementarias aquí propuestas (en particular sobre el episodio de los discípulos de Emaús), nos referimos a Jean-Luc MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Ed. de la Différence, 1986, 153-163 (Luc: Bénédiction); así como a nuestro

Tres tiempos definen así la génesis, y el proceso, del encuentro y de la transformación de la filosofía por la teología.

(a) En primer lugar, encontraremos, en Duns Escoto, el punto de partida de una filosofía enraizada en la *contingencia*, en el origen también del acto moderno de filosofar. Si la univocidad de los seres no podía tener la última palabra en la relación entre filosofía y teología, marcará sin embargo su preludio, o al menos, su orilla: “es imposible mostrar por la razón natural que algo sobrenatural está presente en el *viator*, ni se requiere para su perfección; ni siquiera quien la posee puede saber que está presente en él”.⁴⁰

(b) Tal comienzo no puede, por tanto, evitar una posible *superposición* de disciplinas, en el camino cristológico de la teología que va a encontrarse esta vez con la filosofía. La sagrada doctrina utiliza las ciencias filosóficas “como inferiores y servidoras”, hay que reconocerlo con Tomás de Aquino, no como “siervas” o “esclavas”, sino como “sus servidoras (*ancillas suas*) a quienes *la Sabiduría ha llamado a las alturas* (Prov 9,3)”.⁴¹ Este es el momento del “tejar”, del cruce del río o del encuentro donde el mismo Cristo se une a los discípulos en el camino de Emaús.

(c) Finalmente llega el momento de la *conversión*, o la transformación de la filosofía por la teología. “Si esto ya se dice en vista de la creación, subraya Hans Urs von Balthasar sobre san Buenaventura, esto se aplica ante todo en el seno de Dios”.⁴² La monadología trinitaria servirá aquí de crisol para la metamorfosis del hombre en Dios, o de la filosofía en la teología, aceptando explícitamente este tiempo para cruzar el Rubicón o para cruzar a la otra orilla. El filósofo que es también teólogo llegará a pensar en la resurrección o en la “metamorfosis de la finitud” del hombre en Dios, para dejarse convertir en él, sin negar nunca nada de su propio peso de humanidad.

trabajo *Métamorphose de la finitude*, § 6, p. 44-47: “Spécifique chrétien et ordinarité charnelle”.

⁴⁰ Jean Duns SCOT, *Prologue de l'Ordinatio*, Paris, PUF, 1999, n° 12, p. 43.

⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, t. I, Ia., q. 1, a. 5, sed contra et ad. 2, pp. 157-158.

⁴² Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, 1962, Styles 1 (monographie sur Bonaventure), 262.

Finitud, recuperación y transformación, Duns Escoto, Tomás de Aquino, Buenaventura. Tal será la estructura de un “tejado” y una “conversión” de la filosofía por la teología, no sólo para completar la filosofía en la teología, sino para reconocer que una (filosofía) no puede quedarse simplemente “en el porche” de la otra (teología). No satisfecho ni con las “filosofías del umbral” (Blondel, Ricœur, etc.) ni con las “filosofías del salto” (la fenomenología francesa en general), el filósofo que es al mismo tiempo teólogo aceptará ir de lo uno a lo otro (de la filosofía a la teología), comprendiendo su fecundidad mutua y la posibilidad tanto de ir allá como de regresar. Cruzar el río es también tocar las orillas, y es, en la osadía de realizar este “gran cruce”, en donde se unirán los dos lados más ignorados, o al menos no recíprocamente compartidos.

3.2. A cada uno lo suyo

Pensar en tal “tejado y conversión de la filosofía por la teología” no impedirá que la filosofía y la teología se salgan con la suya, mejor respetando su orden, sino todo lo contrario. “Cuanto más se teologiza, mejor se filosofa”, como hemos dicho. Lo que distingue a la filosofía de la teología está, en este sentido, y paradójicamente, menos en la naturaleza de los objetos que en el modo de llegar a ellos. Su diferencia se dará aquí como una diferencia de “modos” en lugar de “materiales”.

(a) Desde el punto de vista del *punto de partida* primero, está claro que las dos disciplinas no irán en la misma dirección, o incluso en la dirección opuesta: “problema de facticidad — la fenomenología más radical comienza por abajo”, recuerda Martin Heidegger.⁴³ No hay, pues, otro comienzo para la filosofía más que el “hombre” o la “finitud como tal”. “Nada de lo humano me es ajeno”, recuerda Terencio. Tal será la confesión y la opinión del filósofo, primero ancladas en nuestra pura y simple humanidad.

⁴³ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, 195.

(b) Desde el punto de vista del *modo de proceder*, el filósofo seguirá un camino heurístico, mientras que el teólogo tomará el camino didáctico. Lo que se dice “al principio” en materia de filosofía no necesariamente será lo mismo “al final”. Al igual que las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, la duda planteada al principio (primera meditación) será alzada al final (segunda y sexta meditación). O también, y siguiendo nuestro propio criterio, la finitud descubierta *ab initio* en la efigie del hombre (*Pasar Getsemaní*) será finalmente “transformada” o “metamorfoseada” en la figura del Hombre-Dios (*Metamorfosis de la finitud*). Donde la teología, la mayoría de las veces heredera del método germánico de la *expositio* (Barth, Bultmann, Moltmann, Kasper, Rahner, Balthasar, etc.), prefiere la presentación didáctica siguiendo el orden de la enseñanza; la filosofía, en particular siguiendo el camino cartesiano, preferirá emprender el camino heurístico de la investigación, aunque signifique aceptar y hasta buscar al final transformaciones que no se habían planteado al principio.

(c) Desde el punto de vista del *estatuto del objeto* que se analiza, el filósofo tomará como “posible” lo que el teólogo reconocerá como “efectivo”. La Encarnación, la Eucaristía o la Resurrección, por muy reveladas que sean, no serán “creídas” por el filósofo, sino únicamente en el marco de la propia teología.

(d) En cuanto *al objeto mismo*, es allí, paradójicamente, donde la filosofía y la teología difieren menos. De hecho, el mismo puede ser objeto de diferentes disciplinas. La liturgia, la oración, incluso la Eucaristía o la Encarnación, no pertenecen exclusivamente a la teología. La fenomenología en particular podrá *describir* lo que la teología expone y cree. Así como lo antropológico, lo estético o lo literario no pueden ser excluidos del campo filosófico, tampoco lo religioso puede ser exento de él. Ninguna razón, más que un laicismo mal entendido, puede arrinconar la teología a la única disciplina que lleva su nombre, a riesgo, por el contrario, de considerar nula cualquier contribución que no provenga de ella, especialmente en lo que se refiere a la cuestión de la Dios.

En suma, donde en el pasado distinguíamos las disciplinas por sus “objetos”, ahora marcaremos su diversidad por

sus “modalidades”. El enfoque es diferente, más que el propio objeto. No es que no haya un contenido propio de la filosofía (hombre) como también de la teología (Dios), sino que el cristianismo mantiene juntos los extremos, en Aquel que es el “punto de unión” y también como el “nudo” (el Hombre-Dios). Cada uno tendrá ciertamente su propio camino, sólo a condición de que reconozca esta “diferencia de caminos”, así como tantas miradas posibles y diferentes sobre el mismo objeto. Una especie de variación eidética o imaginativa opera aquí sobre el objeto, de modo que la aprehensión de la cosa cuenta al menos tanto, si no más, que la cosa misma. La existencia de Dios “en sí” (*in se*) tendrá poca o ninguna importancia si no lo es también para mí, o “para nosotros” (*pro nobis*). Las famosas “pruebas”, o mejor las “vías”, de Tomás de Aquino no pretenden mostrar que *Dios es* (argumento ontológico), sino más bien mostrar cómo acceder a lo que Él es (caminos cosmológicos) — en lo cual, siguen siendo perfectamente válidas hoy: “Por lo tanto, digo que esta proposición «Dios existe» es *evidente por sí misma*, porque el predicado allí es idéntico al sujeto [...]. Pero como no conocemos la esencia de Dios, esta proposición no nos resulta evidente. Necesita ser demostrado por lo que nos es más conocido, aunque sea por naturaleza menos conocido, es decir, por las *obras* de Dios”.⁴⁴

3.3. Metafísica

El “vínculo” que aquí se establece entre filosofía y teología hará, en este sentido, que se desvanezca la hipótesis de la onto-teología. Aparte del hecho de que tal modelo no existe (excepto en el *corpus* de Thomas de Erfurt, pseudo Duns Scoto, al que Martin Heidegger dedicó su tesis de habilitación en 1915), realmente no tiene otro propósito que descalificar la propia disciplina teológica en favor de un discurso supuestamente “puro”, libre de cualquier contaminación por la tradición. La fenomenología francesa, incluida la de inspiración católica, paradójicamente comparte con la teología protestante este ideal de una “fe pura” o un “discurso puro”, libre de cualquier superposición

⁴⁴ THOMAS D’AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., Ia. q. 2, a. 1, resp., p. 170.

de los órdenes. Todo sucede como si la *teo-lógica*, como discurso *de* Dios, no tuviera cabida en la *teo-lógica* como discurso *sobre* Dios, como si toda teología natural tuviera que ser descalificada de facto en nombre de un absoluto de revelación directamente dado. La ruptura entre los órdenes —orden de la “carne”, orden del “espíritu”, orden de la “caridad”— es ciertamente fascinante. Tal interpretación de la división pascaliana no admite, sin embargo, la posibilidad cristológica de unificar los órdenes, en Aquel que, de hecho, no denigra nada de lo que le es contrario, incluso ajeno. Mejor dicho, nada asegura, incluso en Pascal, que lo que es “ruptura” no pueda ser interpretado aquí en términos de “figura”, dando a creer y a pensar que un orden puede anunciar otro orden, más que simplemente oponerse a él: “la distancia entre cuerpos y espíritus es *figura* de la distancia infinitamente más infinita entre los espíritus y la caridad”, deberíamos precisar con el filósofo de Port-Royal.⁴⁵

Entonces, la “superación de la metafísica” está, por lo menos, algo superada. El mismo Husserl había advertido de la torpeza, antes de que Heidegger cumpliera su objetivo: “Para no dar lugar a ninguna mala interpretación, querría por último *indicar que [...] la fenomenología solo excluye a toda metafísica ingenua y que opera con absurdas cosas en sí, pero no a toda metafísica en general*”.⁴⁶ Aún así, no volveremos hoy tampoco a lo contrario, esto es, a la metafísica contra la fenomenología, de la misma manera que la fenomenología pudo haber querido en su momento liberarse de ella. Las bisagras traseras también son contragolpes. Se requerirá aquí una penetración y una transformación de los campos, al menos para no quedarse en este simple *vis-à-vis*, que sólo puede endurecer, incluso esterilizar. Dejando de referir las cosas espalda con espalda —y en este caso “metafísica” y “fenomenología”— aceptaremos si no que se inter-penetran, por lo menos que se giran y se miran, reconociendo así que no son, o ya no, tan ajenas la una a la otra como queríamos creer, y también nos gusta pensar.

⁴⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, L. 308 / B. 373 (Les trois ordres), 540.

⁴⁶ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 64, p. 133.

La metafísica como “cruce de la física o de la naturaleza (*meta-physis*)”; tal es, pues, el sentido del término que ahora conviene reivindicar, en lugar de descalificar cualquier perennidad. Semejante “viaje” de travesía por la naturaleza no pertenece solo al hombre, incluso si primero le corresponde a él realizarlo por su cuenta. Dios también se hace heredero suyo, también el Pasante por quien se embarca nuestra carga para ser transportada “con él”. Sufriendo el mundo (*physis*) para pasarlo al Padre (*meta*), el Hijo realiza en sí mismo esta misma “brecha”, insistiendo no sólo en acompañarnos hasta allí, sino también en llevarnos hasta allí, permitiéndonos así ser transformados. Cruzar el vado, en “metafísica” precisamente, *no es un salto a un más allá, sino una transformación de nuestro abajo y un reconocimiento de nuestro propio peso.*

“Al fin, la teología”, la suerte está echada —*alea jacta est*—. Se debería reconocer. Aquí se puede respirar con un “suspiro de alivio”. El “gran pasaje” que va de la filosofía a la teología, y viceversa, asegura su mutua fecundidad, así como la posibilidad de su contrapartida. Al redefinir las condiciones de “interpretar” hasta el punto de reivindicar una hermenéutica llamada “católica” del “cuerpo y la voz” (1ª parte), al redescubrir el sentido del acto de “decidir” para fundar la “filosofía de la experiencia religiosa” en la *existencialidad* de una “creencia común” (2ª parte), y al reivindicar el acto de “pasar” como “recuperación y conversión” de la relación entre filosofía y teología hasta la definición de la “metafísica” como “atravesar el mundo o la *physis*” (3ª parte), es toda la estructura de desconfianza entre disciplinas, que quisiera cuestionar aquí. No es suficiente mirarse el uno al otro, o incluso apreciarse mutuamente, o incluso aportar su propia experiencia, para fertilizarse verdaderamente. La reciprocidad del encuentro es la condición de toda verdadera transformación. Así sucede con este “ser en común” del hombre y Dios, que nos hace avanzar tanto más “a cara descubierta” cuanto más libres somos para no, ya no más, calcular: “La filosofía *es sierva de la teología*, está bien (María es en verdad la sierva del Señor [Lc 1,38])” —hay que reconocerlo con Charles

Péguy—. “Pero que la sierva *no pelee* con el ama, y que el ama *no reprenda* a la sierva. O acabará llegando un extraño, que *rápidamente las pondría de acuerdo*”.⁴⁷

⁴⁷ Charles PÉGUY, “Note conjointe sur M. Descartes”, en *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1992, 1458.

Fides quaerens intellectum: Un desafío siempre contemporáneo

Fides quaerens intellectum: An Ongoing Contemporary Challenge

Mons. Alfonso Carrasco Rouco¹

Obispo de Lugo

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Madrid, España

obispo@diocesisdelugo.org

Resumen: El texto recoge una conferencia sobre los desafíos de fondo que se plantean a la teología hoy, situando esta tarea en el marco del magisterio del papa Francisco. El autor presenta la tarea teológica como parte de la vida del Pueblo de Dios, de su dinámica intrínseca de inculturación del Evangelio en la cultura de su tiempo. Desarrolla brevemente esta perspectiva a partir de la primera gran inculturación en las sociedades grecorromanas, subrayando rasgos que manifiestan esta vinculación de la teología con el camino del Pueblo de Dios. Después el autor evidencia algunas exigencias que tiene la teología hoy para mantener tal identidad y realizar su misión: evitar la tentación racionalista que reinterpretaría la intervención de Dios en la historia; ensanchar los

límites de una razón reducida a lo empírico-matemático; y responder al desafío hermenéutico implicado en afirmar la novedad evangélica presente históricamente en el Pueblo de Dios. Se concluye con la identificación de algunas de estas coordenadas en las enseñanzas en la *Veritatis Gaudium* de Francisco.

Abstract: The essay extracts from a lecture on the contemporary challenges of theology, in the context of the magisterium of Pope Francis. The author discusses the theological task of always expanding the knowledge of the Gospel as part of God's command to its People; starting from the first great inculturation in Greco-Roman societies, he shows this link between theology and the journey of the People of God. The

¹ *Nota del editor:* este artículo tuvo su origen en una conferencia que Mons. Alfonso Carrasco Rouco impartió en las XXX Jornada de Teología "Dar razón de nuestra fe" de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, celebradas el 3 de marzo de 2022.

author then highlights some of the new demands that theology must face to sustain this identification and fulfil its mission: to avoid the rationalist temptation to reinterpret God's intervention in history; to widen the limits of a reason reduced to its mere empirical-mathematical components; and to respond to the hermeneutical challenge of re-enacting the relevance of the gospel to the contemporary People of God.

It concludes by identifying some of these coordinates in the teachings of Francis' *Veritatis Gaudium*.

Palabras claves: teología, método teológico, diálogo razón y fe, *Veritatis Gaudium*, inculturación

Keywords: theology, theological method, dialogues between Faith and Reason, *Veritatis Gaudium*, inculturation.

Una breve reflexión sobre la teología hoy puede plantearse de muchas maneras. Aquí, atentos a la enseñanza del papa Francisco, intentaremos acercarnos a algunos rasgos que me parecen permanentes, siempre contemporáneos y de particular actualidad para la labor teológica hoy.

Servirá como punto de partida de estas consideraciones el documento más reciente sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas, la Constitución apostólica *Veritatis Gaudium* del papa Francisco (08.12.2017), en que encuentra expresión la conciencia contemporánea de la Iglesia a este respecto, y en el que algunas de sus afirmaciones fundamentales hacen referencia sin duda también a la teología: "... ha florecido a lo largo de los siglos gracias a la sabiduría del Pueblo de Dios, que el Espíritu Santo guía a través del diálogo y del discernimiento de los signos de los tiempos y de las diferentes expresiones culturales" (VG 1c). La sitúa así en el marco del "esfuerzo perseverante de la mediación cultural y social del Evangelio, que ha sido realizada a su vez por el Pueblo de Dios en los distintos continentes y en diálogo con las diferentes culturas" (VG 3c).

1. LA TEOLOGÍA EN EL CAMINO DEL PUEBLO DE DIOS

1.1. Evangelio e inculturación: una reflexión preliminar

Para comprender mejor estas afirmaciones, esta propuesta de acercamiento a la tarea teológica, conviene volver la mirada muy brevemente al camino seguido por la Iglesia en Latinoamérica

—siguiendo los grandes documentos del CELAM—, que da razón de estos planteamientos del Papa Francisco y los sitúa en el horizonte del concilio Vaticano II.²

La exhortación *Evangelium Nuntiandi* (EN) de san Pablo VI y su propuesta central fue percibida como la vía de recepción en Latinoamérica de *Gaudium et Spes*, de las enseñanzas conciliares sobre la relación de la Iglesia con el mundo. De ella se percibió como aportación más significativa situar a la cultura en el centro del camino de la Iglesia: el drama de nuestro tiempo es la separación de la fe y la cultura (EN 20). La exhortación no quiere proponer ninguna cultura en particular, sino dirigir la atención a aquel núcleo donde se configuran valores y comportamientos, y que da unidad al conjunto de cada cultura (EN 18). Para la Iglesia se tratará de alcanzar este núcleo y “conmover mediante la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad” (EN 19). Esto es evangelizar la cultura, las culturas concretas, en profundidad. El Evangelio no se identifica con una cultura determinada; pero siempre será vivido por hombres vinculados a alguna en particular. Y toda cultura puede regenerarse por medio del Evangelio.

Puebla va a significar la vinculación entre las ideas de pueblo y de cultura, y el subrayado consiguiente de sus formas históricas de realización. La cultura nos habla de la totalidad de la vida (costumbres, lengua, instituciones, etc.). Y la evangelización busca alcanzar las raíces de la cultura así entendida, suscitar una conversión que sea base y guía de su transformación. El Evangelio puede obrar así, porque el aspecto más radical de la cultura es lo religioso, la relación con Dios; es decir, con el significado total y absoluto de la existencia, que da sentido a todos sus gestos. Esto significa al mismo tiempo que la Iglesia no puede eximirse de la crítica cultural que, en sus fundamentos, es crítica a las idolatrías.

² Una buena presentación de esta reflexión latinoamericana en Alberto METHOL FERRÉ, *Il Risorgimento Cattolico Latinoamericano*, Bologna, CSEO Incontri 1983; Alberto METHOL FERRÉ – Alver METALLI, *El Papa & el filósofo*, Buenos Aires, Biblos, 2013. Cf. igualmente Massimo BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017, 155-192.

En este mismo sentido hablará el episcopado latinoamericano en *Aparecida*;³ así como también Benedicto XVI en su Discurso inaugural a la Asamblea.⁴

El magisterio del papa Francisco se mueve en esta misma línea: el Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, en sus muchas culturas. Pues la dinámica de la Encarnación es la de la inculturación del Evangelio. Pero sabiendo siempre que cultura no significa folklore, ni es un simple baño exterior, sino que abarca la totalidad de la vida de un pueblo, su forma de relacionarse con todas las cosas, con los hombres y con Dios. La inculturación del Evangelio —tal como es presentada por *Evangelii Gaudium*— afecta y da forma a la totalidad de los aspectos de la vida humana; y la hace así capaz de evangelización, de presencia eficaz y visible: como un Pueblo que propone en el mundo, con su existencia, la posibilidad de una vida nueva.

Desde aquí han de comprenderse los caminos históricos de la evangelización, de la misión de la Iglesia —y de la teología. Se trata siempre de la inculturación del Evangelio, acogido en las raíces de la vida de un pueblo y dando forma a todas sus expresiones culturales. Esto es siempre un proceso histórico, que sigue en acto también hoy.

Para este Pueblo de Dios, que ha surgido del encuentro en la historia con sus evangelizadores —como puede verse muy concretamente en Latinoamérica—, será decisivo mantener la propia autoconciencia creyente, la memoria y la inteligencia de las propias raíces y de la propia historia. De otro modo, si se hace propia una mirada ajena, nacida de una experiencia extraña y movida por intereses no coincidentes con los del concreto Pueblo de Dios, no será posible para éste la comprensión de su camino histórico y de su posición actual en el mundo, afrontar desde el Evangelio los desafíos

³ Cf. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo* (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007), Bogotá, Celam, 2007: <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf> [consulta 1-septiembre-2022].

⁴ Cf. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html [consulta 1-septiembre-2022].

presentes y el futuro del propio pueblo. Sólo esta autoconciencia creyente permitirá salvaguardar la dignidad cultural de la vida de fe y de Iglesia, la de su reflexión teológica y la de su piedad popular; y la capacidad de propuesta y comunicación, de evangelización.

Pues evangelizar significa siempre inculturar, unidad de fe y cultura, una forma completa de vida, con todas sus expresiones, renovada en sus raíces por el Evangelio. Y, por tanto, significa un Pueblo, con una cultura renovada por el Evangelio, que a su vez transmite la fe con su existencia y con su autoconciencia creyente, con su identidad clara. Pues el Evangelio muestra su verdad en la vida —dándole forma en una cultura, en un pueblo— y así puede comunicarse vivo.

1.2. La voluntad de vivir en la verdad, rasgo de la inculturación primera

El encuentro de la Iglesia naciente con la *oekumene* de su época, con la cultura griega viva en el gran imperio romano, fue un momento decisivo en la historia de la “inculturación” del Evangelio.

Israel ya era un pueblo que se sabía definido por la relación con Dios, por la Palabra de Dios y la fidelidad a su sabiduría en medio de los grandes poderes de la tierra. Se definía por la Alianza y el cumplimiento de la Ley, que no era necesario bajar de los cielos, porque estaba cerca del corazón y en los labios, como sabiduría superior a la legislación de los otros pueblos. Creen en un Dios cuya imagen no se puede hacer, cuyo nombre es “El que es” (Éx 3,14). Hacen una crítica de los ídolos, de los mitos y las idolatrías, a pesar de la fascinación permanente de las creencias y la cultura de las grandes naciones, a pesar de ser sus cultos estatales. Su mandamiento primero era: “Escucha Israel, tu Dios es el único Dios...” (Dt 6,2-6). Este Pueblo alcanza su forma plena en Cristo, definido por la relación con Él, que es ya comunión íntima, por el mantenerse en la verdad de Dios, del Padre misericordioso y del corazón y destino del hombre. La fe cristiana es desde su nacimiento vivir la plenitud de la Palabra de Dios, en espíritu y verdad, dando a Dios el verdadero culto acorde al Logos.

Pues bien, la fe bíblica, que ya había hecho este proceso de ilustración, va a encontrarse confrontada con un mundo caracterizado por un dualismo: *logos / mitos*.⁵ En aquel momento también la filosofía griega había destruido ya los mitos religiosos; sin embargo, se legitimaban igualmente, por respeto a la sensibilidad popular o por su utilidad para el Estado. Es decir, la verdad iba por un camino y la piedad por otro. Se contraponían verdad y utilidad social. La religión permanecía en sus mitos, de los que sabía que no eran reales; su decadencia era inevitable y no lo podrían impedir interpretaciones elitistas — neoplatónicas — que hacían de los mitos símbolos de verdades ontológicas.

En este encuentro, el cristianismo naciente se colocó del lado de la verdad y no del de una religión que se contentaba con dinámicas ceremoniales, a las que después algún tipo de interpretación daba sentido. Los cristianos se reconocieron en el camino seguido por Sócrates, no en la religión de su época.⁶ Reconocieron una parentela, una cercanía con aquel esfuerzo de la filosofía griega que buscaba la verdad y no se contentaba con las fábulas míticas. Por eso llegaron a decir que el cristianismo era una filosofía, optando por la verdad y no por el mito, por el uso de la razón.

El deseo radical de vivir en la verdad va a convertirse así en una voluntad decidida, reconocida por todos, que caracterizará el modo de estar en el mundo de los cristianos. El cristiano cree que vive en la verdad y, por la naturaleza misma de su fe, quiere vivir en la verdad. Renunciar a ello sería renunciar a la fe cristiana, a afirmar que el Dios Creador es el Logos (la verdad) y que se hizo carne definitivamente y para siempre: habita entre nosotros.

⁵ Lo que sigue fue descrito de modo clásico por Joseph RATZINGER, *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico* (Verdad e Imagen 16). Salamanca, Sígueme, 2007.

⁶ BENEDICTO XVI, *Alocución para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"*, previsto para el 17 de enero y anulado en fecha 15 de enero de 2008: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html [consulta 10-julio-2022].

Fue, sin duda, un proceso de inculturación en el que germinó una forma de vida, una cultura, con diversas variantes, pero determinada por este núcleo renovado de la actitud ante la verdad. El papa Benedicto XVI podrá afirmar, en su famosa lección de Ratisbona,⁷ que Europa procede de este encuentro entre la fe bíblica y la pregunta filosófica griega, e incluso que fue un acontecimiento decisivo para la historia de la religión y del mundo.

Este proceso ha sido puesto luego en discusión —en la crítica luterana a la escolástica y en las variadas propuestas de deshelenización de la fe bíblica— desde diversas interpretaciones de la historia, que se presentan como alternativas a la autoconciencia de este Pueblo cristiano.

Pero, más allá de la aceptación de posibles críticas —por ejemplo, del excesivo sometimiento del Evangelio a una forma filosófica en determinados momentos—, las opciones fundamentales entonces tomadas, que afectan a la relación de la fe evangélica con la dinámica de búsqueda de la razón humana, serán reconocidas como un desarrollo conforme a la manera de ser de la fe, indisociables de ella. Lo expresará elocuentemente uno de los maestros de la primera cultura cristiana, Tertuliano: *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit*.⁸

Así pues, desde sus primeros pasos históricos, aquellos que han acogido la Palabra de Dios, los discípulos y seguidores del Logos hecho carne, estarán ciertos de que la búsqueda humana de la verdad pertenece a la naturaleza de la fe; la cual, si sigue viva, si sigue siendo rasgo constitutivo del propio modo de estar en el mundo —de la propia cultura— buscará siempre inteligencia, será siempre *fides quaerens intellectum*. Esta voluntad, esta pretensión cultural —y teológica— será inseparable de la fe cristiana en la historia.

⁷ Cf. BENEDIKT XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Regensburg 12-09-2006: <https://epub.uni-regensburg.de/406/1/Papstredeneu.pdf> [consulta 10-julio-2022].

⁸ TERTULIANO, *De virginis velandis*, I, 1 (CChL 2, 1209).

1.3. Teología en el Pueblo de Dios

1.3.1. Precedencia del Pueblo de Dios

Tiene lugar así una primera y radical inculturación, en la que el Evangelio entra poco a poco en el corazón de la vida y de la cultura, y la transforma. Esto será obra de todo el Pueblo de Dios. Los humildes y sencillos, los que vivían en cada ciudad y los que viajaban llevando su fe, los obispos y maestros, los teólogos y muchos mártires, que testimoniaron la verdad de la fe con la entrega de la vida, cambiaron el imperio romano y su cultura desde dentro.

Baste para recordarlo, como signo claro, el papel jugado por el Pueblo cristiano para discernir la verdad en los inmensos debates arrianos.⁹ Ante la enorme fuerza lógica de la cultura filosófica griega, ante la que cedían intelectuales y maestros, obispos y emperadores, la fe sencilla de los creyentes supo dar un testimonio decisivo: todo es diverso si Dios no nos ha amado Él mismo así, hasta la muerte; si ha enviado a otro a cumplir esta misión, aunque sea su segundo y lugarteniente.

Ello no disminuiría en nada la responsabilidad de los pastores, ni de los doctores que estudiaban las Escrituras; como se manifestó de modo ejemplar en la historia de los concilios, en las luchas por expresar la verdadera fe con la terminología teológica adecuada, que evitase equívocos.

Pero la verdad de la revelación divina, del amor y de la salvación comunicada en Jesús, el Hijo de Dios, a los hombres, precedía los esfuerzos de todos. La realidad del Pueblo originado por el amor del Señor venía antes. Era anterior al pensamiento del teólogo, externa a su mente y no fruto suyo. Era un camino de verdad y de vida según el Evangelio, cuyos signos de reconocimiento habían sido ya afirmados con claridad como consecuencia de los debates gnósticos, en los que se discutía precisamente cuál era esta tradición “precedente” a todos: la tradición que provenía de Cristo es la tradición pública

⁹ Lo subrayó en modo clásico John Henry NEWMAN, “On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine”. *The Rambler. New Series* I/II (1859) 198-230: <https://www.newmanreader.org/works/rambler/consulting.html> [consulta: 10-julio-2022].

del Pueblo de Dios, caracterizado por la sucesión apostólica, la profesión de fe, el canon de las Escrituras. Como luego dirá con elocuencia Tertuliano:¹⁰ la Iglesia de los Apóstoles existe, en lugares concretos y con historia conocida, con sus obispos, como un Pueblo con nombres y rostros; hay que referirse a ella, para conocer la verdad que nos trajo el Hijo de Dios.

La labor de la teología se ha situado siempre en este contexto, en el del Pueblo de Dios que camina en la historia, que afronta los desafíos y dialoga con los hombres y culturas de su tiempo, y que quiere permanecer siempre en la verdad.

Buen ejemplo de esta intrínseca referencia a la vida de la Iglesia —y, por tanto, a la del mundo de su tiempo— propia de la primera gran teología, tantas veces entonces protagonizada por obispos, puede ser la figura de san Agustín de Hipona, maestro reconocido sin duda por toda la teología occidental.

Su obra inmensa es profundamente personal, vinculada radicalmente a su búsqueda de la verdad en todas las filosofías y a su camino de conversión, de conocimiento de Dios manifestado en Cristo, de meditación de las Escrituras, de contemplación del Misterio descubierto por fin y amado de corazón. Pero es también una obra completamente determinada por el diálogo y las interpelaciones de su época, las que vive él o sufre su Iglesia en África o en otro lugar de la Católica, por las peticiones de sus fieles y sus amigos.

La pasión de Agustín por vivir en la verdad era grande, y se encontró confirmada y potenciada por la fe, que le abrió formas nuevas de realización. Él no habría sido cristiano, ni habría tenido fe sin las respuestas a su búsqueda, si el encuentro con el Evangelio no hubiese significado la plenitud de experiencia humana que anhelaba: *inquietum est cor nostrum*.

Pero, situado en el medio del Pueblo de Dios —obispo de Hipona—, esta pasión se va a convertir en servicio, en predicción, en diálogo con los creyentes y con las culturas de su tiempo, alcanzando así una fecundidad singular. Y nacerá una teología de valor imperecedero, que es memoria y conciencia

¹⁰ Cf. TERTULIANO, *De Praescriptione Haereticorum*. Editado en español en TERTULIANO, *Prescripciones contra todas las Herejías* (Fuentes patrísticas 14). Madrid, Ciudad nueva, 2001.

—confesión— del encuentro hecho, del Dios infinito, reconocido en su Evangelio y en su Iglesia, y de la propia pequeñez; y que es también apertura, coloquio y meditación compartida, salida en búsqueda del hermano separado, discernimiento de los signos de los tiempos, palabra que quiere interpelar a la sociedad.

1.3.2. Referencia intrínseca a la novedad evangélica

Esta vinculación con la realidad del Pueblo de Dios, propia de la teología, se expresa igualmente en la percepción clara de la propia limitación; es decir, de cómo la verdad comunicada por el Señor y transmitida en la Iglesia apostólica viene antes, es más grande que las propias capacidades y conceptos, y pone a su servicio a la persona del teólogo.

Esta conciencia permanente se ha hecho aguda y manifiesta en la misma medida en que la vivencia de la fe ha sido personal e inteligente. Sirva como ejemplo uno de los teólogos más influyentes, reconocido en su época como el representante más famoso de la Iglesia, Orígenes de Alejandría:

Si en la discusión se presenta un pensamiento profundo, es necesario exponerlo, pero no afirmándolo categóricamente. Eso sería propio de un hombre temerario, que ha perdido el sentido de la fragilidad humana y que se olvida de sí mismo; o sería lo propio de un hombre perfecto o de aquellos que saben con toda certeza que han sido instruidos por el Señor mismo (...); o sería lo propio de aquellos que han recibido del cielo revelaciones divinas (...) Pero nosotros, por el simple hecho de que creemos en Cristo Jesús y de que nos gloriamos de ser sus discípulos, no osamos decir que hemos visto cara a cara el significado de lo contenido en los libros divinos; porque estoy cierto de que el mundo mismo no podría contenerlo en manera proporcionada a la fuerza y a la majestad de lo que significan. Por ello, no osamos afirmar lo que decimos, como los Apóstoles lo pudieron hacer, y damos gracias a Dios de ello. Cuando tantos ignoran su ignorancia y afirman como si fuese verdadero todo lo que pasa por su cabeza, nosotros no ignoramos nuestra ignorancia cuando tratamos de estas grandes realidades que nos sobrepasan.¹¹

¹¹ ORÍGENES, *In Genesim*, prefacio (PG 12, 45-46).

Esta percepción de la propia limitación caracteriza la experiencia personal y madura de la fe: cuanto más claramente se refleja en ella la luz de Cristo, más sabes que la luz no es tuya; cuanto más recibes —también amor—, más sabes que recibes y eres amado. Creciendo la inteligencia de la fe, mejor percibes la presencia y la gracia del Señor.

También Agustín expresa en formulaciones que serán clásicas las limitaciones de los medios humanos:

(...) lo que es comprendido por la ciencia, es delimitado por la comprensión del que sabe (...).¹² Si ... has comprendido, no es Dios. Si pudiste comprender, comprendiste otra cosa en vez de Dios. Si pudiste casi comprender, te dejaste engañar por tus pensamientos. Así pues, si lo comprendiste, no es El; en cambio, si es El, no lo comprendiste.¹³

Pero no sólo muestra en negativo los límites de la comprensión humana, sino que además describe lo propio del cristianismo en un modo que reenvía a la presencia divina, la cual hace posible, aporta lo que está más allá de las capacidades humanas.

De esta percepción fundamental, que atraviesa toda la obra agustiniana —pensemos en su teología de la gracia o en las descripciones de sus *Confesiones*— puede verse una formulación sencilla y transparente, por ejemplo, en su *Sermo* 150, en el que pregunta por la búsqueda de la felicidad propia de la filosofía de su mundo. Unos, comenta, proponen alcanzarla por medio de la perfección de las virtudes del alma, y se les llama estoicos; otros lo proponen a través de la perfección de las virtudes del cuerpo, y se les llama epicúreos. Pero ninguno alcanza la felicidad. Así pues, si no se consigue por la perfección de las virtudes del cuerpo ni del alma, ¿qué hacer? ¿qué dice el cristiano? El cristiano dice que la felicidad es un don.

¹² (...) *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur* (S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII,18).

¹³ San AGUSTÍN, *Sermo*, 52,16: *Si enim quod uis dicere, si cepisti, non est deus. Si comprehendere potuisti, aliud pro deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti.*

No son sólo consideraciones piadosas, sino rasgo constitutivo del pensamiento cristiano. Puede ser oportuno recordar cómo estos mismos planteamientos serán propuestos sistemáticamente en el segundo milenio por santo Tomás de Aquino, la importancia e influencia de cuya obra teológica no puede ser sobrevalorada. Por una parte, como se sabe, Tomás subraya con frecuencia cómo la razón humana crece en conciencia de sí misma y del propio límite al estar ante la infinitud del misterio divino. Por ejemplo: “(...) y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida cuanto más entendemos que él excede todo lo que es comprendido por el intelecto”.¹⁴

Por otra parte, Tomás mostrará igualmente las riquezas y la novedad que aporta la respuesta cristiana al desafío radical que motiva la búsqueda filosófica, la felicidad humana. Lo hará de modo sistemático, confrontado con el pensamiento aristotélico: si la naturaleza ha provisto a todo ser con lo que necesita para alcanzar su fin, ¿hemos de entender que el hombre ha sido maltratado y es el ser más imperfecto del universo, desprovisto de los medios para alcanzar su fin natural?

Pero todo conocimiento según el modo de la sustancia creada, carece de la visión de la esencia divina, la cual excede infinitamente toda sustancia creada. Por ello, ni el hombre ni creatura alguna puede conseguir la felicidad última por medio de sus fuerzas naturales.¹⁵

(...) la naturaleza no le falta al hombre en lo necesario (...) así, tampoco le falta al hombre en lo necesario, aunque no le de algún principio con el que pueda conseguir la felicidad; pues esto le era imposible. Pero le dio el libre arbitrio, con el que puede volverse a Dios, que lo hará feliz. *Pues lo que podemos por medio de amigos, lo podemos nosotros mismos de alguna manera*, como se dice en III *Ethic*.¹⁶

¹⁴ *Summa Theologiae* II-II, q.8 a.7. Cf. también, por ejemplo: (...) *ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*. (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. VII a.5 ad14).

¹⁵ *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 5 fin respondeo.

¹⁶ *Ib.*, ad 1.

Así pues, Tomás reconoce la peculiar situación en que se encuentra el hombre, que no puede alcanzar con sus propios medios el fin inscrito en su naturaleza. Pero responde, en continuidad con Agustín, afirmando la posibilidad de plenitud ofrecida por una amistad, que defiende y hace posible la mayor dignidad de la naturaleza humana.¹⁷

En el centro está, de nuevo, un don, que tiene la forma de una amistad, como enseñó desde el inicio la teología cristiana¹⁸ en fidelidad al Evangelio, y seguirá enseñando en la actualidad *Dei Verbum*: “En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”.¹⁹ La fe cristiana introduce pues a una relación viva con Aquel que es más grande, con el Misterio infinito que se nos ha comunicado en Cristo, que es una realidad viva, presente en la comunión de su Pueblo.

Se comprende así que, en realidad, la teología no tiene como objetivo propio lograr una síntesis plena y completa, que ningún sistema concluido, cerrado, sea posible. Insistirá en esto el papa Francisco: “... todo esto es fecundo sólo si se hace con la mente abierta y de rodillas. El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad”.²⁰

¹⁷ (...) *nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio (...) Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae*: *Ib.*, ad 2.

¹⁸ Cf., por ejemplo, IRENEO DE LYON en su *Adversus haereses*: “El Verbo de Dios no entabló amistad con Abrahán por indigencia (...) sino para regalarle (...) porque la amistad de Dios confiere la inmortalidad a quienes la contraen.” (IV, 13,4) “Tanto Dios de nada necesita cuanto el hombre necesita la comunión con Dios” (IV, 14,1). Traducción tomada de Antonio ORBE, *Teología de San Ireneo*. IV: Traducción y comentario del libro IV del *Adversus haereses* (BAC Maior 53). Madrid, BAC, 1996.

¹⁹ *Dei Verbum* 2.

²⁰ *Veritatis Gaudium* 3e.

De hecho, sabemos cómo el mismo Tomás percibió agudamente al final las limitaciones de su obra teológica, comparándola con la verdad percibida de algún modo en la relación con Dios, y deseó que fuese quemada, como paja. En efecto, como fue dicho de Henry de Lubac y podría decirse en general de los buenos teólogos, “todas sus obras son como aproximaciones a un centro nunca conseguido” (Hans Urs von Balthasar). Porque el centro, la verdad plena, está en Cristo y hacia Él se dirige la mirada de todo gran teólogo —de la Iglesia—, expresando su verdad, experimentada en la propia vida, en diálogo con el propio tiempo y sus cuestiones.

1.3.3. Una labor eclesial

Como han podido indicar estos muy breves ejemplos, la referencia viva al Señor, presente en su Iglesia, es un rasgo constitutivo de la labor teológica, asumido ya muy conscientemente en el proceso de su inculturación primera en el mundo griego y latino.

De hecho, permanecerá para siempre en la teología la referencia a la tríada original antignóstica, que caracteriza la tradición pública de la Iglesia: al canon de las Escrituras, a la profesión de fe, a la sucesión apostólica. Son signos decisivos para la hermenéutica teológica, porque son signos de la permanencia de corazón en el Pueblo de Dios; el cual, como dice *Dei Verbum*, “con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades todo lo que ella misma es y todo lo que cree”,²¹ transmite la verdad del Evangelio, que renueva el corazón de las personas y de las culturas.

Todo otro horizonte es demasiado pequeño, todo contenido resulta insuficiente cuando no habla de la presencia divina, de la novedad de tal don, de la amistad que aporta. Sólo así, permaneciendo ante el Señor y en el servicio al propio pueblo, se mantendrá viva y fecunda la pasión de la fe por la inteligencia, que alimenta una capacidad de trabajo incansable, de entrega real — que eso también es la misión teológica.

La forma misma de este trabajo es igualmente eclesial, nunca meramente individual. Pues recoge lo que la “mediación

²¹ *Dei Verbum* 8.

cultural”, la sabiduría del Pueblo de Dios ha aportado; y no hace la propia labor en el aislamiento, sino en escuelas y en redes, en la colaboración necesaria —incluso generacional— para que la labor dé frutos y la misión sea cumplida.

Esta será la experiencia de quien pertenece a un Pueblo, a una “familia”, que va de generación en generación. Sólo así se puede construir con sencillez y humildad la obra más grande: una Catedral, o la “catedral” intelectual con la que ha podido compararse la *Summa Theologiae* de Tomás; que habría sido tarea imposible e incomprensible sin toda la tradición teológica anterior, sin las escuelas universitarias nacientes, sin la compañía a la propia vocación que significaba la orden dominica, sin el caminar con la Iglesia de su tiempo.

Ojalá pudiéramos recoger, aprender de tantas generaciones, de tantas obras teológicas extraordinarias, fruto sin duda de la gracia y los dones del Espíritu; y pudiésemos seguir trabajando así, con paz, de generación en generación (teológica).

2. ALGUNAS EXIGENCIAS A LA INTELIGENCIA DE LA FE HOY

Así pues, la teología comparte destino —y crisis— con la vida del Pueblo de Dios, que realiza la mediación cultural del Evangelio en los continentes y en las culturas (VG3a). Reconocer este protagonismo del Pueblo de Dios, como insiste Francisco, es siempre necesario para que la teología comprenda y pueda llevar a cabo su tarea, también ante los concretos desafíos de nuestra época.

2.1. Una tentación racionalista

La referencia intrínseca al Pueblo de Dios ayudará, en primer lugar, a evitar la tentación —muy moderna y contemporánea— de pensar que la teología puede bastarse ella misma para hacer presente el Evangelio, para entrar en el corazón de la vida y cambiar la situación cultural. Puede haberse caído a veces en esta tentación racionalista, como si la elaboración del mejor sistema conceptual, la depuración de errores, el perfeccionamiento de los medios históricos y el uso de otras ciencias humanas fuesen el

instrumento principal para la transmisión de la fe, para generar una *metanoia*, una conversión de la mentalidad, de la cultura.

Sin embargo, esto no es posible. Porque, como se ha manifestado desde sus orígenes, la teología no es creíble sino como parte viva de un Pueblo, de una tradición viva, de un acontecimiento presente al que reenvía. La teología sólo puede apostar por este Pueblo —por la realidad viva en que el Señor se hace presente— y no por sí misma. Confiar en que un sistema doctrinal —la letra— pudiese generar la vida, sería contradictorio con la fe,²² como fácilmente puede verse: al final, estaríamos poniendo nuestra esperanza en las capacidades de nuestra razón y, por tanto, estaríamos haciendo presente una realidad sólo humana; aunque ésta fuese la memoria de historias pasadas, de acontecimientos narrados en la Escritura, de valores morales adquiridos.

De hecho, la teología cometería así un error que puede parecer casi infantil, ingenuo, porque niega u olvida su propio contenido, la verdad del acontecimiento del que pretende hablar: la novedad de la revelación de Dios en la historia, la misión del Hijo y del Espíritu. De modo que no transmitiría la verdad específica del anuncio cristiano: el don, la alteridad presente, el amor del Señor, que fundamenta, da razón, positividad y belleza a todo ser. Y se oscurecería igualmente la libertad, la responsabilidad de la persona; mientras disminuiría la capacidad de discernimiento ante las idolatrías, el pecado o la injusticia para con el prójimo, ante el desprecio de la vida, del mundo, de los hombres. No se transmitiría el mensaje cristiano de amistad presente, de comunión y confianza en Dios, de esperanza de vida eterna; ni una mirada nueva sobre la dignidad del hombre, o el protagonismo de un Pueblo de Dios.

El error no consiste en una pasión excesiva por el conocimiento de la verdad y, menos aún, en la voluntad de inteligencia de la fe, en el deseo de transmitir a los demás lo contemplado. Sino en creer que basta para ello la propia inteligencia, la lógica de los argumentos, la fuerza de las explicaciones, cuando todo

²² Como bien denuncia ya Johann Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, Pamplona, Eunote, 1996. Cf también Alfonso CARRASCO ROUCO, “Unidad de la Iglesia y experiencia de fe en la enseñanza de Johann Adam Möhler”, *Revista Española de Teología* 62 (2002) 581-611.

esto son signos e instrumentos —elocuentes, sin duda— de una vida grande, en que se desvela el misterio de Dios y el del hombre.

El teólogo no reenvía al propio trabajo conceptual, sino que con él habla de una realidad que ama, que desea conocer más, cuya presencia y belleza desea indicar: el Amado, el Salvador, el Dios con nosotros. Sólo así cabe proponer una doctrina creíble sobre la revelación de Dios, sin reducirla a las propias categorías, sin reenviar a las potencias intelectivas de sí mismo y, al final, sin quedarse en el horizonte de lo solo humano, de la razón o del sentimiento.

2.2. Desafíos de una cierta razón moderna

Por otra parte, esta afirmación de la confianza en las capacidades de la mera razón no conseguiría tampoco alcanzar la deseada dignidad cultural, la plena ciudadanía en el ágora de la modernidad. Porque, de hecho, no respondería al desafío fundamental que plantea a la Iglesia la concepción de lo racional dominante en nuestra época.

2.2.1. La autosuficiencia de la razón

Para ello sería condición imprescindible, en primer lugar, no aceptar reducir la razón a lo empírico-matemático. Esto no significa poner en cuestión la radical opción por la razón propia del cristianismo y de su teología. Al contrario, precisamente por esta connaturalidad con la búsqueda de la razón es posible percibir mejor las diferentes concepciones de ella que se usan, entender cómo se plantean sus límites y posibilidades. Y el pensamiento teológico ha comprendido ya claramente, como mucho pensamiento filosófico, que es necesario disponer de una comprensión abierta de la razón,²³ que no excluya dimensiones esenciales de la realidad humana, ni se cierre a

²³ Además de la ya citada *Regensburger Vorlesung* de BENEDICTO XVI (cf. su edición comentada en: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Freiburg –Basel – Wien, Herder, 2006), pueden verse sus intervenciones recogidas en sus libros: J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2003; Id., *Gott und die Vernunft*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2007.

una alteridad real,²⁴ a la posibilidad de la transcendencia, incapacitándose para la inteligencia y el respeto de otras experiencias culturales y religiosas.

Superar una concepción semejante de la razón es imprescindible, pues para ella la presunta singularidad cristiana es irreal y su experiencia religiosa, al final, innecesaria; porque las interpretará como un aspecto de la evolución de la razón y de la sociedad, juzgado de manera más o menos positiva o negativa.

Sin embargo, no bastaría todavía con constatar simplemente las limitaciones de esta razón empírico-matemática. Pues aún en el caso de percibir y querer superar sus insuficiencias para afrontar la realidad en todos sus factores y, aunque se reconociese explícitamente la importancia de abrir el espacio de la razón al sentido de la historia, del ser hombre y de su libertad, a que el hombre no puede contentarse con subsistir, sino que lucha por la propia verdad, por una meta ideal,²⁵ aún entonces puede seguir afirmándose igualmente que “el verdadero ser de la humanidad, que sólo existe como ser hacia un *telos*, llegará a su realización, si llega, sólo a través de la filosofía, a través de nosotros, si somos seriamente filósofos”.²⁶ Es decir, pueden seguir absolutizándose las capacidades de la razón —y al sujeto mismo—.²⁷

En este mundo, permeado de cristianismo, cualquier forma de afirmación de esta presunta “autosuficiencia” de la razón, en

²⁴ Cf., por ejemplo, la obra muy significativa de EMMANUEL LÉVINAS.

²⁵ Así Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Philosophische Bibliothek 292). Hamburg, F. Meiner, 1982 (orig. 1936), 12-13.

²⁶ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 17-18.

²⁷ A pesar de la crítica a la insuficiente integración de las ciencias modernas con las exigencias del sujeto, el mismo E. HUSSERL puede ejemplificar bien la permanencia de esta pretensión de absoluto: “(...) llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades (...) es la única vía para poner (...) a una filosofía universal en el trabajoso camino de su realización (...) Filosofía, ciencia, sería pues el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, innata a la humanidad como tal” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 15). Cf., por ejemplo, también Karl POPPER, “Selbstbefreiung durch Wissen”, in Leonhard REINISCH (hrsg.), *Der Sinn der Geschichte*. München, Verlag C. H. Beck, ²1961, 100-116.

sus diversas variantes, significa ya una negación explícita de la posición cristiana original — el ideal, la felicidad es un don, es inalcanzable para las solas fuerzas humanas, es fruto de la comunión con Dios, de la amistad divina. Y tendría como conclusión inevitable que la pretensión de la teología de hablar de Dios no puede ser verdadera; sino que, bajo el velo de ilusiones, se está hablando siempre de sí mismos. De modo que la teología se movería, en realidad, en el ámbito de lo mítico, que la fe cristiana no habría abandonado.

Puede reconocerse sin duda una semejanza entre esta problemática y los desafíos de aquel gnosticismo que encontró la fe ya como una alternativa en sus inicios.²⁸ La respuesta cristiana no es diferente de la ofrecida en aquella primera y muy fecunda inculturación: es la opción por la verdad, por el Logos, no por el mito; así fue desde el inicio y así es hoy. La teología no ha sido y no puede reducirse a proponer lecturas y actualizaciones de antiguas narraciones míticas.

Pero, al mismo tiempo, como se había hecho patente igualmente ya en este mismo proceso de inculturación, para el cristiano no es posible afirmar la autosuficiencia de la razón. La teología ha percibido con conciencia clara que está referida a una verdad más grande que la propia inteligencia, a la realidad de un don divino que abre posibilidades inalcanzables a las fuerzas humanas; en otros términos, que sólo puede existir como verdadera teología si salvaguarda la alteridad propia de la revelación divina, de la Persona de Cristo, el realismo de su continuidad en la historia en el misterio de su presencia eclesial, en el Pueblo de Dios.

La teología se encontraría con dificultades insuperables para responder a los desafíos culturales contemporáneos sin esta afirmación consciente de la presencia del acontecimiento cristiano, y sin tener en cuenta las exigencias metodológicas que se derivan de ella.

²⁸ Alerta del riesgo actual de gnosticismos y pelagianismos la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta "Placuit Deo", sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*, 2018: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html> [consulta: 10-julio-2022].

2.2.2. Una exigencia hermenéutica irrenunciable

La necesidad primera que se plantea hoy a la teología es, pues, poder sostener razonablemente que permanece en la historia la misma realidad de revelación y salvación de los inicios, que no habría desaparecido el acontecimiento, la experiencia original. Sin lo cual la teología no estaría haciendo referencia a lo específico cristiano como a algo vivo, que no ha quedado sepultado con el paso del tiempo; no podría hacer presente su pretensión de responder hoy al problema de la existencia personal, y no surgiría la fe, no se podría conmover el corazón de la persona ni el núcleo de sus formas de vida. En pocas palabras, la teología sería irrelevante.²⁹

Por ello, el teólogo no podrá contentarse con el estudio científico —histórico-crítico— de signos de una presencia divina en el pasado, si no se dan tales signos en el presente; pues no basta la narración de signos que no se refieren a realidades vivas. Ni bastará aludir a un ámbito de sentimientos religiosos o de valores espirituales, que enriquecería una racionalidad que todos reconocen excesivamente instrumental. Porque nada de esto significaría una novedad real con respecto a las posibilidades latentes de la propia subjetividad ni, por tanto, la afirmación de la verdad de la revelación, de la fe cristiana. Al contrario, si la teología se quedase en esto, sería como un signo de que se habría cumplido o se estaría cumpliendo la conocida profecía de Lessing: la de un mundo postcristiano, que pretende haber asumido lo mejor del mensaje evangélico y no necesita ya de Cristo, de lo específicamente cristiano.³⁰

²⁹ Ya Karl RAHNER describía la actitud ante la teología propia de la opinión pública centroeuropea como indiferencia tolerante: Karl RAHNER – Heinrich FRIES (hrsg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München, Kösel Verlag, 1981, 147. De modo semejante podía decir Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL que “en la propia teología hay insatisfacción por la insignificancia teológica del 80% del material acumulado...” (Diálogo subsiguiente a su ponencia “La nueva racionalidad teológica”, en L. RODRÍGUEZ [ed.], *La fe interpelada. Jornadas de estudio y diálogo entre profesores universitarios*, Salamanca, Universidad Pontificia Comillas, 1993, 349, pp. 281-354).

³⁰ Cf., por ejemplo, Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin, 1780.

No le es posible a la teología limitarse al espacio de la mera razón, renunciar a la historia, al espacio de la libertad, al anuncio de una novedad del hecho, del acontecimiento, del don divino. Al contrario, es necesario afirmar conscientemente la existencia en la historia de la radical novedad cristiana, y además como profundamente razonable y verdadera.

Pero esto sólo será posible si se responde a una objeción preliminar, consecuencia del método propio de la razón crítica, que plantea como condición de posibilidad del conocimiento la existencia de una correlación en el ámbito de experiencia accesible al sujeto. Este principio hermenéutico elemental fue puesto a la luz de modo completamente explícito en la gran aventura teológica de la búsqueda del “Jesús histórico”: no es posible reconocer nada que no tenga analogía, histórica o psicológica, en la experiencia.³¹ O, como dirá también J. Ratzinger: “En realidad, nosotros podemos reconocer sólo aquello que tiene en nosotros una correspondencia”.³² Pues bien, la única experiencia en que pueda basarse esta correspondencia para la teología, evitando reducirse a la naturalmente accesible, es la que pueda provenir de la novedad de vida del Pueblo de Dios.

El ámbito de una comunión en Cristo experimentable, hecha de “vida, de amor y de unidad”,³³ será, pues, condición necesaria también para la comprensión teológica; pero siempre y cuando no se reduzca a las posibilidades de la razón, a contenidos de conciencia, sino que exista como novedad hecha posible por el encuentro con un don, una amistad, una comunión en forma humana —y sacramental— con lo divino, con el Señor. De hecho, ésta es la única forma posible de la fe cristiana en la historia, la única en que se hace real la presencia y la vida del Pueblo de Dios, con la plenitud de sus medios: la Palabra y el sacramento, la sucesión apostólica, la comunión vivida en la unidad, la misión en el mundo.

Puede servir como testimonio de la universalidad de este presupuesto metodológico, de la necesidad de respetarlo en

³¹ Cf. Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, A. Deichert, ²1896.

³² Joseph RATZINGER, “Intervento di presentazione del nuovo Catechismo”, *L'Osservatore Romano*, 20 de enero de 1993, 5.

³³ *Lumen Gentium* 9b.

toda teología consciente de los desafíos de la razón contemporánea, aquel gran pensador protestante —de quien pudo decirse que había inaugurado no una escuela, sino toda una época³⁴—, Fr. Schleiermacher, que inscribirá programáticamente en la portada de su obra magna unas frases escogidas de San Anselmo: *Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.*³⁵

2.3. Teología en referencia intrínseca al Pueblo de Dios

Conviene insistir, por tanto, en que, como decía Benedicto XVI en Ratisbona, algunas opciones fundamentales sobre la relación de la fe con la verdad y con la búsqueda racional del hombre, son irrenunciables. La apertura a la verdad es intrínseca a la fe bíblica, a la opción por el Logos propia de la Escritura, y se ha asumido muy conscientemente en la gran inculturación primera en relación con la ilustración griega. Esta certeza fue expresada recientemente también por Juan Pablo II en una encíclica programática: fe y razón son como las dos alas con las que alza el vuelo la búsqueda más personal de cada uno.³⁶

Es necesario repetirlo en nuestras circunstancias, en nuestro mundo cultural, que desafía a esta conciencia irrenunciable de sí misma de la fe, al mantener viva la objeción de que la pretensión de verdad del anuncio cristiano no es conciliable con las exigencias de la razón, cuando ésta es adulta. Dar respuesta a esta objeción sigue siendo imprescindible, pues sin ello todas las formas de trabajo teológico corren el riesgo de ser infecundas, de no salvaguardar el propio contenido, de no cumplir su servicio al Pueblo de Dios y al mundo.

Y esta respuesta no es posible a la teología, que no guardará su naturaleza de *fides quaerens intellectum*, sin reconocer su vinculación intrínseca con la vida y la misión del Pueblo de Dios, sin existir en y para este Pueblo. Esta referencia al

³⁴ Cf. Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, Theologischer Verlag, 1985 (orig. 1946), 378.

³⁵ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*. Berlin 1830. Cita a san ANSELMO, *Proslogion* 1; y *De fide trinitaria* 2.

³⁶ *Fides et ratio*, proemio.

acontecimiento cristiano en la forma de su presencia histórica —la Iglesia— ha de ser en nuestros días gesto consciente y crítico de una teología que afirma sus presupuestos y sus condiciones de posibilidad.

Esta apuesta teológica por el Pueblo de Dios significará, sin duda, hacer presente una alternativa a la concepción dominante de la razón, que necesita apertura, reconocer los propios límites. Y, al mismo tiempo, será también una crítica a toda pretensión de autosuficiencia del sujeto, así como, en particular, a la absolutización de un uso de la razón —instrumental— que no respeta ni la naturaleza ni a los otros, sean pueblos, culturas o personas; y que corre el riesgo de no dar espacio a los desafíos de la injusticia, de “descartar” a los que no importan, a los pobres.

Esta vinculación intrínseca de la teología con el Pueblo de Dios se manifestará asimismo como reconocimiento de sus consecuencias con respecto a la propia metodología científica, relativas a las dimensiones constitutivas del acontecimiento cristiano y de su permanencia en el tiempo:³⁷ la relación a la historia —la de un don, la de una iniciativa divina que culmina en la Encarnación del Hijo, la de un amor entrañable, que constituye y libera un Pueblo—, a la Escritura, al magisterio apostólico, a la misión de la Iglesia y a las necesidades del mundo. El mismo método teológico expresa así la conciencia de la grandeza de la verdad, que supera nuestras capacidades e instrumentos conceptuales, su referencia intrínseca al Señor, que pide seguimiento, para generar humanidad nueva — aunque sea con dolores de parto.

2.4. Una teología en diálogo con pueblos y culturas

En todas las épocas ha sido propio de esta *fides quaerens intellectum* intentar responder a los desafíos que aparecen en el camino de los fieles y de la Iglesia, entrar en diálogo con el propio mundo, con sus circunstancias, con sus culturas propias. Esto será

³⁷ Puede hacerse referencia a este respecto a la Instrucción pastoral de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (2006). Cf. José RICO PAVÉS (ed.), *La fe de los sencillos. Comentario a la Instrucción pastoral “Teología y secularización en España”*, Madrid, BAC, 2012.

siempre obra de todo el Pueblo de Dios, y específicamente de la teología, a partir de una confianza radical en la verdad —en el Evangelio— y en una voluntad explícita de reconocerla y apreciarla allí donde se encuentre, buscando el encuentro, la comunicación y la apertura de caminos para una construcción común.

Esta es también una indicación expresa de *Veritatis Gaudium*, que subraya algunas de las condiciones en que ha de cumplir esta tarea la teología de nuestro tiempo, ofreciendo también algunas indicaciones concretas.

Nuestro actual mundo globalizado, observa Francisco,³⁸ se caracteriza por vivir un verdadero “cambio de época”, marcado por una “crisis antropológica” y “socioambiental” de alcance global, con puntos de quiebra amenazantes en la naturaleza, en las relaciones humanas —injustas— y entre los pueblos —guerras—. Se necesita, por ello, “cambiar los modelos de desarrollo global”, “redefinir el progreso”; es decir, abrir caminos a una cultura nueva —transformada por el fermento del Evangelio—, “necesaria para enfrentar esta crisis” y “construir liderazgos que marquen caminos”.

Por ello, describe la responsabilidad particular de la teología como responder a la “necesidad de una auténtica hermenéutica evangélica para comprender mejor la vida, no de una síntesis sino de una atmósfera espiritual de búsqueda y certeza basada en las verdades de razón y de fe”.³⁹ Colaborará de este modo en la tarea de nuestro tiempo, que requiere un cambio radical de paradigma; más aún, como dirá VG, “una valiente revolución cultural”.⁴⁰

En esta tarea, propia del momento que vive hoy el proceso de inculturación de la fe, criterio inspirador será “el diálogo a todos los niveles, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas. El Evangelio y la doctrina de la Iglesia están llamados hoy a promover una verdadera cultura del encuentro, en una sinergia generosa y abierta hacia todas las instancias positivas que hacen crecer la conciencia humana

³⁸ Para lo que sigue, *Veritatis Gaudium*, 3c.

³⁹ *Veritatis Gaudium*, 3e.

⁴⁰ *Veritatis Gaudium*, 3d.

universal; es más, una cultura (...) del encuentro entre todas las culturas auténticas y vitales”.⁴¹

Retoma así Francisco la enseñanza constante de Benedicto XVI sobre la necesidad de una apertura de la razón, que supere las pretensiones de autosuficiencia y haga posible el diálogo con las grandes experiencias culturales de otros pueblos y religiones. En el mundo de hoy “hay una falta de sabiduría, de reflexión, de pensamiento capaz de elaborar una síntesis orientadora”⁴²; se necesita el testimonio de la Iglesia, que ponga de manifiesto que sigue existiendo el modo y el lugar concreto donde es posible vivir con sabiduría, cuidar la propia existencia, mantener la esperanza en el sufrimiento y ante la muerte. Lo necesitan nuestras sociedades y nuestras culturas.

De ahí un último criterio para la búsqueda teológica hoy: “la inter- y la trans-disciplinariedad ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación”.⁴³ “Este principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, tiene un significado especial ... también en relación con el panorama actual, fragmentado y no pocas veces desintegrado, de los estudios universitarios y con el pluralismo ambiguo, conflictivo o relativista de las convicciones y de las opciones culturales”.⁴⁴

Por eso, concluyendo con unas palabras del Papa Francisco: “Los estudios eclesiológicos no pueden limitarse a transmitir a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, deseos de crecer en su conciencia cristiana, conocimientos, competencias, experiencias, sino que deben adquirir la tarea urgente de elaborar herramientas intelectuales que puedan proponerse como paradigmas de acción y de pensamiento, que sean útiles para el anuncio en un mundo marcado por el pluralismo ético-religioso (...) sistemas de presentación de la religión cristiana que sean capaces de profundizar en los diversos sistemas culturales”.⁴⁵ Servirán así, como en una “original apologética”, “a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos”.⁴⁶

⁴¹ *Veritatis Gaudium*, 4b.

⁴² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 31.

⁴³ *Veritatis Gaudium*, 4c.

⁴⁴ *Veritatis Gaudium*, 4c.

⁴⁵ *Veritatis Gaudium*, 5a.

⁴⁶ *Veritatis Gaudium*, 5b, citando *Evangelii Gaudium*, 45.

El papel de la teología en la sociedad contemporánea

The Role of Theology in Contemporary Society

Armand Puig i Tàrrach¹

Ateneu Universitari Sant Pacià

Barcelona, España

arpt@tinet.org

 Id ORCID 0000-0003-1288-1055

Resumen: El artículo analiza la función de la teología cristiana en la sociedad actual. A tal fin, el autor comienza por sintetizar los elementos más característicos de la sociedad que se está gestando. En segundo lugar, propone la necesidad de una mediación cultural para la comunicación del evangelio. Seguidamente, el autor reclama el necesario diálogo de la teología con la cultura y la universidad. Y el estudio termina por presentar sintéticamente el papel de los centros superiores de enseñanza de la teología, según las recomendaciones de la *Veritatis Gaudium* del papa Francisco.

Palabras claves: teología, diálogo razón y fe, *Veritatis Gaudium*, Facultad de Teología, sociedad

Abstract: The article analyses the role of Christian theology in contemporary society. After outlining some of the most characteristic features of the emerging forms of socialization, the author proposes the need for cultural mediation in the communication of the Gospel. Next, he calls for a necessary dialogue between theology and culture in the context of higher education. In the way of synthesis, the study ends by presenting the role of the Centres of Higher Theological Education, according to the recommendations of Pope Francis' *Veritatis Gaudium*.

Keywords: theology, dialogues between Faith and Reason, *Veritatis Gaudium*, Faculty of Theology, society.

¹ *Nota del editor:* este artículo tuvo su origen en una conferencia que el prof. Puig i Tàrrach impartió en las XXX Jornada de Teología "Dar razón de nuestra fe" de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, celebrada el 3 de marzo de 2022.

En el diálogo de Platón sobre la cosa pública —la sociedad, diríamos hoy— se habla por primera vez de teología y se la plantea como un discurso sobre los dioses.² Se dice en este texto que un Estado fundado en la justicia tiene necesidad de formar correctamente a las jóvenes generaciones y de ahí la urgencia de introducirlas en los mitos auténticos, los que representan “a dios como es realmente”. Homero o Hesíodo, por ejemplo, no serían pues según Platón un modelo de buena teología ya que en sus obras los dioses aparecen como personajes llenos de envidia y vanidad, de rencor y venganza. La auténtica teología es la que presenta a los dioses como amigos de la verdad y la bondad, de lo bueno y de lo justo. Sobre esta concepción, es decir, sobre una teología que explique con suficiencia e integridad cuál es el comportamiento de los dioses, puede y debe basarse el Estado y, particularmente, la educación de los jóvenes. Con Platón, el discurso teológico queda vinculado con la sociedad y con todo lo relativo a la *polis*. La “teología” posee una dimensión “política”, es decir, social, cultural y pública, que le es inherente, desde que Platón utilizara por primera vez aquel término. Teología y *polis*, teología y ciudad se relacionan mutuamente.

Por otra parte, no hay teología sin comprensión racional, es decir, sin una razón, sin un logos que se pregunte “sobre los dioses” (*peri theologias*), como también afirma Platón.³ El cristianismo efectúa en este punto un paso decisivo, ya que en él la teología o discurso sobre el misterio de Dios pasa por el *Logos*, Jesucristo, el Hijo, que se ha encarnado en la historia humana (cf. Juan 1,1-18), y pasa por el Espíritu Santo, que interpreta las palabras de Jesús y construye la unidad y pluralidad de la Iglesia (Juan 14,26; 1 Corintios 12,4-11). Por su parte, san Agustín acepta la distinción de Varrón entre teología mítica, natural y política, y considera que solo la segunda es realmente teología.⁴ Pero lo cierto es que el siglo XX ha supuesto un reencontro de la teología con el mito, concebido no como falsedad sino como verdad vehiculada en discursos no racionales, es decir, en relatos, poemas y obras artísticas. Piénsese, por ejemplo,

² Cf. PLATÓN, *República*, 379a.

³ Cf. PLATÓN, *República*, 379a.

⁴ Cf. san AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, VI.5,1; cf. *ibid.*, IV.27.

en Paul Ricoeur y su propuesta de revalorizar un lenguaje remitizador, inspirándose en textos como Génesis 2-3, para conseguir una mejor comprensión de las grandes cuestiones filosófico-teológicas que se plantean al pensamiento.⁵ Por otra parte, el siglo XX ha sido el de las guerras a gran escala, como la guerra civil española y las dos guerras mundiales, con millones de muertos entre contendientes y población civil. La teología se ha visto pues obligada a plantearse la pregunta “política” en un siglo que ha conocido el horror del holocausto, que ha visto cómo se creaba una fábrica de exterminio como Auschwitz: en aquel momento de la historia humana, ¿dónde estaba el hombre y dónde estaba Dios?

La teología se ha reencontrado con la *polis* y ha bajado al terreno de lo social y de los mecanismos que lo definen. De hecho, la teología cristiana nunca se alejó de la realidad social, de los principios y criterios que deben configurar el funcionamiento del Estado y de la sociedad en su conjunto. Pero en el siglo XX, con la llamada “cuestión social”, las revoluciones, las guerras, los genocidios y los campos de concentración, la preocupación por la *polis* ha crecido y de hecho ha ido afianzándose un *corpus* de enseñanzas magisteriales conocido como Doctrina social de la Iglesia. En el Concilio Vaticano II una teología aplicada a las realidades terrenas impregna los documentos de la asamblea conciliar. El principio subyacente a todos ellos es el de la inserción de la Iglesia en la realidad histórica, con la finalidad de contribuir a la transformación de esta realidad. Ahí está, ya en pleno siglo XXI, una de las claves del pontificado de Francisco, el Papa que ha tenido que dar respuesta a una epidemia global.

Dicho esto, me parece que queda justificado nuestro cometido. Intentaremos situar a la teología cristiana en el marco de la sociedad actual, en el contexto de la *polis*. Para ello reflexionaremos sucesivamente sobre los cuatro puntos siguientes: qué sociedad se está gestando, la necesidad de una mediación cultural para la comunicación del Evangelio, el diálogo de la

⁵ Cf. Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Estructuras y procesos. Filosofía), Madrid, Trotta, 2004, 309-479; André LACOCQUE – Paul RICOEUR, “Génesis 2-3”, en IDEM, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, 23-86.

teología con la cultura y la universidad, y el papel de los centros superiores de enseñanza de la teología.

1. LA SOCIEDAD QUE SE ESTÁ GESTANDO

La epidemia de coronavirus que estamos viviendo a nivel mundial muestra que nos encontramos en un mundo global, con todas las ventajas e inconvenientes que este mundo conlleva. Nos encontramos en un momento de la historia en el que, a semejanza de otros momentos, existían, por lo menos en Europa, vastas realidades políticas y sociales con fronteras muy fluidas, anteriores al estado-nación. Eran momentos en que surgían culturas “globales” que ejercían su influencia de forma dominante en una parte significativa del planeta. Me refiero a la cultura grecorromana que constituía el eje del Imperio romano, o bien a la cultura cristiana que recogió la herencia de aquella cultura y la plasmó en el imperio y reinos carolingios, e incluso me remito al período feudal (con el punto álgido representado por el siglo XIII) en el que la cultura surgida de la Iglesia daba unidad cultural a toda Europa occidental, desde Escandinavia hasta Andalucía, desde Irlanda hasta Transilvania. Posteriormente, durante los siglos XVI–XX Europa fue un centro de irradiación de culturas, lenguas y confesiones religiosas que penetraron en los otros continentes. Después de dos décadas de siglo XXI, podemos afirmar que Europa se ha convertido en una —relativamente pequeña— región del mundo global, monopolizado culturalmente por la cultura anglosajona y determinado económica y comercialmente por Estados Unidos y China.

La interconexión y las nuevas tecnologías son elementos centrales del mundo global. Se está abriendo una época caracterizada por un fuerte dominio de lo virtual, que se cierne sobre lo real y tangible, y parece querer sustituirlo. Las nuevas tecnologías (los *big data*, los algoritmos o la robótica, entre otros) efectúan un control sobre la realidad que pone en peligro la libertad individual y sus ámbitos de decisión, y modifican la percepción del espacio, del tiempo y del propio cuerpo. Todos nos sentimos más libres, con más instrumental y posibilidades, pero de hecho todo está más filtrado y mediatizado que nunca, en función de intereses económicos y políticos que

determinan la voluntad y las decisiones de cada ser humano. Nos refugiarnos en la individualidad y terminamos siendo personas individualistas que no echan en falta lo colectivo y lo relacional, o bien lo construyen solo virtualmente —ahí están los hologramas para confirmarlo—. Faltos de espíritu crítico, los ciudadanos se ponen en manos de anónimos emisores de informaciones que llegan al terminal de cada uno, el teléfono móvil. Este terminal resulta ser indispensable para disponer de enormes cantidades de información y para estar conectados con los demás, pero a la vez es un instrumento de localización y de control. Este término, “control”, muy usado en los regímenes autoritarios, se ha convertido en un objetivo de los estados y de las grandes transnacionales. En China, por ejemplo, hay una cámara de vigilancia por cada dos ciudadanos, y en Europa el *ranking* lo encabeza Gran Bretaña. Asoma desde las tinieblas la figura del Gran Hermano, que George Orwell creó en su novela *1984*.

Si a nivel relacional las nuevas tecnologías comportan cambios radicales en la persona humana, a nivel de lo que se ha venido a llamar “mejoramiento humano” los cambios a la vista no son menores.⁶ La individualidad se erige, también aquí, como noción básica. En el estadio de concepción del ser humano, las modificaciones genéticas previas o concomitantes al *nasciturus* pueden conducir a crear un perfil de individuo a la carta. En el estadio de la vida, la biomedicina se propone alargar la existencia humana hasta que esta raye, aparentemente, en la inmortalidad. Por su parte, las biotecnologías ya consiguen “crear” vida en el laboratorio. Gracias al potencial tecnológico, el individuo puede convertirse en un *cybor*, un ser humano cuyo organismo queda potenciado, empoderado, con un aparato cibernético o electrónico que es capaz de proporcionarle capacidades muy superiores a las capacidades naturales, tanto a nivel corporal (los órganos, los sentidos), como psíquico (la emotividad, los sentimientos) y mental (los conocimientos, la memoria).

Como afirma el papa Francisco, aparecen “nuevos relatos y paradigmas, maneras nuevas de relación con Dios, con los

⁶ Cf. Nick BOSTROM – Julian SAVULESCU, *Mejoramiento humano*, Zaragoza, Teell, 2017.

otros y con el espacio”.⁷ El hombre nuevo se aferra a su individualidad, pero puede pagar un precio muy alto por ello, convirtiéndose en dependiente de una máquina y oscureciendo su identidad como persona. O bien puede encerrarse en un sistema de comunicaciones, informaciones y sensaciones pensado para satisfacer su “yo” y acabar alienado del mundo o, peor aún, controlado totalmente en su aparente libertad. El dominio de lo virtual sobre la realidad de la relación con otros seres humanos puede suponer la desaparición de lo comunitario y de lo colectivo en el imaginario de determinadas personas. Los cambios antropológicos son de gran calado y, en diversos grados, nos afectan a todos. Nadie debe pensar que quedará al margen del espíritu del tiempo.

Si el mundo entra en el régimen de la virtualidad y “el otro” pasa a ser innecesario —o solo puntualmente necesario—, esto significa que el discurso sobre Dios, y muy concretamente, el Dios personal de la revelación judeocristiana, tiende a modificarse y a eclipsarse. Y lo mismo podría decirse del discurso sobre el Dios islámico, que presenta afinidades evidentes con el anterior. No es extraño, en este sentido, que el transhumanismo —ahora aletargado momentáneamente debido a la pandemia— predique el catecismo de la absoluta inmanencia, orientado a la llegada de un mundo feliz, del cual se afirma que no habrá en él “muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor” (Apocalipsis 21,4), un mundo de inmortales parecido al paraíso de las tres religiones abrahámicas.⁸

De hecho, la utopía marxista ya se expresaba en términos de “paraíso” inmanente y prometía la redención del proletariado, de manera que todos pasaban a ser receptores igualitarios de los bienes surgidos del esfuerzo humano. Pero el paraíso

⁷ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 74.

⁸ Cf. Antonio DIÉGUEZ, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017; Juan Arana CAÑEDO-ARGÜELLES, “El futuro del hombre: ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?”, *Isidorianum* 27/54 (2018) 217-232: <https://doi.org/10.46543/ISID.1827.1032>; Juan Manuel CABIEDAS, “Pensar la pregunta del hombre por su salvación en perspectiva teológica. A propósito de la narrativa transhumanista sobre el futuro humano”, *Teología y vida* 63 (2022) 243-271: <https://doi.org/10.7764/TyV/632/4/243-271>.

transhumanista es decididamente capitalista y, por lo tanto, elitista —es el paraíso de una sola clase social, para hablar en términos marxistas—. Tanto marxismo como transhumanismo se conciben ambos como utopías materialistas de una felicidad sin Dios (o con un Dios-pantalla) en las que no cuenta la muerte. La diferencia entre ambos estriba en que la utopía marxista se dirige a los oprimidos de la tierra, mientras que la utopía transhumanista solo está al alcance de los que poseen recursos económicos elevados. Sin embargo, en ambos prima un optimismo que alimenta la utopía, pero que tiende a esconder las consecuencias colaterales, y letales, de las dos ideologías. El marxismo fracasó cuando la economía colectivizada, en manos del Estado, se vino abajo. ¿Dónde encontrará el transhumanismo la horma de su zapato?

El Dios personal se convierte en el gran ausente de un mundo construido sobre el propio “yo”, es decir, sobre la autorreferencialidad, la autorrealización y la autosatisfacción. Si la individualidad se erige como referente antropológico fundamental, si las “conquistas” tecnológicas se presentan como el gran triunfo humano, si el individuo ocupa el lugar de la persona, entonces el discurso sobre Dios pasa a ser innecesario, pero también resulta superfluo un discurso sobre el ser humano. La muerte de Dios es la muerte del hombre. El humanismo se diluye cuando decae la pasión por el conocimiento de Dios y cuando se soslaya la atención por el ser humano —como se ha visto y se ve en esta pandemia—, lo que constituye un mal objetivo para la humanidad. El primero y el segundo mandamiento forman una unidad indisoluble (Mateo 22,40). Quien no ama al hombre, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve, se lee en 1 Juan 4,20. Pero si se pasa de largo ante el hombre medio muerto, si los pobres y vulnerables se convierten en invisibles y descartados, si nada se mueve en el corazón ante el hambriento, el sediento, el extranjero, el desnudo, el enfermo o el encarcelado, si no se “ve” al hombre, entonces amarle resulta mucho más difícil.

Por esta razón teólogos como Johannes Baptist Metz o Walter Kasper han hablado de la mística de los ojos abiertos, los ojos que ven la necesidad del otro y reconocen a Jesús en el

hermano que sufre.⁹ En este momento de la historia, es preciso redescubrir la mirada sobre los pobres y los que sufren y escuchar su grito, ya que solo esta mirada y esta escucha pueden llevar al conocimiento de Dios. Me refiero al Dios que socorre al huérfano y a la viuda, y que se manifiesta de forma eminente y definitiva en su Hijo, Jesucristo, quien se identifica con los más pequeños (Mateo 25,40). El cristianismo no puede explicarse a sí mismo al margen de los pobres, ya que se convertiría en una fe de tipo ideológico, en un neognosticismo.

La cuestión antropológica es pues central en la gestación de nuevos paradigmas, pero no es la única. Ya hemos aludido a las crisis provocadas por la globalización de la economía y que afectan a sectores determinados de la actividad productiva y comercial. El neoliberalismo ha llegado a un callejón sin salida: la regulación de los mercados —vista como una amenaza por los teóricos neoliberales— es imprescindible para no ahondar aún más el foso existente entre personas y pueblos desde el punto de vista del nivel de vida. El populismo nacionalista —mayoritariamente neoliberal— se afirma en nombre de la precedencia de lo propio sobre lo venido de fuera —como indica el slogan *America first*—. En esta ola de nacionalismo sin entrañas, los prófugos y refugiados han encontrado barreras y fronteras allí donde hubieran esperado puentes y acogida e integración, ya sea en la frontera entre México y Estados Unidos, ya sea en la frontera entre Turquía y Grecia, o bien en la frontera entre España y los países africanos. La muerte enseñoorea estas zonas de frontera, particularmente en el mar Mediterráneo, donde cada año miles de personas pierden la vida.

También han encontrado barreras e indiferencia los avisos repetidos de los desastres socioambientales provocados por prácticas que rompen con el delicado equilibrio de la naturaleza y la hieren en lo que tiene de aportación a la casa común. En este punto y en otros ha ido creciendo una aproximación

⁹ Cf. Walter KASPER, *La Misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Presencia teológica 193). Santander, Sal Terrae, 2012; Johann Baptist METZ, *Por una mística de ojos abiertos: Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2013; Gabino URIBARRI BILBAO, *Teología de ojos abiertos: Doctrina, cultura y evangelización* (Presencia teológica 267). Santander, Sal Terrae, 2018.

negacionista que ha sido defendida a partir de *fake news*, lo que ha supuesto un atentado frontal al pacto ético implícito a favor de la verdad de información y de prensa. La crisis de la ética política arrastra consigo un sinfín de decisiones que transgreden los criterios de veracidad y justicia y empujan a las sociedades globales a una especie de hibernación ética, que pone en jaque el discurso sobre la verdad. No son ajenos a este fenómeno los silencios sobre el transexualismo, presentado como inocuo e incluso beneficioso, cuando realmente rompe por dentro a niños y adolescentes, obligados a gestionar una sexualidad cambiante que destruye su equilibrio natural y les empuja a situaciones insostenibles.

En resumen, la sociedad que está abriéndose paso con grandes esfuerzos en este siglo XXI debe dar respuesta a los retos planteados por lo dicho hasta aquí y debe trabajar para llevar a cabo dos puntos cruciales que aparecen en la encíclica *Laudato si'*. El primer cambio consiste en modificar el “modelo de desarrollo económico global”.¹⁰ Este cambio ya no puede retrasarse por más tiempo. Una economía del bien común, de la solidaridad y de la comunión debe ocupar el lugar de una economía de la ganancia por la ganancia y de la competitividad. El segundo cambio, igualmente mencionado en la *Laudato si'*, es una ampliación del anterior ya que se trata de llegar a “un cambio radical de paradigma” de todo el sistema; es decir, es preciso efectuar “una valiente revolución cultural”.¹¹ La teología cristiana debe ser punta de lanza en la respuesta a ambos retos y hoy más que nunca debe intervenir en la elaboración de una amplia mediación cultural. Como propuso el economista Antonio Genovesi en pleno siglo XVIII, el aforismo *homo homini lupus* de Hobbes debe ser sustituido por este otro: *homo homini natura amicus*, el hombre es por naturaleza amigo de los otros hombres.¹²

¹⁰ FRANCISCO, *Laudato si'*, 194.

¹¹ FRANCISCO, *Laudato si'*, 114.

¹² Cf. el estudio sobre Tomás de Aquino y Genovesi de Paolo SANTORINI, “*Donum, Exchange and Common Good in Aquinas: the Dawn of Civil Economy*”, *The European Journal of the History of Economic Thought* 27 (2020): <https://doi.org/10.1080/09672567.2020.1720764>.

2. LA NECESARIA MEDIACIÓN CULTURAL

El Evangelio necesita, para ser comunicado, una mediación cultural. Sin ella, el kerigma se convierte en un mensaje interno a la misma Iglesia y pierde su fuelle significativo. A pesar de la buena voluntad y de los no pocos esfuerzos invertidos en hacer llegar el mensaje cristiano a la sociedad de hoy, debemos reconocer que muchas personas parecen llevar un caparazón que las hace “inmunes” a este mensaje. El caparazón puede ser indiferencia ante algo que se considera anticuado y obsoleto, ya que se le vincula con un pasado donde la Iglesia era dominante, en cultura, personas e instituciones. Pero el caparazón puede indicar una animadversión hacia un mensaje que es visto como culpable de dogmatizar a las personas desde una posición de privilegio, la que se le supone a una Iglesia aliada con ciertas posiciones ideológicas o ciertos poderes fácticos.

Por lo tanto, no basta una posición estrictamente confesante para dar razón del mensaje cristiano. Ante esta posición muchas personas reaccionan con la indiferencia o bien el rechazo —sobre todo en estos tiempos de gran presión mediática por el tema de los abusos—. Debemos releer a los apologetas del siglo II, Justino de Roma o Atenágoras de Atenas, sin olvidar la carta a Diogneto, autores que escriben desde la confesión de fe, pero también desde la conciencia de un cristianismo que busca tender puentes con el mundo no cristiano.¹³ Debemos releer igualmente los Hechos de los Apóstoles, donde Lucas aúna la presentación del kerigma con un fino diálogo con el pensamiento común, no cristiano, que domina el Imperio romano y está teñido de estoicismo, una filosofía que el apóstol Pablo conoce y valora.

Estos son ejemplos de gran interés para una teología que no se limite a repetir lo dicho y a reiterar el lenguaje y los esquemas consuetos, sino que busca acometer la tarea de ir encontrando los instrumentos culturales necesarios para afrontar las situaciones mencionadas en el punto anterior. Una “renovación sabia y valiente” de una Iglesia que sale al encuentro de

¹³ Cf. Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologetas griegos (s. II)* (BAC 629). Madrid, BAC, 2002.

las culturas, no se puede llevar a cabo sin una teología que sepa encontrar caminos de mediación cultural entre el kerigma y la sociedad, entre el mensaje cristiano y todo lo que bulle en un mundo a menudo insatisfecho consigo mismo. Los precedentes existen. El diálogo con las culturas se ha realizado intensamente en diversos momentos de la historia de la teología. De hecho, los grandes teólogos no han sido francotiradores sino personas que han sabido hablar lenguajes nuevos, es decir, que han encontrado mediaciones culturales para explicar el kerigma apostólico.

Quiero decir con esto que debemos ubicar el Evangelio en la cultura y en la sociedad, en el devenir histórico y en las formas de pensamiento y de acción contemporáneas. No es condenando la sociedad, sino comprendiéndola críticamente, que se construirán mediaciones culturales potentes. No es anatematizando a nuestros contemporáneos sino discerniendo las rendijas de luz que se esconden en sus propuestas, que la luz plena del Evangelio se abrirá paso en el proceso de construcción de los nuevos paradigmas. No desechemos los atisbos de verdad, no apaguemos la mecha vacilante, no quebrems la caña cascada (cf. Isaías 42,3, citado en Mateo 12,20).

La clave consiste en elaborar una lectura hermenéutica de la realidad y de la cultura, valiéndose del instrumental que proporciona el Evangelio y de todo lo que pueda servirnos para analizar el mundo de hoy. Las prisas y los estereotipos serían malos consejeros. La situación actual se caracteriza por una gran complejidad, por la ausencia de certezas y por la proliferación de interrogantes. Ni los diagnósticos ni los pronósticos deben darse por descontados. El teólogo tiene la misión de profundizar sin dejarse llevar por el desencanto, la asepsia o la agresividad. La cultura actual es pluriforme y en no pocas ocasiones los comportamientos de las personas son contradictorios. La mediación cultural no puede ser pues unívoca ni puede quedar fijada de una vez por todas.

La mediación que la teología debe ayudar a construir entre el Evangelio y la(s) cultura(s) debe incluir, a mi entender, cuatro elementos: la mirada hacia la humanidad, el arte del diálogo, la conjunción entre lo espiritual y lo social, y el discurso ético.

El punto de partida, tantas veces repetido en los diálogos ecuménicos y tan amado por san Juan XXIII, es el aforismo “lo que nos une es más fuerte de lo que nos separa”.¹⁴ Lo que nos une es la preocupación por la humanidad de la que todos formamos parte, y la Iglesia, como afirmó san Pablo VI, nunca ha dejado de ser “experta en humanidad”,¹⁵ en lo que constituye la gran familia humana. Igualmente, la buena teología debe ser sensible a todo lo que es humano y a todo lo que pueda ponerlo en cuestión o en peligro. El núcleo central de la fe cristiana es el misterio del Dios encarnado, del Dios humanado. La humanidad es el depositario del amor de Dios, el ámbito en que Él mismo ha decidido manifestarse movido por su misericordia. No hay salvación sin el hombre herido y caído, como no la hay sin la carne y la sangre de Jesús, que comemos y bebemos en la eucaristía. No podemos mirar a la humanidad como *massa damnata* sino como *populus redemptus sanguine Christi*.

El segundo elemento de la mediación es el arte del diálogo. Aquí se demuestra la calidad del quehacer teológico, que encuentra una analogía extraordinaria en el diálogo existente entre las tres personas divinas, fuente de salvación. El diálogo no equivale a un intercambio de opiniones. No es una (con)cesión ni una negociación, donde las posiciones deben ceder hasta encontrar un punto de acuerdo, más o menos edulcorado. El diálogo se realiza desde la verdad y sobre la verdad, entendida como reflejo y expresión del amor divino. La afirmación de la propia identidad no destruye el diálogo sino que es condición para un auténtico diálogo. Quien dialoga desde el Evangelio se pone en el lugar del otro como hizo Jesús, quien tomó la cruz poniéndose en nuestro lugar: él, sin ser pecador, aceptó por nosotros ser “pecado” (2 Corintios 5,21).

¹⁴ “Creo que la enseñanza principal del Papa Juan que debemos atesorar es precisamente, el buscar más lo que nos une que lo que nos divide”: Entrevista al cardenal PAROLIN en *Vatican News*: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2018-06/cardenal-pietro-parolin-peregrinacion-juan-xxiii-italia.html> [consulta 20-julio-2022].

¹⁵ PABLO VI, *Discurso a los representantes de los Estados* (ONU), § 3 (4-octubre-1965): https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html [consulta: 20-julio-2022].

El tercer elemento de la mediación es la conjunción entre lo espiritual y lo social que se da en el cristianismo. En la percepción actual, se confunde a menudo la fe cristiana con una acción social encomiable, sin aparente relación con el Evangelio de Jesús. Muchos ven a la Iglesia, en el mejor de los casos, como una ONG. Por otro lado, para ciertos segmentos cristianos, la fe cristiana se presenta como una vivencia íntima, individual, alejada del mundo e incluso alienante. La Iglesia se convierte entonces en un simple ámbito de ritualidad e intercambio, y Dios puede pasar a ser un garante de la prosperidad y del éxito en la vida. Ante estas percepciones, se debe afirmar que la teología cristiana es una sabiduría fundada en la revelación divina que presenta al ser humano ante Dios y en el mundo, que conoce la contemplación y la acción, y elabora una reflexión que conjuga la dimensión espiritual y social de la fe.

El cuarto elemento que debe actuar en la mediación cultural del Evangelio es el discurso ético. Los frentes en los que se mueve este discurso son numerosos. La crisis ética del sistema neoliberal, impulsado por el anonimato de los inversores y la consiguiente búsqueda de ganancias como único criterio económico, se ha agudizado con la irrupción de las *fake news* en el sistema de comunicaciones. En este momento, se levantan voces cada vez más fuertes sobre la necesidad de recuperar el discurso ético, sin el cual el mundo se precipita en el vacío. Abierta con las nuevas tecnologías la época de la inteligencia artificial, debemos preguntarnos —como hace el Papa en su discurso a la plenaria de la Pontificia Academia de la Vida¹⁶— si el algoritmo no debe conducir a una algor-ética. La inteligencia artificial es un instrumento de gran valor para la humanidad, pero el ser humano debe mantener su calidad “biográfica” y no solo “biológica”, y para ello es necesario velar por una relación adecuada entre ser humano y máquina.

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y el primero de los derechos humanos (la dignidad de la persona),

¹⁶ Cf. FRANCISCO, *Discurso preparado por el Santo Padre Francisco, leído por S.E. Mons. Vincenzo Paglia a los participantes de la Pontificia Academia para la Vida* (28-febrero-2020): https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html [consulta: 20-julio-2022].

apoyados por un potente diálogo transdisciplinar del que la teología no puede quedar al margen, deben ser las bases de una ética que asegure el don de la vida humana en todos los niveles de realización de la persona. En este sentido, el aborto y la eutanasia no son victorias del “yo” que decide, sino derrotas colectivas de un “nosotros” que no ha sabido acompañar a la debilidad. El discurso ético global debe incluir la larga lista de situaciones en las que queda mermada la dignidad de los seres humanos, especialmente de los pobres, de los enfermos, de los refugiados, de los descartados en las grandes urbes, del pueblo inmenso de los periféricos. La teología del hombre como imagen de Dios es el fundamento del derecho de la persona humana a vivir con dignidad y ser tratada a pie de igualdad en un mundo fraterno.

3. EL DIÁLOGO DE LA TEOLOGÍA CON LA CULTURA Y LA UNIVERSIDAD

En el siglo IV apareció en el Imperio romano la figura del *defensor civitatis* o *defensor plebis*, quien tenía encargada la protección jurídica de los habitantes de la ciudad, especialmente los más humildes, frente a los abusos de los poderosos.¹⁷ El pueblo necesitaba un defensor. Pues bien, en nombre del humanismo cristiano la teología debe ser una defensora de lo que es y representa el Evangelio en este momento de la historia, realizada desde una Iglesia que es una casa de los débiles de este mundo y una casa del pensamiento. Sin embargo, la teología no puede actuar sin las mediaciones culturales que hemos expuesto, ya que precisará de un discurso lúcido, dialogal y creativo —en el que a veces puede incluso equivocarse—. El mensaje cristiano se comunica cuando se produce una aproximación a la cultura desde el Evangelio, e incluso al Evangelio desde la cultura. Analicemos los puntos en los que puede realizarse este diálogo.

¹⁷ Cf. Robert M. FAKES, “The *Defensor Civitatis* and the Late Roman City”, *Antiquité tardive: Revue internationale d’histoire et d’archéologie* 26 (2018) 127-147: <https://doi.org/10.1484/J.AT.5.116751>.

3.1. Hemos visto que, para Platón, la teología es un discurso sobre Dios en el marco de la ciudad. La teología cristiana, fruto del mensaje de Jesús de Nazaret, se presenta desde sus inicios como una reflexión sobre Dios y sobre el hombre, sobre el Creador y lo creado, sobre toda la realidad, visible e invisible. Su marco es el mundo creado, particularmente la humanidad, con la que Dios ha pactado una alianza de paz a través de Noé que incluye “a toda criatura que existe en la tierra” (Génesis 9,17). El mismo marco se aplica a Jesús y muestra el alcance universal de su obra salvadora: “cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Juan 12,32). Dios, el hombre y el mundo son puntos centrales de los relatos bíblicos y, por consiguiente, de la teología cristiana. Esta no es una sabiduría arcana. Dios, el hombre y el mundo están en mutua relación y la historia es el punto de confluencia de estas tres realidades.

Dialogar con el pensamiento, la cultura y la universidad, significa explicar, en primer lugar, las implicaciones del discurso sobre el Dios trinitario, objeto de la confesión de fe. En el misterio de las tres personas divinas, leído por los grandes teólogos antiguos y medievales (Basilio, Hilario, Agustín, Tomás de Aquino, Raimundo Lulio) y por los teólogos modernos (Barth, Lonergan, Jüngel, Moltmann), se descubren nociones como la relacionalidad o la acción creacional y salvífica continuada o la naturaleza de la comunión que existe entre las tres personas divinas, que pueden derivar en perspectivas relevantes para un discurso sobre el ser humano y el conjunto de la familia humana. Este discurso, hecho con inteligencia, traspasa las fronteras de creencia y no creencia, y se proyecta, además, sobre el diálogo interreligioso, indispensable en el contexto actual, y sobre el diálogo con las ciencias como la física y las otras ciencias experimentales, que trabajan en el ámbito de las estructuras de lo creado.

Pongamos un ejemplo. La teología cristiana habla de Dios usando las propiedades del ser o trascendentales, particularmente la unidad (*unum*), la verdad (*verum*) y la bondad (*bonum*) —a las que cabe añadir la belleza (*pulchrum*)—. Estos trascendentales indican el ser de Dios —se les llama también “atributos” o “dignidades”— pero a la vez señalan el proyecto del hombre, y de la humanidad en su conjunto. El ser humano

está llamado no a la dispersión sino a la unidad: su modelo no es Babel sino Pentecostés. El amor a la verdad se encuentra en el corazón de todo hombre, quien busca conocer lo que es realmente luminoso, fiel y fiable. La bondad es la antítesis del mal y de la maldad, el principio de actuación que debe regir todo comportamiento humano. Finalmente, lo bello es la plasmación de las otras propiedades o atributos mediante la percepción proveniente de los sentidos espirituales. Los trascendentales son pues fundamentos básicos para la construcción de una humanidad reconciliada.

Se puede hablar del Dios cristiano sin titubeos ni mixtificaciones ni acomodaciones a personas que no comparten la fe en Él. Cualquier pregunta fundamental sobre la realidad admite una respuesta teológica, que es preciso proporcionar a la vez desde la conciencia de complementariedad y desde la conciencia de lo que es específicamente cristiano. La teología siempre tiene algo que aportar, pero solo podrá hacerlo si entra en los debates intelectuales del momento. Una teología encerrada en sus baluartes y en su lenguaje para iniciados, quedaría muda y no incidiría en la cultura, tanto humanística como empírica.

3.2. En segundo lugar, en el diálogo con el pensamiento actual, la teología debe desplegar un discurso consistente sobre el hombre que explique cuál es la antropología generada por el pensamiento cristiano. Este debate se presenta como central en los próximos años, al abrigo de las preguntas derivadas de las nuevas tecnologías y de los cambios enormes que están en marcha en la cultura global. Los intercambios crecen a ritmo vertiginoso y provocan movimientos subterráneos que afloran a la superficie cuando el cambio ya se ha producido. Además, una parte de lo que sucede debajo de la superficie es objeto del análisis de los *big data*, los cuales son utilizados para influir en las decisiones de millones de personas, convertidas en simples “consumidores”. Una cosa parecida se puede afirmar de los *influencers*, nuevos flautistas de Hamelín, que cautivan con sus encantos y marcan las tendencias de personas, sobre todo jóvenes, convertidas en devotos “seguidores”. La teología, al lado de la filosofía y las humanidades, debe recuperar el discurso clásico sobre las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad) y añadir

a él el discurso que la modernidad realiza sobre el espíritu crítico.

Pero la teología debe ir más allá. En la antropología cristiana es fundante, como hemos subrayado, la teología del ser humano, hombre y mujer, como imagen de Dios (cf. Génesis 1,27, citado en Marcos 10,6 par.). Perder la noción de unidad en la dualidad (un ser humano, que se expresa como hombre y mujer) significa abrir la puerta a consecuencias imprevisibles. Si el ser humano duda sobre la propia conciencia y se llega a la destrucción progresiva de lo que le es propio (la dualidad complementaria en el único ser humano), esto significará que las modificaciones introducidas en el cuerpo, la *psyche* y la mente (*nous*) han ahogado —o anulado— la dimensión espiritual de la persona. Sin esta dimensión espiritual, presente en potencia o en acto, el ser humano renuncia a descubrir la belleza de Dios y la felicidad que de Él brolla.

La teología debe recordar al ser humano el don divino que lo abraza y la debilidad que lo constituye, su condición de ser hijo de Dios y criatura, sometida al pecado y a la muerte. Si el ser humano se convierte en un “yo” enriquecido tecnológicamente y se cree por ello divino e inmortal (Génesis 3,5), es imposible que pueda mantener viva su dimensión espiritual, que es la constitutiva. La concepción teológica del ser humano como imagen de Dios resulta pues de una importancia capital para que no se produzca una disolución de la persona en la red tupida de tecnologías e influencias que la envuelven.

3.3. En tercer lugar, la teología debe partir de la realidad creada, cósmica y humana, considerada científicamente, pero debe ir más allá de la ciencia. Es preciso contar con la ciencia, pero no solo con ella. Así pues, tanto la física de partículas y la física cuántica, como las neurociencias deben estar presentes en el horizonte de la reflexión teológica y filosófica. El horizonte cosmológico de la física tradicional de cuño aristotélico-tomista, que subyace a las reflexiones de la teología católica hasta tiempos recientes, ya no puede ser el ámbito de diálogo de la teología actual. En este punto, se impone una reapropiación de los relatos bíblicos con su enorme potencial mítico y metafórico y una relectura de los grandes pensadores cristianos, combinada con una elaboración conceptual que tenga en cuenta las aproximaciones

científicas actuales y la unidad del saber. Esta unidad es uno de los patrimonios más preciosos de la aportación de la Iglesia a la acción educativa en todos sus grados.

Se trata de ir encontrando un nuevo horizonte de comprensión del mundo y del hombre en el que se pueda inserir de forma creíble un discurso sobre el misterio de Dios. En consecuencia, la teología debe acercarse a las ciencias empíricas y experimentales y por otra parte debe buscar la complicidad de las ciencias humanas y sociales. Es preciso plantear una nueva *via eminentiae* que relacione todo lo que configura la realidad humana con la realidad divina: la aproximación entre estas dos realidades constituye una de las claves del futuro de la reflexión teológica. Cada vez más, ser teólogo significará poseer conocimientos enraizados en la revelación divina y estructurados según el Símbolo de la Fe (Trinidad, cristología, antropología, escatología, ecclesiología, sacramentos), fundamentados en la Escritura que es el alma de la teología, y complementados con conocimientos científicos de amplio espectro y referentes culturales hodiernos, sin olvidar la dimensión social del kerigma y de la fe. Igualmente, cada vez más el teólogo, como subraya el papa Francisco, deberá hacer teología de rodillas, ante Dios y ante los hombres, ante el Padre de misericordia y todos sus hijos, especialmente los pobres, ya que solo así quedará asegurada la dimensión trascendente del mensaje cristiano, más allá de conceptualismos y moralismos estériles, que no consiguen hablar al mundo de hoy.

3.4. En cuarto lugar, la teología cristiana no puede actuar con una concepción cerrada y fixista de la realidad. Se impone una metodología de análisis que comprenda el carácter fluido y dialéctico de esta realidad. Solo así puede comprenderse la nueva época de la historia humana que ya se ha iniciado. A finales del siglo XIX, en pleno auge de regímenes caracterizados por la restauración, el papa León XIII propuso, con la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que se restaurara la filosofía cristiana según el pensamiento de Tomás de Aquino, en su versión neoescolástica, de manera que este pensamiento se convirtiera en el sólido baluarte que la Iglesia necesitaba para oponerse a las doctrinas filosóficas de la modernidad. Esta opción, de tonos defensivos, apuntaba a la

formación de una sociedad donde se garantizara un fuerte espacio de cultura católica, la cual debería afirmarse ante las culturas laicistas y revolucionarias de la época.

Lo que se vislumbra en este siglo XXI respecto a la sociedad y a la Iglesia, dista mucho de la situación en los últimos decenios del siglo XIX. En la época actual no puede mantenerse el monolitismo de un pensamiento —el tomismo— como “pensamiento oficial” de la Iglesia. La percepción actual es que se está pasando de la esfera al poliedro, es decir, de una realidad homogénea, por lo menos aparentemente, a una realidad mezclada, cambiante y dialéctica. En los años venideros no parece que la aparición de nuevos paradigmas culturales vaya a estabilizarse. La teología debe integrar, en este sentido, el discurso de la polaridad entre “el uno y el múltiple, entre lo simple y lo complejo”.¹⁸ El benemérito tomismo debe completarse y expandirse con otros vectores intelectuales que ejerzan de fundamento de la teología cristiana.

La complejidad no encaja con el monolitismo, y lo múltiple requiere una visión abierta y a la vez consciente del punto focal del poliedro. Me refiero en concreto al “pensamiento de Cristo” (1 Corintios 2,16), el cual es “sabiduría de Dios” (1,24) —un “pensamiento”, que es el Evangelio, voz y gesto de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado—. En efecto, el Evangelio es la *viva vox Christi*, que se encarna “en todos los rincones del mundo de manera siempre nueva”.¹⁹ Es preciso que la teología sepa confluir en este punto focal habiendo recorrido los distintos puntos de fuga del poliedro y percatándose de la realidad compleja de las cosas. Una teología andariega y atenta, sensata e intuitiva, sabrá ofrecer nuevas síntesis, adecuadas al carácter múltiple de la realidad humana y social, cultural y religiosa del

¹⁸ FRANCISCO, *Videomensaje del Papa Francisco al Congreso Internacional de Teología, UCA, Buenos Aires* (1-septiembre-2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [consulta 20-julio-2022].

¹⁹ FRANCISCO, *Videomensaje del Papa Francisco al Congreso Internacional de Teología, UCA, Buenos Aires* (1-septiembre-2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [consulta 20-julio-2022].

siglo XXI. Este es el siglo en el que debe abrirse paso, en expresión de Andrea Riccardi, un humanismo espiritual dentro de un mundo globalizado.²⁰

4. EL PAPEL DE LOS CENTROS SUPERIORES DE ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA

En la teología confluyen todas las preguntas sobre lo divino y lo humano, y por esta razón la Facultad de Teología constituye el *alma mater* de las ciencias eclesiásticas —y en el Medioevo de toda la Universidad—. Tal como queda reflejado en la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, las ciencias eclesiásticas deben complementar a la teología, y esta es ante todo la tarea de la filosofía. La teología, por su parte, debe apoyarse en la filosofía como instrumento de racionalidad indispensable para elaborar una reflexión a partir de la revelación divina y de su plasmación primera, que es la Sagrada Escritura. Pero también las ciencias litúrgicas e históricas, con el Derecho Canónico, remiten constantemente a la teología como base y fundamento de toda la arquitectura de materias eclesiásticas. Igualmente, la exégesis bíblica —área decisiva para el discurso teológico— no puede quedar reducida a cuestiones filológicas e históricas, sino que debe plantearse las preguntas teológicas tratándolas desde la metodología exegética. El secreto del éxito de una Facultad de Teología es la conjunción operativa entre los departamentos de Sistemática, Sagrada Escritura y Moral. Conviene pues proponer proyectos de investigación que reúnan a los tres departamentos, sin olvidar la Filosofía, y orienten los estudios hacia metas compartidas. Sin estos proyectos una Facultad de Teología se convertiría en un mero centro docente, sin el indispensable pensamiento creativo.

Antonio Rosmini y John Henry Newman apostaron por la unidad del saber como característica propia de la educación

²⁰ Cf. Andrea RICCARDI, *Discurso en el congreso "Peace with No Borders: Religions and Cultures in Dialogue"* (Madrid, 15-septiembre-2019): <https://preghieraperlapace.santegidio.org/pageID/31024/langID/ca/text/3168/Madrid-2019.html> [consulta 20-julio-2022].

cristiana.²¹ Es preciso, decían, conseguir una unidad de contenidos y de perspectiva a partir de la Palabra de Dios y de su culminación en Cristo Jesús, Verbo de Dios encarnado. El papa Francisco considera que el criterio de la unidad y diversidad del saber constituye un “principio teológico y antropológico, existencial y epistémico” que debe fecundar los estudios eclesiásticos, pero también el resto de estudios universitarios.²² Este punto es crucial para realizar un diálogo con la universidad y la cultura, a menudo fragmentadas por una super-especialización y por la preeminencia del paradigma tecnocrático, que se afirma sin dejar espacio al humanismo. El Papa apuesta por “la transdisciplinariedad como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios”.²³

En efecto, el mundo actual sufre por falta de visión. Esta afirmación de san Juan Pablo II, ya esbozada por san Pablo VI, encuentra un eco en lo que escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*: “hay una falta de sabiduría, de reflexión, de pensamiento capaz de elaborar una síntesis orientadora”.²⁴ La división del saber ha creado un mundo falto de visión de conjunto. Muchas personas se sienten náufragas, y se extiende la consigna del “sálvese quien pueda”, que sustituye a la de “rememos todos juntos”. Aparecen propuestas que convierten la fe cristiana en un “reducto”, como la llamada *Benedict option*, “la opción de Benito”, sin que sus promotores se den cuenta de que precisamente Benito de Nursia fue el impulsor de una solución colectiva para toda Europa occidental y de que los monasterios eran centros integradores que construían una nueva sociedad en nombre del Evangelio.²⁵

²¹ Cf. John Henry NEWMAN, *The Idea of a University*. London, Aeterna Press, 2015 (orig. 1852); Antonio ROSMINI, “Delle cinque piaghe della Santa Chiesa”, en *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma, Ciudad Nueva (1982), cap. II, *passim*. Ambos textos son citados por FRANCISCO en *Veritatis Gaudium*, 4c.

²² FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 4c.

²³ FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 4c.

²⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 31; citado por FRANCISCO, *Veritatis Gaudium* 4c.

²⁵ Cf. Rod DREHER, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York, Penguin Random House, 2017.

De forma parecida a los monasterios, que proponen una forma de vida armónicamente ordenada y orientada a la transformación espiritual de los hombres y mujeres que quieren aceptarla, las Facultades de Teología y otros centros de estudios eclesiásticos deben crear pensamiento y visión sobre el futuro de las sociedades en las que se inscriben. Para ello es preciso superar dualidades. Benito propuso el *ora et labora* como consigna de su proyecto, integrando en la vida monástica Dios y el mundo, la contemplación y la acción, la oración y la actividad en pro de la cultura (intelectual y agraria). Esta búsqueda de la unidad de vida puede trasladarse a la unión entre teoría y práctica, entre teología y pastoral, entre reflexión y diálogo. Las Facultades de Teología deben ser auténticos laboratorios de ideas, que formulen nuevos paradigmas y contribuyan a la elaboración de propuestas para el mundo actual. Nada de lo que es humano debe quedar al margen de la luz del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.

Siguiendo lo propuesto en la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, los centros universitarios eclesiásticos deben crecer y afianzarse a partir de tres principios fundamentales: un pensamiento, una atmósfera, una hermenéutica. El pensamiento cristiano se sustenta sobre la teología cuya base es la revelación divina, plasmada en la Escritura, y cuyo principal instrumento es la razón iluminada por la fe, la filosofía. Es teólogo quien se adentra en la búsqueda de la Verdad y persigue la “contemplación en Dios”, abriendo la mente al *maius* que es Dios mismo. El teólogo mantiene su corazón cerca de Aquel a quien busca, y en él la llama encendida de la oración nunca se apaga. En consecuencia, los centros teológicos universitarios deben destilar una atmósfera espiritual que les ayude a llevar a cabo su tarea docente e investigadora desde la fe de la Iglesia y desde la solidaridad con el mundo. Finalmente, por lo que respecta a la hermenéutica, se trata de leer la Palabra y los signos de los tiempos con la voluntad firme de comprender a la vez el don y la complejidad, la palabra salvadora y la humanidad sedienta de vida y de sentido. En resumen, los que cultivan la teología y las ciencias eclesiásticas afines deben ser personas espiritualmente firmes, intelectualmente capaces y existencialmente comprometidas.

5. CONCLUSIÓN

La encíclica *Laudato si'* augura “largos períodos de regeneración” en relación con el “gran desafío cultural, espiritual y educativo” que se deberá afrontar en los próximos años.²⁶ Es una incógnita hacia donde caminarán las sociedades globales, pero lo que está claro es que van a cambiar muchas certezas y hábitos en el campo de lo religioso, de lo cultural, de lo tecnológico, de lo ético, de lo económico, de lo social y de lo político. Surgirán nuevas realidades y el catolicismo tendrá que reinventarse sin perder su identidad, es decir, deberá superar la tentación de encerrarse en sí mismo, de mirar al mundo con desconfianza y de aspirar únicamente a ser una realidad minoritaria con poca o nula proyección más allá de sus círculos propios. El mensaje de fondo del Vaticano II, concretamente de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, es el de promover el diálogo entre la Iglesia y el mundo. Por esta razón, en tiempos difíciles, incluso en medio de amenazas globales, es preciso mantener la fe y la esperanza en Dios y velar por que no se enfríe la caridad hacia los pobres y los que sufren (cf. Mateo 24,12).

Parecería que la teología —una ciencia con un estatuto epistemológico singular entre los distintos saberes— tiene poco que decir al resto de compañeros de viaje. Sin embargo, como hemos subrayado al principio de este texto, ya desde Platón la teología es un discurso sobre Dios en el interior de la *polis*, en el corazón de la ciudad y de la vida pública, que tiene como finalidad la educación de las nuevas generaciones. La encarnación del Verbo de Dios, Jesucristo, confiere al discurso teológico un carácter definitivo en su relación con el mundo, ya que incluye al Dios hecho hombre.

No podemos pues confundir las actuales dificultades en la transmisión de la fe y en el diálogo intelectual abierto a la universidad y la cultura, con la necesidad y urgencia de presentar el Evangelio de Jesús y todo su bagaje existencial y cultural en las ágoras donde se crean los nuevos paradigmas. Sin rubores y sin vanidades, la teología debe encontrar su lugar en los múltiples foros de nuestro tiempo. Para ello, es preciso salir de nuestras

²⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, 202.

instituciones y bajar a la arena del intercambio, de la propuesta y del desafío común, con el bagaje propio de la revelación divina y con un lenguaje apropiado, que busque construir puentes y tejer complicidades. La tarea no va a resultar fácil, pero es apasionante. Todo se andará con el auxilio de Dios, el Señor de la historia, el mensaje innovador del Cristo Jesús y el empuje audaz del Espíritu que renueva la faz de la tierra.

The Most Demanding Moral Capacity: Could Evolution Provide Any Base?

La capacidad moral más exigente:
¿Podría la evolución proporcionar alguna base?

Teresa Bejarano¹

University of Sevilla

Sevilla, Spain

tebefer@us.es

 ORCID 0000-0002-0037-549X

Abstract: The attempts to make moral and evolution compatible have assimilated moral capacity either with complex self-control in favour of one's own goals or with spontaneous altruism. Those attempts face an easy problem, since those two senses of moral are adaptively advantageous resources. But let us focus on the decisions made in favour of another person which the subject, when making them, feels are contrary to his own goals: Could a base for this capacity arise in evolution, however poor and weak? I propose that such base, while it is not an adaptive advantage but quite the opposite, arises from the convergence between two abilities which in their respective origins were adaptively very advantageous: the advanced mode of 'theory-of-mind' (ToM) and inner speech.

Keywords: others' mental contents; speech directed to oneself; spontaneous altruism; Advanced Theory of Mind; vicarious expectations.

Resumen: Los intentos de hacer compatibles la moral y la evolución han asimilado la capacidad moral con el autocontrol complejo en favor de las metas propias o con el altruismo espontáneo. Esos intentos se enfrentan a un problema fácil, puesto que esos dos sentidos de la moral son adaptativamente ventajosos. En cambio, las decisiones que van contra las propias metas de uno son desventajosas. A pesar de ello, ¿pudo surgir en la evolución una base, por pobre y débil que fuera, para esta capacidad? Propongo que tal base, si bien no es una ventaja adaptativa en principio, sino más bien lo contrario, surge de la convergencia entre dos habilidades que en sus respectivos orígenes sí eran muy ventajosas adaptativamente: el modo avanzado de la teoría de la mente (ToM) y el habla interior.

Palabras clave: contenidos mentales de los otros; discurso dirigido a uno mismo; altruismo espontáneo; Teoría de la Mente; expectativas vicarias.

¹ I am very grateful to the reviewers for their helpful comments.

1. INTRODUCTION

What in this work is understood as the most demanding type of moral capacity consists of those decisions made in favour of another person which the subject, when making them, feels are contrary to his own goals. Could any base for such type of moral capacity appear in evolution (or, in a more explicit and updated way, in the combination of “evolution in the strictly biological sense, culture and co-evolution”)? My proposal tries to explain how such a thing would be possible.

When we pursue making moral and evolution compatible, the attempts that assimilate moral capacity either with “general self-control” or with “spontaneous altruism” face an easy problem, since those two senses of moral are adaptively advantageous. But regarding the most demanding moral capacity, the problem of making that capacity compatible with evolution seems much more difficult. (Note that it would also be unable to be sustained by any type of group selection. Remember the Good Samaritan.²) Faced with that difficulty, we might be tempted to turn to the idea that the human soul is foreign to evolution. But let us try to look for a solution.

Now I will begin by briefly differentiating the most demanding moral capacity from the abilities that appear to be near to it. Therefore, on the one hand, it will have to be separated from any type of foresighted self-control in favour of one’s own interests. On the other hand, it will have to be contrasted with “spontaneous altruism”.

The empirical study of self-control in favour of one’s own interests began in the 1960s with the experimental paradigm of “the later but better reward”.³ Nowadays it has been strength-

² Cf. Jay ODENBAUGH, “Nothing in Ethics Makes Sense Except in the Light of Evolution?”, *Synthese* 194 (2017) 1031-1055: <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0675-7>: “(Internally) altruistic groups outcompete (internally) selfish groups, and, in fact, they can drive them socially extinct. (...) Thus, we found a conflict between our considered moral judgments and the implications of bio-cultural group selection.”

³ Cf. Walter MISCHEL – Ebbe EBBESEN, “Attention in Delay of Gratification”, *Journal of Personality and Social Psychology* 16 (1970) 329-337: <https://doi.org/10.1037/h0029815>.

ened by the current interest of the fight against addictions.⁴ The self-control, traditionally called willpower, requires a special type of effort (as Baumeister has emphasised in numerous works).⁵ That ability can provide many functions, amongst which we find most interesting the maintaining or improvement of the individual's relationship with his group.

That particular use of self-control has two ways. The first way, connected to an aversive motivation, is reduced to stopping the behaviours which could provoke social reprobation. The second one, which is led by hunger for prestige (that is, by a really new, peculiarly human version of the instinct of social dominance⁶), actively searches its objective. But the core of both ways is always caring for one's own reputation: The subject aspires to be recognised as someone who is to some extent important to the group (as someone who fulfils his commitments to cooperative partners).⁷ More concretely, Leary argues that individuals cannot afford to wait for a threat of exclusion to be imminent, but they have to become aware beforehand of the possibilities of a decrease in relational value:⁸ That would be the function of the regulatory mechanism which this author calls sociometer — "a

⁴ Cf. Peter GOLLWITZER, "Weakness of the Will: Is a Quick Fix Possible?", *Motivation & Emotion* 38 (2014) 305-322: <https://dx.doi.org/10.1007/s11031-014-9416-3>; Angela DUCKWORTH – James GROSS, "Self-Control and Grit", *Current Directions in Psychological Science* 23 (2014) 319-325: <http://dx.doi.org/10.1177/0963721414541462>.

⁵ Cf. Roy BAUMEISTER – Ellen BRATSLAVSKY – Mark MURAVEN – Dianne TICE, "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?", *Journal of Personality and Social Psychology* 74 (1998) 1252-1265.

⁶ Prestige is associated with evolutionarily new nonverbal displays: Zachary WITKOWER – Jessica TRACY – Joey CHENG – Joseph HENRICH, "Two Signals of Social Rank. Prestige and Dominance are Associated with Distinct Nonverbal Displays", *Journal of Personality and Social Psychology* 118 (2020) 89-120: <https://doi.org/10.1037/pspi0000181>.

⁷ Cf. Nicolas BAUMARD – Jean-Baptiste ANDRÉ – Dan SPERBER, "A Mutualistic Approach to Morality. The Evolution of Fairness by Partner Choice", *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2013) 59-78: <https://doi.org/10.1017/S0140525X11002202>; Michael TOMASELLO, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2016.

⁸ Cf. Mark LEARY, "The Sociometer, Self-esteem, and the Regulation of Interpersonal Behavior", in Roy BAUMEISTER – Kathleen D. VOHS (eds.), *Handbook of Self-regulation: Research, Theory, and Applications*, New York, NY, The Guilford Press, 2004, 373-391.

marker of one's relational value to other people". Regarding that issue, Wu *et al.* underline a necessary distinction: "While people develop a first-hand reputation from their interaction partners, they also develop a second-hand reputation through gossip".⁹ Precisely nowadays there is consensus that the appearance of language —or, more specifically, of "gossip"— would have led to a more careful protection of one's own reputation.

In the past, those types of motivation were sometimes labelled as hypocritical, pharisaic, or Machiavellian ones and they acquired negative connotations. Nowadays, we know that the ability of self-control is a crucial human peculiarity, and also a decisive factor for academic and social success. But, despite all that, it must be separated from the most demanding moral capacity: In that self-control, the subject does not feel at all that his decisions are harmful for him, but, quite the contrary, they represent for him a step forward towards the non-immediate goals which were previously active in his organism.

Going on to spontaneous altruism, this concept adds two features to the traditional, philosophical one of "empathy". The first one is the concern for origins: The term "spontaneous altruism" is mainly used in the research on apes¹⁰ and children.¹¹ The second feature, which derives from the first one, is an acceptance of the difference between this type of altruism and effortful decisions: That wording by Tomasello —"Why be nice? Better not think about it"— portrays that type of behaviours

⁹ Junhui WU – Daniel BALLIET – Paul VAN LANGE, "Reputation, Gossip, and Human Cooperation", *Social and Personality Psychology Compass* 10 (2016) 354 (350-564): <http://dx.doi.org/10.1111/spc3.12255>.

¹⁰ Cf. Frans DE WAAL, *The Age of Empathy*, Three Rivers Press, 2010; Felix WARNEKEN – Brian HARE – Alicia MELIS – Daniel HANUS – Michael TOMASELLO, "Spontaneous Altruism by Chimpanzees and Young Children", *Plos Biology* 5 (2007) 1414-1420: <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0050184>; Christopher KRUPENYE – Jingzhi TAN – Brian HARE, "Bonobos Voluntarily Hand Food to Others but Not Toys", *Proceedings of the Royal Society B* 285 (2018) 1-8: <https://doi.org/10.1098/rspb.2018.1536>.

¹¹ Cf. Felix WARNEKEN, "Precocious Prosociality: Why Do Young Children Help?", *Child Development Perspectives* 9 (2015) 1-6: <https://doi.org/10.1111/cdep.12101>.

well.¹² More concretely, Grossmann *et al.* show the independence between this altruism and self-control: In 18-months-old infants a “link between low latency and high frequency of prosocial behaviour exists independently of infants’ ability for inhibitory control”.¹³

It is very likely that the mutualism or interdependence which would have been progressively growing throughout the different hominids and the Neanderthal gave rise to the spontaneous and unthinking trend to help a peer in need.¹⁴ Spikins *et al.*, after pointing out the unquestionable footprints of caring for the ill or the wounded that have been found in Neanderthals, highlight “the selective advantages of reducing the risk of mortality of other group members in groups whose members are highly interdependent.”¹⁵

But we have to focus mainly on the help which, in a spontaneous and impulsive way, human adults give each other nowadays. This behaviour is carried out without any subjective effort, without any clash with one’s own goals. Thus, *a fortiori*, we can say that such behaviour, just like the self-control in favour of one’s own goals, dispenses with any clash with one’s own main goals. In short, in spontaneous altruism there is never the feeling of losing resources or opportunities that characterises the most demanding moral capacity. In addition, let us note that that altruism does not demand from us solidarity with our neighbours who, in a stroke of luck, are placed in

¹² Cf. Michael TOMASELLO, “Why Be Nice? Better Not Think About It”, *Trends in Cognitive Sciences* 16 (2012) 580-581: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.10.006>. Cf. also David RAND – Joshua GREENE – Martin NOWAK, “Spontaneous Giving and Calculated Greed”, *Nature* 489 (2012) 427-430: <http://dx.doi.org/10.1038/nature11467>.

¹³ Tobias GROSSMANN – Manuela MISSANA – Amrisha VAISH, “Helping, Fast and Slow: Exploring Intuitive Cooperation in Early Ontogeny”, *Cognition* 196 (2020): <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2019.104144>.

¹⁴ Cf. Brian HARE, “Survival of the Friendliest: *Homo sapiens* Evolved via Selection for Prosociality”, *Annual Review of Psychology* 68 (2017) 155-186: <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010416-044201>.

¹⁵ Penny SPIKINS – Andy NEEDHAM – Barry WRIGHT – Calvin DYTAM – Maurizio GATTA – Gail HITCHENS, “Living to Fight Another Day: The Ecological and Evolutionary Significance of Neanderthal Healthcare”, *Quaternary Science Reviews* 217 (2019) 107 (98-118): <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2018.08.011>.

a status which is higher than ours, or, in other words, here the fight against envy is not demanded. It does not include forgiveness either, which, not like animal behaviours of reconciliation, is adaptively disadvantageous, as McCoy & Shackelford —correctly, in my view— argue.¹⁶

Another way of understanding morality combines spontaneous altruism and foresighted self-control, and links the two of them in a developmental sequence which would appear in evolution as well as in children. I fully accept that sequence. However, I do not find the most demanding moral capacity there, not the way I understand it.¹⁷

In short, self-control and spontaneous altruism are both easy to explain within evolution. Indeed, these two human features can be connected with evolution in a too easy way, that is, “not by explaining how disinterested altruism has evolved, but by explaining how these behaviours are not altruistic” (as Schloss says about the connection that is offered by some proposals¹⁸).

¹⁶ Cf. Mark MCCOY – Todd SHACKELFORD, “No Such Thing as Genuine Forgiveness?”, *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2013) 28-29: <https://doi.org/10.1017/S0140525X12000544>.

¹⁷ Nowadays this is acknowledged in Social Decision Neuroscience studies: “Information processing can be understood as «social» or «non-social» at different levels.” More concretely, processes can be prosocial at the implementational and/or the algorithmic level, while their goal is a self-benefiting one. Patricia LOCKWOOD – Matthew APPS – Steve CHANG, “Is There a ‘Social’ Brain? Implementations and Algorithms”, *Trends in Cognitive Sciences* 24 (2020) 802-813, here 802: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.06.011>. See also Patricia LOCKWOOD *et al.*, “Distinct Neural Representations for Prosocial and Self-benefiting Effort”, *Current Biology* 32 (2022) 1-14: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2022.08.010>.

¹⁸ Jeffrey P. SCHLOSS, “Darwinian Explanations of Morality: Accounting for the Normal but Not the Normative”, in Hilary PUTNAM – Susan NEIMAN – Jeffrey SCHLOSS (eds.), *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives*, Transaction, 2014, 81-121, here 91: <http://dx.doi.org/10.4324/9781351296281-6>. However, this author does not provide the solution that I look for, but only a lucid intensification of the problem. “Self-sacrifice is possible because we still have selves”: Jeffrey SCHLOSS, “Our Shared Yearnings for a Greater Good”, *Minding Nature* 10 (2017) 14-22, here 21. This is “a paradox” according to Peters (cf. Ted PETERS, “Free Will in Science, Philosophy, and Theology”, *Theology and Science* 17 [2019]: <https://doi.org/10.1080/14746700.2019.1596215>). Or also Schloss: “There is an irony here that I find sublime. While autonomy is relinquished at the

However, the base for the most demanding moral capacity still today seems incompatible with evolution. That capacity seems too different from all the other capacities, and, more importantly, too disconnected from all our biological forces.

Faced with that apparent incompatibility, someone might be tempted, as said above, to turn to the idea of the human soul being foreign to evolution. But nowadays that idea is becoming implausible. Now, after leaving behind all the unmotivated taboos accepted by behaviourism, we increasingly recognize conscious cognitive abilities in many animal species.¹⁹ Furthermore, the current focus on hominids and Neanderthals opens a new door for us which was undreamt of for previous philosophers and scholars. As a consequence of all of the above, the greatness of evolution prevails and, thus, the idea of the human soul being foreign to evolution has become more and more undesirable. Therefore, in my view, it is necessary to explain how the spiritual peculiarities of human beings could emerge in evolution. This will be an assumed premise of mine.²⁰ But —returning to my point— the task of explaining in such a way the base for the most demanding moral capacity involves a degree of difficulty that is not found when we try to explain, for example, mathematical or artistic creativity.

«lower» level [of Evolutionary Transitions in Individuality], it is actually enhanced at the higher” (2017, p. 16).

¹⁹ This view is really more parsimonious: cf. Arnon LOTEM – Joseph Y. HALPERN – Shimon EDELMAN – Oren KOLODNY, “The Evolution of Cognitive Mechanisms in Response to Cultural Innovations”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (2017) 7915-7922: <https://doi.org/10.1073/pnas.1620742114> (The typical reductionist “appeal to parsimony is somewhat misleading in evolutionary contexts and time scales, where changes are actually to be expected”: p. 7916).

²⁰ Without dualism, the promise of eternal life might seem more problematic. But, regarding that problem, let us think that God’s time, unlike our poor “mental time travel”, is the real simultaneity of all time (the simultaneity in which the temporal precedence, e.g., of the cause does not hold, and, in this way, the consequences of an action performed at a given point in history are present before the creation of the world). Thus, any past life, to the extent and degree to which it was somehow connected to God, is (we could suggest) already within that simultaneity, in the company of all the past and future righteous.

Now we must consider an objection. Some authors deeply rooted in the Christian spirituality seem to reject the base for the most demanding moral capacity. Those authors claim that human weakness—or more specifically, the inability to free oneself from selfish motivations—is, since it can push us towards a humble petition, the only requirement of salvation. However, other many Christian theologians underline that there is also, however weak it may be, a “natural base” for the most demanding moral capacity. Would exercising that capacity with just that resource be impossible? Of course it would be: This is why, according to Christian religion, human beings require God’s Grace. But even so the “natural base” should not be despised.²¹ I do not like the posture of calling for only and exclusively the supernatural help to explain the most demanding moral capacity, since that posture looks down on the whole work of evolution. In short, the existence of that “natural base” will be my second assumed premise.

In addition, of course, I bet in favour of the existence of the most demanding moral capacity. In other words, in my view, there are some human decisions that come from that capacity more than from selfish self-control or spontaneous altruism. Certainly, nowadays, there is no neuropsychological evidence regarding that question. But let us assume that that capacity, which would be the true moral freedom, does exist, and wonder: Could the base for such type of moral capacity appear in evolution (or, in a more explicit and updated way, in the combination of “evolution in the strictly biological sense, culture and co-evolution”)?

All in all, we have to try to find out if and how evolution and the base for the most demanding moral capacity could be compatible. This—given the two premises that I have assumed—is a pressing question for Christians. Certainly I mean a moral capacity, not a moral doctrine. However, if that base could not emerge in evolution, then—given those premises—the

²¹ There, “natural” must be understood as including “cultural” (e.g., cultural learning of language): The current, updated understanding of evolution involves “co-evolution with culture”.

religion that preaches such doctrine would have to be considered false.

If I am allowed a biographical note, let me tell you that I read the famous statement by Ghiselin ("If the hypothesis of natural selection is both sufficient and true, it is impossible for a genuinely disinterested or altruistic behaviour pattern to evolve"²²) many years ago, precisely when I was deciding on the topic for my dissertation for my PhD. Nowadays, that statement (and even Ghiselin's work²³) is certainly highly discredited. It is clear that scholars at that time were not aware of the broadness of spontaneous altruism. But, in spite of all such limitations, I continue to believe that the challenge proposed by Ghiselin contains a nucleus to which we must respond. Indeed, I was greatly affected when I read his statement. More concretely, with regards to my dissertation, it led me to lean towards a topic which was—as I saw it—difficult and daring.

In my dissertation,²⁴ I proposed that predicative language, and, consequently, syntax originate (both in children and in evolution) when an individual—the future speaker of predication—grasps that the meaning which another individual has with regards of a particular reality is wrong or incomplete or not up to date. Such wrong or incomplete meaning would be the *theme*, which the speaker would correct or complete by adding the *rheme* ("*theme / rheme*" is most likely the original type of syntax). Thus, the decentering which is of interest, that which is particularly human, would not be the visual-spatial one on which Piaget focused (the Three Mountains test, or, even easier, the 6 which becomes a 9 for that who is looking at it across the table), but the grasping of that wrong or outdated meaning. In the dissertation, I mainly focused on Frege and Piaget. But in 1988, I discovered that what I had called "the addressee's meaning" was being studied (under the name of

²² Cf. Michael T. GHISELIN, "Darwin and Evolutionary Psychology: Darwin initiated a radically new way of studying behavior", *Science* 179 (1973) 964-968: <https://doi.org/10.1126/science.179.4077.964>.

²³ Cf. also Benjamin J. FRASER, *Sexual Selection and the Evolution of Morality*. (PhD Thesis), Camberra, Australian National University, 2010, 46-48.

²⁴ Cf. Teresa BEJARANO, *Comunicación descentrada y creatividad* (Thesis PhD), Universidad de Sevilla (no publicada), 1985.

“false belief”) by the so-called “theory-of-mind” (ToM). All that line of my research was collected much later.²⁵

But let us return to what is of interest here. The work involved in writing my dissertation showed me that the grasping of another’s interiority constitutes the basis for, at least, some of the most important human particularities. For instance, syntax (which, according to my proposal, was absent from pre-linguistic thought and derived from that grasping²⁶) transformed thought crucially.²⁷

Therefore, we should ask ourselves how that grasping could be related to the possibility of “loving your neighbour as yourself”. I began by elaborating on the difference between such love, which in the decisions of the most demanding moral capacity becomes so demanding and distressful, and non-demanding altruisms or even “the pleasant tears with fiction”.²⁸

²⁵ Cf. Teresa BEJARANO, *Becoming Human: From pointing gestures to syntax* (Advances in Consciousness Research 81), Amsterdam, Benjamins, 2011.

²⁶ Certainly Jerry FODOR, *The Language of Thought*, Cambridge, MS, Harvard University Press, 1975, postulated a “syntactic, innate language of thought”, which would go with all perceptions. However, I lean towards rejecting it. In linguistic reception, each of the meanings receives independent attention before they are integrated into the total meaning. However, in perceptions, such attentional (non-subpersonal) independence of each relevant element would be a detrimental feature. Thus, syntax originated —I propose— dialogically, by interactive users of non-syntactic “words”: Note that “holophrastic” (that is, single-“word”) calls or petitions could reveal their speaker’s false belief (Cf. Teresa BEJARANO, “From Holophrase to Syntax: Intonation and the Victory of Voice over Gesture”, *Humana.mente: Journal of Philosophical Studies* 27 [2014] 21-37). This would be the evolutionary emergence of what Moore calls “the conversational experience of clashing perspectives” (Richard MOORE, “The Cultural Evolution of Mind-Modelling”, *Synthese* 199 [2021] 1751-1776: <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02853-3>).

²⁷ Cf. some suggestions in Teresa BEJARANO, “Un aspecto de la relación entre pensamiento y lenguaje. De la interrogación interpersonal a la resolución creativa de problemas”, en H. VAN DITMARSCH – F.J. SALGUERO – F.SOLER (eds.), *Liber Amicorum Ángel Nepomuceno*, Sevilla, Fénix, 2010, 27-34; and Teresa BEJARANO, “Buscando el requisito decisivo para el origen del número”, en C. BARÉS – F.J. SALGUERO – F. SOLER (eds.), *Lógica, Conocimiento y Abducción*. Homenaje a Ángel Nepomuceno, London, College Publications, 2021, 131-152.

²⁸ Cf. Teresa BEJARANO, “Las emociones ante la ficción”, *Thémata* 13 (1995) 73-95; IDEM, “Libertad moral y evolución biológica: un interrogante

However, it's only now when I have come to develop a proposal. But enough with my biographical note.

Many answers have been given to Ghiselin's challenge. It has often been proposed that an adaptively disadvantageous behaviour may be (this is called "pleiotropy") associated with a by-product of other phenotypes that are adaptive. An example which is usually offered is human or non-human behaviour of adoption, which can be viewed as being associated with genes for bonding with one's progeny. But that bonding is so crucial that its involvement in those (very infrequent) circumstances does not question its adaptive advantage. Besides, human adoption, at least in our society, is a strong goal in the subject, while the most demanding moral decisions are opposed to the previously strongest goals.

Ayala certainly uses "pleiotropy" in a way closer to my purposes.²⁹ In his words, human morality is a pleiotropic consequence of reason and self-awareness, both of which are adaptations. However, that statement overlooks the difference between moral and non-moral uses of reason, or the relation between self-awareness and awareness of somebody else's mental contents.

I propose that the base that we are looking for—that is, the natural base for the most demanding moral capacity—, while it is not an evolutionarily adaptive feature but rather the opposite, arises, however, from the evolutionary convergence between two abilities—the advanced mode of ToM, and mature inner speech—, which were extremely advantageous in their respective origins.³⁰ (I develop this proposal more widely in a book in progress).

que conviene ya ir planteando", *Thémata* 34 (2005) 235-247; and IDEM, "Autorregulación y libertad", *Thémata* 43 (2010) 65-86.

²⁹ Cf. Francisco AYALA, "The Difference of Being Human: Ethical behavior as an evolutionary by-product", in H. ROLSTON (ed.), *Biology, Ethics, and the Origins of Life*, Boston, MS, Jones & Bartlett, 1995, 113-136.

³⁰ Antonio BENÍTEZ-BURRACO – Francesco FERRETTI – Ljiljana PROGOVAC say about language: "A trait as baroque and bizarre from the point of view of nature could evolve thanks to an exceptional convergence of factors" ("Human Self-Domestication and the Evolution of Pragmatics", *Cognitive Science* 45 [2021]: <https://doi.org/10.1111/cogs.12987>). This can even more strongly be said about that moral capacity.

2. THE TWO MODES OF ToM

We have to elaborate the difference between the primitive mode and the advanced mode of ToM. But let us very briefly attend, first of all, to what has been called ToM. In 1978 the ability to infer somebody else's mental elements becomes an important issue, and is named "theory-of-mind". It is discovered that children up to 4 years of age are unable to perform effectively on "false belief" tests. Those tests show a video in which, for example, a child (Maxi) puts his marble inside a vase and then leaves; afterwards, his mother puts the marble inside his toy box and leaves. Right then, Maxi comes back and the experimenter asks the children who have seen the video, "Where will Maxi look for his marble?" The answers coming from children under 4 do not show the false belief which Maxi is bound to have, but their own knowledge.

Nowadays, as said above, the main focus is on the two modes —the primitive and the advanced— of ToM. Let us see how these were originally described. The advanced, uniquely human mode was identified in verbal tests of someone else's false beliefs —Maxi's test, for example—, which require the ability to distinguish and compare reality and others' beliefs. (In principle, for any subject, his current belief is knowledge — is reality.) On the other hand, the primitive mode would include abilities of children under 4, and also of chimpanzees. Tomasello *et al.* showed that a chimpanzee can estimate what other —the dominant individual, for example— sees or has seen from the specific location in which he —the dominant one— is placed. Thus, the subordinated individual typically will (/will not) catch a piece of food if the dominant one is (/is not) ignorant of the existence of the piece.³¹

But after Onishi & Baillargeon, non-verbal tests of false belief have been used, which were successfully passed by

³¹ Cf. Michael TOMASELLO – Josep CALL – Brian HARE, "Chimpanzees Understand Psychological States — the Question is Which Ones and to What Extent", *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003) 153-156: [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(03\)00035-4](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(03)00035-4).

infants in numerous experiments, and also by chimpanzees.³² However, there is much controversy regarding those results. The only clear thing is that, for both chimpanzees and infants, those tests are more difficult than the attribution of ignorance.³³

However, whether infants and chimpanzees infer or not the “false belief” of others, I accept that human adults have two different modes to understand somebody else’s mental states. Apperly & Butterfill were the first to point to a primitive mode in adults.³⁴ But now we should go over how the primitive mode has been recently re-described.

According to Tomasello,³⁵ in the primitive mode, not like in the advanced one, the infant grasps others’ beliefs because he “disregards his own (diverging) knowledge”. Such formulation is not convincing, since disregarding the knowledge of the situation in which we find ourselves would be a very inconvenient type of inattention. But it is also true that, as Tomasello argues, if one’s own mental content, instead of being disregarded, is simultaneously carried with somebody else’s content in one’s own mind, then the two contents must be distinguished and compared by the subject, and thus, we would be identifying the primitive mode with the advanced one — an identification that I reject.

³² Cf. Kristine ONISHI – Renée BAILLARGEON, “Do 15-Month-Old Infants Understand False Beliefs?”, *Science* 308 (2005) 255-258: <https://dx.doi.org/10.1126%2Fscience.1107621>; Fumihiro KANO – Josep CALL – Christopher KRUPENYE, “Primates Pass Dynamically Social Anticipatory-Looking False-Belief Tests”, *Trends in Cognitive Sciences* 24 (2020) 77-778: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.003>.

³³ Why are they more difficult? In order to pass tests of false belief, two different scenes must be attended to jointly in working-memory. Since developmentally —and likely also evolutionarily— a great expansion of working memory is caused by the reception of multiple-word messages, could we explain in this way that greater difficulty? I can’t answer this question, but I will propose that the essential, founding difference between the two modes of ToM is not “ignorance vs. false belief”, but “vicarious expectation vs. foreign mental content”.

³⁴ Cf. Ian A. APPERLY – Stephen A BUTTERFILL, “Do Humans Have Two Systems to Track Beliefs and Belief-Like States?”, *Psychological Review* 116 (2009) 953-970: <https://doi.org/10.1037/a0016923>.

³⁵ Michael TOMASELLO, “How Children Come to Understand False Beliefs: A Shared Intentionality Account”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115 (2018) 8491-8498: <https://doi.org/10.1073/pnas.1804761115>.

Thus, I agree with Tomasello that the union of “inattention to one’s own mental elements” and “attention to somebody else’s ones” characterises the primitive mode. But I propose that such inattention and such attention take place, not at the content-level, but at the expectation-level. It is the subject’s expectation that is disregarded or ‘deactivated’ in (non-human or human) primitive mode.

But, before developing my proposal, we must focus on another account, which, being relatively similar to Tomasello, is more recent and elaborate. Southgate proposes that human infants have an altercentric bias (“which results from a combination of the value that human cognition places on others, and an absence of a competing self-perspective”), and that such bias causes that the particular events (for example, the displacement of Maxi’s marble) that are not co-witnessed with the protagonist of the play are encoded with less strength. This is what explains, according to Southgate, infants’ successes in non-verbal tests of false belief.³⁶

I will start by saying that I like the idea that “for infants, altercentrism is beneficial”.³⁷ But that tendency towards altercentrism can, without losing any of its attractiveness, be reformulated by saying that the infant very often produces “vicarious expectations” (we will focus on these right away), which mostly correspond to the circumstances of his carers.³⁸ In addition, I

³⁶ Cf. Victoria SOUTHGATE, “Are Infants Altercentric? The Other and the Self in Early Social Cognition”, *Psychological Review* 127 (2020) 505-523: <https://doi.org/10.1037/rev0000182>.

³⁷ Southgate cites Stein BRÄTEN, “Hominin Infant Decentration Hypothesis: Mirror neurons system adapted to subserve mother-centered participation”, *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004) 508-509: <https://doi.org/10.1017/S0140525X0427011X>. See also Vittorio GALLESE, “The Problem of Images: A view from the brain-body”, *Phenomenology and Mind* 14 (2018) 70-79: https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-23626.

³⁸ The same can be said of the results by Charlotte GROSSE WIESMANN – Angela D.FRIEDERICI – Tania SINGER – Nikolaus STEINBEIS, “Two Systems for Thinking about Others’ Thoughts in the Developing Brain”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (2020) 6928-6935: <https://doi.org/10.1073/pnas.1916725117>, who show that “the network that supports nonverbal ToM reasoning” is also “involved in emotional and visual perspective-taking, and action observation” (p. 6928): Those results fit with Southgate’s hypothesis, but also with what I will propose.

do not need to call on the alleged “weakness of self-perspective”: According to my proposal, neither one’s own knowledge nor one’s own perception are weakened or unattended in the primitive mode of ToM. Note that typical perceptions are evolutionarily older than the altercentric ones and are used at any age much more frequently. Thus, it is unlikely that the degree of conservatism that evolution necessarily includes fails there.

Moving on to my proposal, I shall start by underlining that animals are goal-driven and tend at all times to activate expectations (well-defined voids, so to speak) not only of homeostatic goals, even before experiencing them for the first time, but also of learned associations. Expectation guides perception and recognition. It is also the resource par excellence which animal learning uses.

Later, a special type of expectations appeared. These special, vicarious expectations correspond (in the manner of what happens in mirror-neurons) to the circumstances of the individual observed by the subject, and they (e.g. reward prediction errors) “are encoded as «belonging to other» since the very beginning of their computation”.³⁹ But, despite all this, vicarious expectations, like any other expectation, have to always be intrinsically possible for the subject (i.e., possible at some time and circumstances different from his current situation). Otherwise, the subject would not possess the corresponding “well-defined void”.

Having proposed that in the primitive mode of ToM the subject pays attention to expectations that correspond to the circumstances of the observed individuals and disregards the expectations which correspond to his own circumstances, I must add that this disregarding —this inattention— can only take place when the subject is behaviourally inactive. Please note that in the middle of a behavioural pattern, the subject needs to focus on the expectations which correspond to his own circumstances. In short, the primitive mode can only appear in the following way: behavioural inactivity > possibility

³⁹ Sam EREIRA – Raymond J. DOLAN – Zeb KURTH-NELSON, “Agent-specific Learning Signals for Self-other Distinction During Mentalising”, *Plos Biology* 16 (2018): <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.2004752>.

of disregarding one's own expectations > vicarious expectations > the primitive mode of ToM.

Now, in order to enquire into the origin of the advanced mode —the origin of “foreign” mental contents—, we must ask ourselves: For what task were vicarious expectations insufficient for the first time? I assume the following three points. First, in order to support the primitive mode, vicarious expectations are sufficient. Second, the nature of any kind of expectation implies that a subject can only have expectations of states which are intrinsically possible for him, for the subject. Third, the state of interacting with the subject as with a different person is not an intrinsically possible state for the subject. Therefore, the bankruptcy of vicarious expectations and the emergence of the advanced mode of ToM probably arose when the ability of grasping foreign mental states that involve oneself became an advantageous one.

Thus, I propose that “the thinking what others think of us” (Darwin, in relation to blush⁴⁰) necessarily requires the advanced mode of ToM. But, beyond blush, we can focus on self-conscious emotions: embarrassment, pride, shame, and guilt.⁴¹ These emotions are adaptively advantageous.⁴² Therefore, the early “advanced mode” would be connected with them.

However, the process of thinking of foreign mental states which involve oneself —that particular process— would be a requirement only *for the origin* of the advanced (probably uniquely human) mode. In fact, I propose that, once the ability to think a “second line” of contents was reached, the advanced mode can carry complex functions which do not fulfil that requirement. Such functions sometimes use foreign but non-interactive contents, as in verbal Maxi-test, which is (I borrow Dor's words) “an individualistic, non-dialogic capacity

⁴⁰ Charles DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London, John Murray, 1872 (chapter 13, pp. 326-327, my emphasis).

⁴¹ Cf. Michael LEWIS, “The Emergence of Human Emotions”, in Michael LEWIS – Jeannette HAVILAND-JONES (eds.), *Handbook of Emotions*, New York, NY, Guilford Press, 2000, 265-280.

⁴² Cf. LEARY, “The Sociometer”, or Daniel SZNYCER, “Forms and Functions of the Self-Conscious Emotions”, *Trends in Cognitive Sciences* 23 (2019) 143-157: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2018.11.007>.

of mind-reading".⁴³ Other times, they use non-foreign (e.g., "possible" in the sense of "maybes") contents. Nevertheless, originally the advanced, probably uniquely human mode of ToM is —let us say it again— a directly relational, interpersonal process.

I wonder⁴⁴ if the ability of grasping somebody else's mental contents could perhaps originate in the specifically human reception of pointing gestures — a more basic, more immediately useful ability than self-conscious emotions. But, one way or another, we can reach the desired conclusion. The very origin of the advanced mode of ToM was linked to an adaptive advantage.

3. THE TWO MODES OF ToM AND THE DIFFERENCE BETWEEN SPONTANEOUS ALTRUISM AND THE MOST DEMANDING MORAL CAPACITY

The difference between spontaneous altruism and the base for the most demanding moral capacity is not a merely quantitative one. The crucial evolutionary novelty that the advanced mode of ToM meant —that is, the grasping of somebody else's mental contents— was necessary in order for that base to be provided. This is what I will try to show now.

I propose that spontaneous altruism is a very sporadic derivation of the primitive mode of ToM.⁴⁵ Regarding this mode, I have proposed, firstly, that it relies on expectations that correspond to another individual's circumstances, and, secondly,

⁴³ Cf. Daniel DOR, "From Experience to Imagination: Language and its evolution as a social communication technology", *Journal of Neurolinguistics* 43 (2017) 107-119: <https://doi.org/10.1016%2Fj.jneuroling.2016.10.003>.

⁴⁴ Cf. Teresa BEJARANO, work in progress.

⁴⁵ My understanding of any spontaneous altruism might be near to a recent proposal about infants' altruism: "The infant [in his «goal slippage»] identifies the goal of the observed individual in the lean (*vs.* rich) sense of an outcome —event— toward which the agent's movements are directed": (cf. John MICHAEL – Marcell SZÉKELY, "Goal Slippage: A Mechanism for Spontaneous Instrumental Helping in Infancy?", *Topoi* 38 [2019] 173-183, here 180: <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9485-5>). That lean (*vs.* rich) sense may correspond to vicarious expectations (*vs.* full foreign contents).

that those special, vicarious expectations can arise only when the subject is inactive. Such inactivity can sometimes be due to the subject needing to collect a particular piece of information before acting,⁴⁶ but other times—and this second type is what interests us now—inactivity can be due to the subject having no goal urgently activated.

Spontaneous altruism can, in my view, arise only in the moments of that second type of inactivity, i.e. only in those moments in which the subject, in an attitude such as that of a spectator and without being driven by any goal, looks at others and has the corresponding vicarious expectations.⁴⁷ This is why the activation of spontaneous altruism mainly depends on the subject's previous state—or, more concretely, on his / its "spectatorial" attitude—and not on the state of the other individual. In addition—since in spontaneous altruism the subject is following, not foreign contents, but vicarious expectations, which belong to the range of mental elements which are intrinsically possible for him—that type of altruism can immediately and directly find motivational force. However, in the most demanding moral capacity none of those two points appears. (Spontaneous altruism and the most demanding moral capacity are respectively

⁴⁶ Cf. again TOMASELLO – CALL – HARE, "Chimpanzees Understand Psychological States", 153-156.

⁴⁷ Let us specify the connection between spontaneous altruism and the attitude of the spectator of fictions. The prosperity of the fictional character with which we have identified ourselves brings us joy. However, if it is our neighbours who, in a stroke of luck, are placed in a status which is higher than ours, then, feeling solidarity can require a considerable effort. (That difference between fiction and reality appears, however, in a much lesser degree in the case of suffering. Indeed, unless helping behaviours which clash with the subject's goals are required, the observation of others' pain in the real world is, except in some psychopaths, as empathic as the reaction of the viewer of fiction). Why, when facing the prosperity of those who share our environment, does empathy disappear? This limitation ultimately depends, of course, on the evolutionary origin of empathy, that is, on the increasing need for a cooperative lifestyle (let us remember Neanderthals). But its "proximate cause" lies in the observed prosperity becoming a goal for the observer. As said above, when one's own goals are activated, vicarious expectations that aren't sub-goals regarding those goals disappear, and, consequently, also spontaneous altruism does.

invoked by the first part and the second one of some parables — since Nathan's parable to The Prodigal son).⁴⁸

Let us move on to the connection between the advanced, uniquely human mode of ToM and the base for the most demanding moral capacity. That mode is able, as said above, to compare one's own and others' mental contents. Now, we must underline that the grasping of foreign contents includes foreign needs, and these needs incorporate the assessment mechanism that belongs to the other individual: In other words, the urgency grasped in those needs typically matches the urgency which they truly have for the other individual. Thus, there are now two different assessment mechanisms in the subject's mind (which was to be expected, since there are one's own and somebody else's contents). Now the subject understands the convenience of actions which he knows would be contrary to his own interests. That is a great novelty.

Nevertheless, it must be immediately added that such novelty is still unable to offer even the poor and weak base that we are searching — the "natural" base for the most demanding moral capacity. Certainly, the urgency involved in those foreign states can be very strong, and that urgency is grasped by the observer: that is the side that we have just seen. However, because they are states of the observed individual, that urgency depends only on the assessment mechanism that belongs to the observed individual. Thus, the other assessment mechanism — the one that belongs to the observer subject — will issue a different decision and, therefore, that grasping of urgency will have to *face the goals* that (not like in spontaneous altruism, where the subject has *no active goal*) are active in the subject at that time, which are the ones which count on sufficient motivational force.⁴⁹

But let us keep focusing on what happens when the grasping of foreign contents has to face the goals which are

⁴⁸ Cf. Teresa BEJARANO, "Parábolas, altruismo espontáneo y coherencia cognitiva. Analizando la eficaz construcción de algunas parábolas", *Isidorianum* 29 (2020) 13-36: <https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1053>.

⁴⁹ Beyond moral decisions and spontaneous altruism, the third element — selfish self-control — *moves towards goals*, which, despite lacking immediacy, are active beforehand.

active in the subject at that moment. We have, on the one hand, the fact that the idea of undertaking the behaviours of very costly help does not receive any positive motivation derived from the subject's interests, but quite the opposite, a considerable negative motivation. However, on the other hand, that grasping would have properly detected the foreign need and its degree of urgency: That information is true.

Note that what I have just called true is precisely the information which the subject has grasped regarding another individual's needs and interests. Therefore, when I speak of such truth, I am not referring to the truth or untruth of moral judgements. The latter, however, concerns many authors, and it divides them: Thus, for example, the scepticism regarding that truth argues that the world simply isn't furnished with the properties and relations necessary to render such judgements true.⁵⁰ But I'm not sharing that priority attention to moral judgements, which is common both to sceptics as well as to their adversaries. It is the process of decision-making that is the focus of this work. Thus, the nucleus of the novelty involved in the base for the most demanding moral capacity has to do with the fact that in the advanced mode of ToM the two typical features of perceptions—one, that of informing about the surroundings, and the other, that of being useful to the subject's interests— would be, for the first time in evolution, dissociated from each other.

Returning to our thread, the human subject can understand that the foreign needs are as real and as urgent as their own. That knowledge is certainly a jewel amongst cognitive abilities.⁵¹ However, it is likely that the behavioural

⁵⁰ Richard JOYCE, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press, 2007, argues that natural selection is a "belief pill" for certain moral beliefs about cooperation. "Thus, although these might actually be morally true, knowledge that your belief is the product of a belief pill renders the belief unjustified".

⁵¹ The ability "to generate representations of intentional relations that are uniformly applicable to the activities of both self and other" (John BARRESI – Chris MOORE, "Intentional Relations and Social Understanding", *Behavioral and Brain Sciences* 19 [1996] 107-122: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00041790>) is certainly related to the one that I focus on. However it is too general.

recommendations which that foreign mental content entails are contrary to the active goals in the subject at that time, and, consequently, those recommendations (and even the urge to keep listening, of looking at, the observed individual) are a losing goal in the assessment mechanism that belongs to the subject. Of course, there will be a certain degree of competition. But the farthest that that situation is likely to get —the maximum result which the objective and impartial knowledge could aim to— is a brief favourable fluctuation which, in addition to disappearing right away, lacks any strength, and is therefore unable to be the natural base for the most demanding moral capacity.

4. INNER SPEECH

After the immediately previous lines, we can glimpse where inner speech could be placed within this frame, or, more specifically, the inner speech that is directed to oneself and completely mature. This type of speech —I propose— is able to take advantage of that very brief favourable fluctuation. Firstly, that speech is an extremely cheap resource and, in addition, the episode of inner speech which would be useful here could be very short (reduced, for example, to name the person whose needs we know⁵²). Secondly, it is able to exercise a strong influence: More specifically, with it, the subject manipulates his own attention, and he can therefore try to change the previous relationship between motivational forces. (Certainly, these two traits —little cost and great influence— are more accentuated in inner speech. However, they also occur in interpersonal speech).

But before really including inner speech in my proposal, I must distinguish its two functional types: the speech directed

⁵² This example means that I reject the statements that the mature inner speech has a dialogical structure and is immediately analogous to the second-person standpoint (cf. Charles FERNYHOUGH, "The Dialogic Mind: A dialogic approach to the higher mental functions", *New Ideas in Psychology* 14 [1996] 47-62: [https://doi.org/10.1016/0732-118X\(95\)00024-B](https://doi.org/10.1016/0732-118X(95)00024-B)). Contrary to those views, I underline the huge novelty —the creative "reuse"— which meant putting linguistic resources at the service of the task of manipulating one's own attention.

to nobody or, in other words, of emotional discharge, to which unfortunately Vygotsky's examples were reduced to,⁵³ and the speech that the subject directs to himself, which is the only type which interests us here. Regarding "speech directed to oneself", a question appears in many authors: what can a speaker communicate to himself? It is clear that its function cannot be the transmission of new information: Nothing can be new for a hearer who is also the speaker. However, the manipulation of attention is a function which, present in interpersonal language, is perfectly able to be intra-personalised. I propose that the function of having an influence on one's own attention is preferable to the too specialised and restricted function ("of making commitments to oneself") which Geurts has assigned to inner speech.⁵⁴ In short, in my view, the manipulation of one's own attention is the only immediate objective of speech directed to oneself. That idea (the manipulation of attention being executed by the speaker on himself⁵⁵) can be already found in Augustine of Hippo: "When we pray, words are not necessary to inform or put pressure on God about our true needs, but to keep these needs in our mind, and, in this way, to exercise in us that desire by which we may receive what He prepares to bestow".⁵⁶

We must also focus on the different stages of speech directed to oneself. From a developmental point of view, Vygotsky proposed that inner speech derives from external

⁵³ Cf. Lev VYGOTSKY, *Thought and Language*, MIT Press, 1962 (1934).

⁵⁴ Cf. Bart GEURTS, "Communication as Commitment Sharing: Speech acts, implicatures, common ground", *Theoretical Linguistics* 45 (2019) 1-30: <https://doi.org/10.1515/tl-2019-0001>. In Bart GEURTS ("Making Sense of SelfTalk", *Review of Philosophy and Psychology* 9 [2018] 271-285: <https://doi.org/10.1007/s13164-017-0375-y>), the function of renewing or reaffirming a previous idea is admitted ("Don's promising himself to mow the lawn might be a way of renewing or reaffirming an intention predating his speech act": p. 281 note 7). However, this author does not generalise that function of renewing (renewing in one's own attention) as the key for all speech directed to oneself.

⁵⁵ Andy CLARK, "Material Symbols", *Philosophical Psychology* 19 (2006) 1-17.

⁵⁶ Saint AUGUSTINE, *Letter 130 (to Proba)*, 8. Prayer and spiritual meditation involve (besides dialogue) speech directed to oneself, but they do not have to be at all brief or without motor unfolding, since they are special moral decisions that remotely prepare the moral decisions-in-action.

speech according to a gradual process of internalization, with children under 6 or 7 years only able to “think out loud”. Certainly this claim has been attacked: Mani & Plunkett allegedly showed that 18-months-old infants can implicitly name objects.⁵⁷ However, these experimental results are most likely caused by infants’ expectations of receiving the name. (Gambi *et al.*: “Graded prediction ability may support linguistic development by increasing the fluency with which children process language”.⁵⁸)

The sequence of stages⁵⁹ leads to the fully mature form, in which inner speech gets to have, in my view, an almost nil cost, thanks to the fact that there, the sequential (originally motor, articulatory-phonetic) format of each word is omitted or “abstracted”. It is true that —as concluded by Perrone-Bertolotti *et al.*⁶⁰— for this hypothesis, which has been called “abstraction”, there is mixed evidence. However, I would say that the experimental designs created to study such abstraction are mostly focused on episodes of inner speech which are of no use or utility for the subject, except that of fulfilling the instruction — that of producing silently a certain word or syllable or tongue-twister.

⁵⁷ Cf. Nivedita MANI – Kim PLUNKETT, “In the Infant’s Mind’s Ear: Evidence for implicit naming in 18-month-olds”, *Psychological Science* 21 (2010) 908-913: <https://doi.org/10.1177/0956797610373371>.

⁵⁸ Chiara GAMBÌ – Priya JINDAL – Sophie SHARPE – Martin PICKERING – Hugh RABAGLIATI, “The Relation Between Preschoolers’ Vocabulary Development and Their Ability to Predict and Recognize Words”, *Child Development* 92 (2021) 1048-1066: <https://doi.org/10.1111/cdev.13465>.

⁵⁹ Cf. Alexander R. LURIA, *Language and Cognition*. New York, John Wiley & Sons, 1982 (orig. 1979) chapter 6; FERNYHOUGH, “The Dialogic Mind”; and Takashi HANAKAWA, “Organizing Motor Imageries”, *Neuroscience Research* 104 (2016) 56-63: <https://doi.org/10.1016/j.neures.2015.11.003>. In Hanakawa, see mainly the sub-sub-type that this author calls “motor imagery” of “planning stage” and “of an implicit type (that is, without any sensorial evocation)”. That sub-sub-type is really minimally motor, and could be close to the proposal (the final disengagement of fully mature inner speech from the motor-sequential format) which I defend.

⁶⁰ Cf. Marcela PERRONE-BERLOTTI – L. RAPIN – J. P. LACHAUX – M. BACIU – H. LÆVENBRUCK, “What Is That Little Voice Inside My Head? Inner speech phenomenology, its role in cognitive performance, and its relation to self-monitoring”, *Behavioural Brain Research* 261 (2014) 220-239: <https://doi.org/10.1016/j.bbr.2013.12.034>.

That explains that those experiments are not able to show the characteristics of functional, fully mature speech.⁶¹

But how did the speech directed to oneself evolutionarily arise? Let us start by looking at some laboratory tasks. For example, there are toy lorries and boats which may be red or blue, and that also, with no correlation with the classifications above, are sometimes made of plastic and other times are made of wood. The subject is first asked to choose lorries, and, after some choices, he is asked to choose blue toys, and, again, after a few choices, he is given a new criterion. Perseverations following the previous criterion are often produced in that task. But if the child is asked to repeat to himself in each trial the instructions received (or merely their main word, which implicitly includes its recent links), the results improve.⁶² With regard to adults, they can take the initiative of repeating the instructions.

But considering this difficult type of tasks —so an objector could say—, we cannot at all take for granted that it was there in the evolutionary origin of “speech directed to oneself”. I completely disagree with that. I propose that since there were linguistic petitions (or even only pre-syntactic petitions) we have a highly special situation in the recipient. Note that the producer of the petition lies on the animal ability to pay attention to objects connected to the action in course. This is why, in order to produce the petition, no special effort is required. However, the recipient of the petition will have to search —and the search may be long— attending to a criterion which is not imposed by his previous behavioural framework. This type of criterion is a difficulty found up to that point in evolution. More concretely, these petitions —which have to replace

⁶¹ More in general, the proposed “abstraction” fits well with the results of Xiuyi WANG *et al.* (“Physical Distance to Sensory-motor Landmarks Predicts Language Function”, *Cerebral Cortex* [2022] 1-14: <https://doi.org/10.1093/cercor/bhac344>), who show that “the language functions of cortical regions are related to their physical distance to sensory-motor cortex”, and, in this way, suggest that separation from sensory-motor codes would be required for higher cognition.

⁶² Cf. Sabine DOEBEL – Philip ZELAZO, “Bottom-up and Top-down Dynamics in Young Children’s Executive Function: Labels aid 3-year-olds’ performance on the Dimensional Change Card Sort”, *Cognitive Development* 28 (2013) 222-232: <https://doi.org/10.1016/j.cogdev.2012.12.001>.

“imperative pointing gestures” when asking for objects which are far—turn to be extremely demanding for their recipient: It is difficult for him to remember them until he can satisfy them. In short, language raised the demand on the executive function of the recipient of petitions. But if language was responsible for that difficulty, then so it was for the remedy as well. Thus, a new linguistic resource appeared, with which the recipient can repaint those petitions in his own attention. This—I propose—may have been the origin of any speech directed to oneself. Please, note that in the human, cooperative style of life such origin would have been adaptively very advantageous.

Later, this speech turned out to be a very useful resource for many adaptively advantageous purposes that required more complex self-control (e.g. human work, deliberate practice in order to acquire any expertise, and—as an instrumental resource towards those purposes—manipulation of time-frame).⁶³ It is not surprising, therefore, that it was object for subsequent transformations (internalisation and “abstraction of motor sequence”) which made it less costly, and, in this way, more able to sustain increasingly complex self-control. In short, it is extremely likely that the original “non-silent speech directed to oneself” as well as its later transformations were in their respective origins adaptively advantageous resources.

Let us return to the role that inner speech fulfils in order to build the base for the most demanding moral capacity. As above said, perceptions serve to the subject’s interests and represent the surroundings adequately, and those two aspects of the perceptions were inseparable until the ability to grasp (to “see in the broad sense”) “foreign” mental contents appeared. From that moment on, both aspects can clash with

⁶³ James GREEN – Penny SPIKINS, “Not Just a Virtue: The evolution of self-control”, *Time & Mind* 13 (2020): <https://doi.org/10.1080/1751696X.2020.1747246>, focus on the evolutionarily earliest uses of self-control. Matt J. ROSSANO, “Ritual as Resource Management”, *Philosophical Transactions Royal Society B* 375 (2020): <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2019.0429> (an article about collective rituals that enhance psychological states) says that “psychological states can be understood as «resources», not unlike material resources such as food”, and also that “psychological states are often subject to fatigue”. Here, regarding, not collective rituals, but “speech directed to oneself”, I repeat those claims.

one another. More specifically, the condition of true information of a grasped “foreign” need will cause some fluctuation favourable to helping behaviour, although that fluctuation, since the organism’s goals are imperative, cannot be but brief, weak and destined to disappear. But if there, the subject (despite the pain that the conflict with his other goals causes in him) decides to insert a resource of such a low cost and such high performance as an episode of mature inner speech, then the favourable fluctuation could become a little —just a little— less weak.

5. CO-EVOLUTION

Now, after having focused on inner speech, is the time to comment the updated definition of evolution that was mentioned above. According to the previous sub-proposal, inner speech (dependent on “the cultural learning of language”, which was, of course, sustained by cognitive abilities) provokes a new cognitive ability: the complex self-control. More in general, language both in History and in ontogenesis triggers new cognitive abilities, and thus, a double causal direction can be found between language and cognition.

The double direction between cognition and language (or “the cognitive bonus of language”⁶⁴) was already proposed by Vygotsky.⁶⁵ According to this author, language —both when it is used interpersonally and when, later, it becomes inner speech— is able to strengthen thought, and, more specifically, to make a type of thought which exceeds that which had been a previous requirement for the emergence of language. As the reader already knows, I do not agree with the details of that Vygotskian proposal. However, I consider the very general principle to be highly valuable. (On the one hand, in my view —as said in note 26— syntax and *independent* concepts are absent from prelinguistic thought. On the other hand, we have just seen the consequences of mature inner speech).

⁶⁴ Cf. Andy CLARK, “Language, Embodiment, and the Cognitive Niche”, *Trends in Cognitive Sciences* 10 (2006) 370-374: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.06.012>.

⁶⁵ Cf. VYGOTSKY, *Thought and Language*.

That “double causal direction” between language and thought, or between culture and cognition, performs at two different levels (or time scales). On the one hand, it operates within the structure of the individual brain (“neural reuse”). The human brain is peculiarly plastic: There is complete evidence that its physiological, functional, and structural features can be modified by experience and practice. On the other hand, that double causal direction operates in evolution.

About this latter level, there are two theories which currently face each other. One of those theories is the S(andard) E(volutionary) T(theory), which stays faithful to the old pair “random genetic variation and natural selection”. According to this view, culture is regarded as an effective causal factor in human evolution, but only in the sense that cultural environments exert specific selective pressures on organisms. The other theory—the E(xtended) E(volutionary) S(ynthesis)—, going beyond the old pair, proposes new causes of evolution. Developmental bias, plasticity, niche construction, and extra-genetic inheritance: For SET, these phenomena are just outcomes of evolution. For EES, they are also causes.⁶⁶ Likewise, Eva Jablonka *et al.* sustain that the key to human evolution is the fact that “we constructed the cultural niche collectively, phenotypically accommodated to it individually, and eventually became, through genetic accommodation, even better niche constructors and phenotypic accommodators”.⁶⁷

But let us move on to a more concrete matter. Colagè & D’Errico defend that “cultural innovation may have effects on the evolution of cognitive capabilities of populations without the need of genetic changes”.⁶⁸ In this way these authors offer “a general mechanism for cognitive evolution in which culture is the driving force”, or, in other words, “a top-down

⁶⁶ Cf. Kevin LALAND *et al.*, “Does Evolutionary Theory Need a Rethink? Yes, urgently”, *Nature* 514 (2014) 161-164.

⁶⁷ Eva JABLONKA – Simona GINSBURG – Daniel DOR, “Cognitive Gadgets and Genetic Accommodation”, *Behavioral and Brain Sciences* 42 (2019): <https://doi.org/10.1017/S0140525X19001006>.

⁶⁸ Ivan COLAGÈ – Francesco D’ERRICO, “Culture: The Driving Force of Human Cognition”, *Topics in Cognitive Science* 12 (2018) 654-672: <https://doi.org/10.1111/tops.12372>.

view of human evolution, which must be added to the previous, more traditional bottom-up view". In my view, this absence of genetic change is perfectly applicable to recent and minority abilities (e.g. writing, which these authors focus on) which are caused by individual reuse of older capacities. In some other cases, however, the influence of culture on human genome should not perhaps be despised. A fascinating datum is provided by Simon Neubauer *et al.*: Within the lineage of *H. sapiens* and in dates even later than 150.000 b. p. (that is, within the so-called "anatomically modern humans") there is a marked evolution in the shape of the cranium.⁶⁹ It is possible that such evolution reflects the influence of cultural and communicative innovations on genome. So far, what is clear is just that we will have to wait for future advances in human Paleogenomics and Genomics to be able to specify better what that evolution within *H. sapiens* was about, or, in other words, which "universal genetic inheritances" could arise within our species.

But let us return to the issue of this work. Here, we only need to defend that, originally, both inner speech and its role in complex self-control were adaptively advantageous novelties. And in order to defend that claim, it is not strictly necessary that those new "reuses" of social language are already set in the genome, but we can admit that, so far at least, it is only a reuse that universally appears in each individual brain. Certainly, unlike writing, those abilities are universal within our species, and they are also much older than writing. But, despite that, it might be enough for the genome to maintain the universal human ability to learn the language—this requirement might be enough—to get any human individual during normal ontogenesis to reach the neural reuse which mature inner speech entails. Thus, one way or another, that inner speech and its role in complex self-control are an evolved, originally advantageous resource.

⁶⁹ Cf. Simon NEUBAUER – Jean-Jacques HUBLIN – Philipp GUNZ, "The Evolution of Modern Human Brain Shape", *Science Advances* 4 (2018): <https://doi.org/10.1126/sciadv.aao5961>.

6. THE TWO TYPES OF SELF-CONTROL

Since inner speech is useful for any type of “complex self-control” (or “willpower”), we must compare the self-control exercised in favour of one’s own goals and the self-control involved in the base for the most demanding moral capacity. The main difference is that only the latter type *necessarily* involves the grasping of somebody else’s mental contents. It is the truth of foreign mental needs that motivates there the subject and leads him to face his own goals.

Another difference is that for the latter type, the minimum essential requirements —the easiest grasping of “foreign” mental needs and the mature inner speech— are nowadays universal in the strongest sense, or, in other words, they are similar in all human adults who are normally constituted. However, complex ‘selfish self-control’ involves some requirements (ability to give sensory vividness to the particular evocations which are of interest,⁷⁰ agility of working-memory, and —sometimes— a highly recursive theory-of-mind of the sort “He thinks that I think that she...”) which present a great variability of degree amongst human individuals.⁷¹

But there is a more important question in all this issue. We saw said that, if the subject has derived an action just from goals of his, then such action cannot be linked to the most demanding moral capacity but to selfish self-control. However, throughout history, many people have believed —and believe— that good actions will be rewarded in the afterlife. Is

⁷⁰ The role of vivid evocations in reducing delay discounting (that is, in increasing the choice of “the later but better reward”) continues today to be corroborated by new studies: Leonard EPSTEIN *et al.*, “A Story to Tell: The role of narratives in reducing delay discounting for people who strongly discount the future”, *Memory* 29 (2021) 708-718: <https://doi.org/10.1080/09658211.2021.1936560>. But such influence of narratives can also be applied to the really moral self-control. The idea of that application was pointed out by an anonymous reviewer.

⁷¹ We might add that one’s ontogenesis must have promoted “internal *vs.* external locus of control”. Cf. Julian B. ROTTER, “Generalized Expectancies for Internal Versus External Control of Reinforcement”, *Psychological Monographs: General and Applied* 80 (1966) 1-28: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0092976>.

the most demanding moral capacity necessarily absent in all those individuals?

At first sight it seems that it has to be absent. Complex self-control —we have admitted— takes long term into account. How can we then expel the search for posthumous rewards from selfish self-control? Do not these rewards continue to be bribes? But let us not rush to judgement. It is convenient to examine this matter further.

First of all, I accept that “the fear of punishments for having broken the group’s rules” is adaptive for the individual, since the expulsion from the group could be lethal. And what is more, that adaptive advantage might become more intense when the fear takes the subject to stop his punishable behaviour even when the subject believes that no one is paying attention to him (Baumard *et al.*, which call this latter type of fear “genuine moral sense”, highlight that the error of mistakenly assuming that no one is paying attention to a blatantly selfish action may compromise an agent’s reputation⁷²). This particular fear certainly contributes to stop crime and mischief that are easily tagged. However, it seems less plausible that such fear, which is a “distillation” of social control, can promote what I have called the most demanding moral capacity.

Going on to the rewards, we have to consider that in Christian religion posthumous rewards are said to be different from the most typically coveted goods — to be almost unknown (1 Cor 2,9-10).⁷³ And it is regarding such special rewards that we have to ask ourselves: How could the belief in them get the subject to try to adopt a decision which is annoying and

⁷² Nicolas BAUMARD – Jean-Baptiste ANDRÉ – Dan SPERBER, “A Mutualistic Approach to Morality. The evolution of fairness by partner choice”, *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2013) 59-122: <https://doi.org/10.1017/S0140525X11002202>. These authors propose that “competition between individuals became very intense to be chosen as a partner in cooperative ventures” (p. 65).

⁷³ At the beginning, the afterlife did not have the role of rewarding the actions that the individual would have performed throughout his life, but it was considered the mere consequence of some degree of continued existence. But, afterwards, new ideas paved the way —that of heavenly rewards to good actions and, later, that of different, almost unknown character of such rewards.

contrary to the goals which are active in him at the moment? The possibility that such belief can achieve such a thing seems very strange when it is considered that those unearthly rewards would be completely disconnected from the biological forces which are active in us in the roar of each of those situations. And that sense of astonishment becomes reinforced when we observe that the long-term goals which support selfish self-control are, however, always connected in one way or another with biological forces similar to those which in the short term are opposed to that self-control: For instance, it is from our very concrete hopes for prestige and power (or, in children, for positive evaluation by parents⁷⁴), where selfish self-control draws strength when it demands hard efforts from us.

However, is it correct to assume that such disconnection —such separation between the almost unknown rewards and what is experienced in those situations— necessarily happens? I would answer that the reality of the disconnection may depend on what the subject is doing. Let us suppose that the subject is trying to place a “foreign” interiority at the same level as his own or, in other words, to make that similarity —that truth that he perceives— to have a real influence on his own behaviour. In that case (in analogy with that goal that he is pursuing, but also as a contrast with the impossibility of his task⁷⁵) the —received— idea of a completely wise and fair mind will finally be activated in him, a mind which understands thoroughly and generously the interiority of all individuals — and, therefore, also understands the subject as he, the subject, has always longed to be understood.

Let us move on to see the implications for our matter. It would be through the process of trying to make that type of decisions, or, more concretely, throughout the ideas which are activated there —firstly, that of the supra-human mind,

⁷⁴ Laureano CASTRO – Miguel Ángel CASTRO-NOGUEIRA – Morris VILLARROEL – Miguel Ángel TORO, “The Role of Assessor Teaching in Human Culture”, *Biological Theory* 14 (2019) 112-121: <https://dx.doi.org/10.1007/s13752-018-00314-2>.

⁷⁵ Analogy and contrast between God and man: “Similarity within a greater dissimilarity” (a description applicable to any human capacity — e.g. “mental time travel” mentioned in note 20).

and then, already unstoppable, that of the approving look of that mind at the current effort of the subject—, how those beliefs could finally connect with the subject's experience at that given moment. In short, at the beginning, we were taking for granted that the belief in rewards of a heavenly, almost unknown type would be the cause for the most demanding moral decisions, but now instead we suggest that the ability of that belief to influence such decisions would be caused by the attempt to make them. It is only at those moments that the belief in rewards of a special, heavenly type becomes connected with the situation and can thus truly leave a mark and have an influence.

7. TAKING A CLOSER LOOK AT SOME CONSEQUENCES OF THE ADVANCED MODE OF ToM

In the previous section, we have not only answered an objection, but also found a new issue. The completely wise and fair mind understands the subject with the depth with which he, the subject, has always longed to be understood. That longing or yearning is the late culmination of self-conscious emotions.

It is because of this yearning that the observation of a (small or large) group where all its members help and love each other—that mere observation— works as a true causal boost for the observer to want to be a part of such type of group. In addition, there, the observer does not feel that the observed actions of costly help would be annoying for those who carry them out. There, to the eyes of the observer, the loving support and gratitude that each of those individuals gets from the others seems to extend a light full of attractiveness on the costly actions, and such light does not depend on any long-term goals. In short, that model of continuous cohabitation will surely dazzle any observer.

However, when the observer tries to be a part of such a type of group, he will immediately notice that he has not got as much support as he at each moment expected, and he will find out that the longed-for cohabitation imposes on him demands

which are annoying and almost unbearable.⁷⁶ The causes for that disappointment are clear. On the one hand, we all long to feel fully understood and loved by an ideal ability, but, on the other hand, our ability for each of us to understand and love others is poor and typically very poorly exercised.

Nonetheless, in spite of that disappointment, the longing remains in all of us, and some confidence in the possibility of its fulfilment can help us along the way of real cohabitation. Regarding the need for such help, note that “anyone who wishes to give love must also receive love”.⁷⁷ And note also that real cohabitation is a very difficult way. There, the subject must sustain the others, instead of being, like in his previous imaginations, sustained by the others: he must make the others’ moral decisions easier, instead of receiving from the others such facilitation (cf. Lk 10,29.36). “In these situations, we are called to be living sources of water from which others can drink. And at times, this becomes a heavy cross”.⁷⁸

But taking into account what I have just said (“some confidence that our longing could be fulfilled favours moral decisions in us”), does that not mean that I am, against my previous claims, including the most demanding moral capacity within “selfish self-control”? I would reply that I do not disown my posture. That longing for achieving ideal cohabitation is not selfish but precisely the opposite. That longing tends, in its last resort, for each mind to take in generously the foreign mind. It could be said that in ideal cohabitation each subject, after the

⁷⁶ This non-ideal behaviour on the part of the group causes in the subject a weakness of the moral will, even if no actual fault can be imputed to that subject. See Ratzinger about original sin: “When the network of human relationships is damaged from the very beginning, then every human being enters into a world that is marked by relational damage. At the very moment that a person begins human existence, which is a good, he or she is confronted by a sin-damaged world”. JOSEPH RATZINGER, *In the Beginning: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 1986, 73.

⁷⁷ Pope BENEDIKT, *Deus caritas est*, 7.

⁷⁸ Cf. Pope FRANCIS, *Evangelii Gaudium*, 86. In other words, we are called to “fill up in our own flesh what is still lacking in regard to Christ’s afflictions” (Col 1,24). It is in this way that the joyful healing of hurt relationships could (at least partially: Mk 10,30) reach the interhuman level too.

spirit of love has done its job, mirrors the foreign mind with his own mind, but not because previous differences are faded, but because each has managed to become the total of both: There, the “as yourself” is a description, not a precept.⁷⁹

But, once I have defended the unselfish character of such longing, let us put our feet back on the ground and focus on our real cohabitation. The decisions of true moral freedom are connected with the annoying little details of everyday cohabitation.⁸⁰ In addition, and returning to the general proposal, that longing, as well as true moral freedom, is a consequence of what I have called the advanced mode of ToM.

8. A FINAL SUMMARY

Sections 2, 3 and 4 propose an evolutionary base for the most demanding moral capacity. This base, while it is not an adaptive advantage but quite the opposite, arises from the convergence between two abilities which in their respective origins were adaptively very advantageous. Originally, the ability of grasping somebody else’s mental contents (vs. merely activating vicarious expectations) was linked to self-conscious emotions and probably also to the human type of communicative reception. Likewise, in its beginning, the second ability—the speech directed to oneself—provided the strong self-control that became required when the gossip converged with self-conscious emotions.

But, as stressed in Introduction, this base is too poor and weak to sustain the exercise of the most demanding moral capacity. This is why, according to Christian religion, human beings require God’s grace. Here we enter a completely different terrain, that of revelation and supernatural gifts. However, supernatural gifts fit well with the natural processes linked to the base.⁸¹ Sections 6 and 7 focus on that fit.

⁷⁹ Could this be in the image of the communion of Trinitarian life?

⁸⁰ Except a special type of moral decisions: see above, note 56.

⁸¹ It goes without saying that such a fit, like any other fact in the universe, can be regarded as either favourable or contrary to faith: To choose between the two possibilities is one’s own decision.

When does the revelation begin to have a weight on our situation? Section 6 proposes that it is when we experience the difficulty or, rather, impossibility of really loving others. More concretely, it is only then that the idea of a completely wise and fair mind that loves us all and the idea of special supernatural rewards can motivate us effectively.

We can also look for that fit from another angle. This is what section 7 tries to do. The human being longs for an ideal group in which he receives all the understanding and affection and gratitude he expects and where, as a result, he has no difficulty in loving. This longing arises as a derivation and deepening of the self-conscious emotions and thus belongs to the natural base. Of course, all this immediately crashes into reality. However, it can also be said here that the revelation—the supernatural hope that we will achieve the longed-for ideal group—fits well with the base that the complex detours of evolution have provided us with.

La “relativité” du christianisme comme unique religion du salut

La “relatividad” del cristianismo como
única religión de salvación

The “Relativity” of Christianity as the
Only Religion of Salvation

Augustin Kalamba Mupoyi

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

augustinkalamba@sanisidoro.net

 ORCID 0000-0002-2053-614X

Résumé: Plusieurs générations chrétiennes ont été convaincues que le christianisme était *la seule* vraie religion du salut parce qu’il a eu l’audace de dire que Dieu est venu dans l’histoire et y a posé des actes de salut. Et cela a influencé un langage de l’exclusivité. Cependant, la proximité physique des grandes religions du monde et la connaissance que nous en avons aujourd’hui, ne nous obligent-elles pas d’abandonner ce discours exclusiviste? Et la théologie chrétienne des religions ne devrait-elle pas, à partir des “relativités immanentes” au christianisme, faire place à un langage de relativité? Dans ce cas, comment alors conserver la *singularité* du christianisme comme religion de salut? Voilà les questions auxquelles l’auteur tente de répondre dans cet article.

Mots clés: christianisme, salut, pluralisme religieux, théologie des religions.

Sumario: Muchas generaciones cristianas han sido convencidas de que el cristianismo era la única religión verdadera de salvación porque tuvo la audacia de decir que Dios entró en la historia y realizó allí actos de salvación. Y eso ha generado un discurso de exclusividad. Sin embargo, ¿no nos obligaría la proximidad física de las grandes religiones del mundo y el conocimiento que hoy tenemos de estas a abandonar este discurso exclusivista? Y la teología cristiana de las religiones, a partir de las “relatividades immanentes” al cristianismo, ¿no debería dar paso a un lenguaje de relatividad? En este caso, ¿cómo preservar entonces la singularidad del cristianismo como religión de salvación? Estas son las

preguntas a las que el autor contesta en este artículo.

Palabras claves: cristianismo, salvación, pluralismo religioso, teología de las religiones

Abstract: For an endless number of generations, Christians were certain that Christianity was the only true religion of salvation because it dared to bring God into history and to state that then He had performed acts of salvation. This firm belief has generated as a result a discourse of exclusivity. However, the physical proximity of the great religions and

our present knowledge and awareness of them, do they not oblige us to abandon this exclusivist discourse? Shouldn't the Christian theology of religions, starting from the "immanent relativities" of Christianity, give way to a language of relativity? In this case, how then to preserve the *singularity* of Christianity as the only religion of salvation? These are the questions the author answers in this article.

Keywords: Christianity, salvation, Religious Pluralism, Theology of religions.

1. INTRODUCTION

Le pluralisme religieux est une donnée de fait, une réalité incontournable, un phénomène dominant du monde contemporain. A cette époque caractérisée par des concepts comme postmodernité, interculturalité... les relations interreligieuses constituent une réalité à valoriser et non seulement une matière à discussion. Selon Edward Schillebeeckx, "la pluralité des religions n'est plus un mal à extirper, mais bien plutôt une richesse fécondante que tous doivent accueillir avec joie".¹

En effet, il n'est l'ombre d'aucun doute que l'apport du deuxième Concile de Vatican à cette question a été très précieux. Et cela dans plusieurs textes: la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, au chapitre 2 sur le peuple de Dieu, redéfinit la catholicité de l'Église et les rapports des catholiques aux autres Églises chrétiennes, aux autres religions et aux incroyants; le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, reprend la question des différentes confessions religieuses; la déclaration sur les religions non chrétiennes, *Nostra aetate*,

¹ Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, 252.

parle des rapports aux autres religions; le premier chapitre de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, prend position par rapport à l'athéisme.² Ainsi, d'une conception absolutiste du christianisme coïncidant avec un ecclésiocentrisme étroit, la théologie catholique passe à l'estime vis-à-vis des autres religions du monde.

Ainsi, aujourd'hui plus que jamais, sans méconnaître l'horizon de l'incroyance moderne et de l'indifférence religieuse, la théologie chrétienne devra prendre en compte l'horizon du pluralisme religieux qui est, pour reprendre Claude Geffré, "à la fois le retour du religieux et la vitalité des grandes religions non-chrétiennes".³ On voit ainsi dans le christianisme et dans certaines traditions religieuses un besoin croissant d'accepter le pluralisme qui permet à chacun de renforcer son identité et d'affirmer davantage sa présence dans une société laïque. Dans le domaine de la théologie, plusieurs publications font preuve de l'intérêt croissant pour le thème du pluralisme religieux.⁴

² Explicitement, *Gaudium et spes* 19-21 (on peut aussi rattacher le numéro 22), aborde cette question de l'athéisme. Lire à ce propos Emilio BRITO, "L'athéisme selon *Gaudium et spes*. Nouveautés et limites", *Revue Théologique de Louvain* 17 (1986) 55.

³ Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, 92.

⁴ Jean DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946 ; Jacques DUPUIS, *Jésus à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989 ; Claude GEFFRÉ, "La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux", dans Joseph DORÉ – Christophe THÉOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherche en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1993, 351-369; Joseph RATZINGER, "L'unique alliance" de Dieu et le pluralisme des religions, Paris, Parole et Silence, 1999; Monique AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 2001; Christian DUQUOC, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Cerf, 2002; Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002; Michel FÉDOU (dir.), *Le Fils unique et ses frères. Unité du Christ et pluralisme religieux*, Paris, Facultés Jésuites, 2002; Michael BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Jean DUMAS, *L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis*, Genève, Labor et Fides, 2003; Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid, Ciudad Nueva, 2007; Juan José TAMAYO-ACOSTA, *El diálogo interreligioso ante los desafíos del siglo XXI*, Valencia, ADG-N Libros, 2010; Rubén GARCÍA PELÁEZ, *Un camino de muchas vías. El pluralismo inclusivo como aportación de Jacques*

En nous situant dans l'univers théologique, cet article tentera de répondre aux questions suivantes: Le christianisme est-il "la seule" et "exclusive" religion du salut? Quelle peut être la signification du pluralisme religieux dans l'unique dessein de Dieu tel qu'il nous a été révélé en Jésus-Christ? Quels sont les éléments doctrinaux immanents au christianisme qui permettent de franchir le Rubicon de l'exclusivisme et de l'inclusivisme, et favorisent un discours de "relativité"? Comment conserver la singularité du christianisme comme religion de salut en Jésus-Christ dans le concert des religions?

Dans un effort d'analyse de la réalité religieuse de notre temps, notre étude aura trois parties. La première partie s'efforcera de montrer que le pluralisme religieux est voulu par Dieu depuis la création du monde, car son dessein salvifique concerne l'humanité tout entière créée déjà plurielle. La deuxième partie sera une affirmation, à partir même du centre de notre foi chrétienne, à savoir l'irruption de Dieu dans la particularité de Jésus de Nazareth, de la non-exclusivité et de la non-inclusivité du christianisme, mais de sa relativité singulière qui pousse à une attitude positive envers les autres traditions religieuses. Enfin, la troisième partie aura comme tâche de dégager, au sein même du christianisme, certains éléments propres ou "champs d'immanence"⁵ qui permettent de penser sa relativité et ainsi rendre son message crédible.

2. LE PLURALISME DES RELIGIONS DANS LE DESSEIN DE DIEU

La vision du monde et de l'humanité de notre temps est caractérisée par la conscience de la pluralité. Cette situation met en exergue l'enjeu de la relation dialogale. En effet, un consensus théologique largement attesté a établi que dans la postmodernité, le pluralisme religieux demeure l'horizon insurmontable de la théologie. Cette situation coïncide avec la conscience générale de l'humanité d'appartenir à une communauté mondiale

Dupuis y Claude Geffré a la teología cristiana de las religiones, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013; José Luis CANCELO GARCÍA, *Buscando el diálogo interreligioso*, Burgos, Fonte Grupo Editorial, 2018, etc.

⁵ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 1995, 187.

de partage et avec celle du constat d'un "certain" échec de la mission de l'Église, comme le constatait déjà saint Jean-Paul II: "Au terme du deuxième millénaire, un regard d'ensemble sur l'humanité montre que la mission est encore à ses débuts".⁶

C'est sur cette toile de fond historique que nous devons réfléchir à nouveaux frais sur les affirmations les plus fondamentales de notre foi chrétienne.

2.1. Coextensivité de l'histoire du salut à l'histoire du monde

L'histoire du salut coïncide-t-elle avec l'histoire du monde? Et si elles sont différentes, doit-on néanmoins dire que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire du monde commençant avec la création et se prolongeant jusqu'à la fin des temps? Maints théologiens ont essayé de répondre à cette préoccupation.

Jean Daniélou estime que la religion cosmique constitue une préhistoire du salut fondée sur une connaissance naturelle que Dieu donne dans l'ordre de la création. Il en arrive à des conclusions telles que les traditions religieuses de l'humanité, en dehors du courant abrahamo-mosaïque de la tradition judéo-chrétienne, ne pouvaient représenter que des aspirations humaines naturelles vers Dieu, sans impliquer aucun engagement personnel divin à l'égard des peuples. Nous retrouvons là tout le sens du discours de Paul à l'Aéropage (Ac 17,16-34). Daniélou écrit:

La différence essentielle entre le catholicisme et toutes les autres religions, c'est que les autres partent de l'homme et qu'elles sont une tentative très émouvante, très belle parfois, qui s'élève très haut pour trouver Dieu; mais c'est dans le catholicisme qu'il y a le mouvement inverse, cette descente de Dieu vers le monde pour lui apporter la communication de sa vie. La réponse à l'aspiration de l'univers entier, c'est dans la religion judéo-chrétienne qu'elle est donnée.⁷

⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 07 décembre 1990, 1.

⁷ DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, 17-18.

Il ressort de cette pensée que la Révélation judéo-chrétienne nous met en présence des données toutes différentes. La religion cosmique témoignait de la recherche par l'homme d'un Dieu que sa transcendance même empêchait d'atteindre. L'objet de la Révélation est en revanche "de nous faire connaître la libre décision par laquelle Dieu, dans son amour, est venu au-devant de l'homme. Cet abîme qui sépare le créé de l'incrédé et que l'homme ne pouvait franchir, Dieu, lui l'a franchi en venant chercher l'homme qui le cherchait, pour l'introduire dans sa vie propre".⁸ Ce geste d'amour de Dieu est à proprement parler le salut.

Pour sa part, Karl Rahner fonde son affirmation de l'universalité de la révélation et du salut divins sur une analyse philosophico-théologique de la condition existentielle de l'humanité historique qu'il appelle *l'existential surnaturel*. Il écrit:

Chaque homme existe non seulement dans une situation existentielle à laquelle est liée l'obligation de tendre vers un but surnaturel d'union directe avec le Dieu Absolu en une vision immédiate, mais il existe également dans une situation qui offre la véritable possibilité subjective d'atteindre ce but en acceptant l'autocommunication de Dieu en grâce et en gloire. En raison du dessein sauveur universel de Dieu, l'offre et la possibilité du salut s'étendent aussi loin que s'étend l'histoire de la liberté humaine.⁹

A la suite de Karl Rahner, Jacques Dupuis exclut toute tentative de situer le début de l'histoire du salut dans la vocation d'Abraham, ce qui réduirait ainsi son extension à l'histoire sainte qui débute en ce moment-là.

Pareille tentative, écrit-il, où qu'elle ait lieu, trahit toujours une tendance *a priori* à négliger tout engagement personnel de Dieu en faveur du genre humain, antérieur et en dehors de la tradition issue de la vocation du patriarche biblique. Elle rappelle la certitu-

⁸ Jean DANÉLOU, "Les religions non chrétiennes et le salut", *Spiritus* 39 (1969) 381.

⁹ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme*, Paris, Centurion, 1983, 163.

de, affirmée *a priori* par Barth, que les autres religions ne sont que l'incroyance.¹⁰

Par conséquent, renchérit Jacques Dupuis,

l'existential surnaturel dont a parlé Rahner, consiste en une transformation de l'horizon de conscience concret par lequel, dans l'ordre présent de la création pourvu de la grâce, chaque personne humaine est orientée vers une autorévélation et un don de soi divins qui doivent être reçus librement et avec reconnaissance. Il découle de l'universalité de cette condition humaine concrète qu'il n'y a qu'une seule histoire du salut, de la révélation et de l'offre de foi, qui coexiste avec l'histoire du monde.¹¹

A en croire Claude Geffré, dès les origines, le dessein créateur de Dieu est un dessein de salut. Dieu veut le salut et le bonheur de tous les hommes. Pour lui donc, tout homme depuis l'origine, est engagé dans le drame du salut, car le dessein de Dieu d'appeler les hommes à partager la vie qui est sienne commande tout le devenir historique. Ce salut, don de Dieu, se réalise dans le monde par la médiation des hommes, même si parfois ils n'en prennent pas conscience. C'est pourquoi Claude Geffré substitue l'adage *extra Ecclesiam nulla salus* par la formule audacieuse de Schillebeeckx: "Hors du monde point de salut".¹² Cela lui permet de faire la différence entre l'histoire du salut coextensive à l'histoire du monde qui est la première et l'histoire de la révélation qui est la seconde.¹³ Il écrit:

La révélation qui permet aux hommes de prendre conscience du dessein de salut qui s'accomplit dans le monde est elle-même un

¹⁰ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1999, 328.

¹¹ DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 332. Contrairement à Daniélou qui privilégie la seule démarche de Dieu qui va à la rencontre de l'homme et non réciproquement, la démarche théandrique est prise ici en considération par Jacques Dupuis pour que la Révélation ne soit pas incongrue, mais qu'elle ait un sens.

¹² SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes*, 32.

¹³ Nous retrouvons ici la distinction mise en avant par Karl Rahner entre la révélation transcendantale qui coïncide avec l'histoire de l'esprit créé en relation avec un Dieu qui fait grâce et la révélation catégoriale ou historique qui est la thématization de la révélation transcendantale.

don gratuit, mais ce salut s'accomplit chaque fois que les hommes travaillent dans le sens du dessein de Dieu, c'est-à-dire pour la construction de la justice et de la paix, même s'ils n'en ont pas conscience. Ainsi les Églises, mais aussi les religions ne sont pas elles-mêmes le salut, mais le sacrement du salut, c'est-à-dire de la présence salvifique silencieuse mais active de Dieu qui mène la création à son achèvement par le truchement des hommes.¹⁴

De ce qui précède, nous pouvons donc affirmer que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire du monde. Elle ne se réduit donc pas ni à l'histoire du judaïsme, ni à celle du christianisme. L'histoire profane tout entière est déjà sous la conduite du Dieu Créateur et Libérateur.¹⁵ Dieu est le Seigneur non seulement de l'histoire spéciale de l'Église chrétienne, mais également de l'histoire universelle du salut de tout le genre humain. Ainsi donc "le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains. Cette Sagesse divine est l'origine dont découle le droit à la liberté de croyance et à la liberté d'être différents",¹⁶ comme cela peut transparaître dans les récits de Babel et Pentecôte.

2.2. Tour de Babel et Pentecôte

Dans son plan souverain, Dieu s'est choisi le peuple d'Israël pour être le dépositaire des promesses du salut. Cette élection coïncide avec la vocation d'Abraham (cf. *Gn* 12). Le récit de la vocation du patriarche biblique est remarquablement précédé par celui de la Tour de Babel (cf. *Gn* 11), qui est l'expression de la dispersion des langues et de la multiplicité des êtres humains, des races, des cultures et des religions. Il est possible que certains théologiens voient dans la réalisation avortée de la Tour de Babel une critique d'une fausse conception de l'universel.

¹⁴ Claude GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", *Spiritus* 138 (1995) 83.

¹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes*, 41.

¹⁶ FRANÇOIS (Pape) et AHMAD AL-TAYYEB (Grand Imam d'Al-Azhar), *La fraternité humaine. Pour la paix mondiale et la coexistence commune*, 04 février 2019.

En effet, la dispersion des langues a souvent été interprétée comme un châtiment en réponse à l'orgueil des hommes qui ont voulu édifier une tour unique qui soit la rivale de l'unicité de Dieu. Mais ce que Dieu condamne c'est une unicité linguistique qui aurait l'ambition idolâtrique de substituer au Dieu unique une humanité monolithique qui ferait elle-même un dieu. Il ne condamne donc pas la pluralité des langues et des cultures. Déjà Gn 10,31-32 consacre la multiplicité des familles de la terre, la répartition de leurs territoires et la variété de leurs langues. La multiplicité n'est donc pas ici une chute, une dégradation, mais un manque à gagner par rapport à l'unité originelle qui a été perdue.¹⁷ Le Dieu de l'Ancien Testament bénit ainsi la pluralité des langues et des cultures qui sont, comme l'a bien dit Claude Geffré, "mises au service de la révélation du Dieu d'Abraham vécue dans l'Alliance et consignée dans l'Écriture".¹⁸

Dans le Nouveau Testament, la Pentecôte répond à l'histoire de la Tour de Babel et légitime encore une fois la pluralité des langues et des cultures. Dans le livre des *Actes des Apôtres* (Ac 2,4), il est mentionné que, sous l'influence du Saint Esprit, les Apôtres se mirent à parler en d'autres langues. Bien que le *parler en langues* fasse objet d'une discussion exégétique, nous retenons que l'auteur des *Actes des Apôtres* décrit ici un phénomène particulier qui dépasse le simple fait de parler en langues. L'expression « parler en langues » est considérée comme ouverture à la diversité des peuples et des cultures.¹⁹ Avec l'effusion de l'Esprit du Ressuscité à la Pentecôte, la pluralité des langues et des cultures est nécessaire pour traduire la richesse multiforme du Mystère de Dieu.

Ainsi donc, si la pluralité des langues et des cultures est bénie par Dieu dans la Bible, ne faut-il pas aussi penser que la pluralité des traditions religieuses, qui sont généralement liées aux cultures des peuples, serait acceptée et voulue par Dieu? Si cette hypothèse est vraie, ne serions-nous pas obligés, partant de notre expérience historique d'un pluralisme religieux

¹⁷ Cf. Claude GEFFRÉ, *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, 185-187.

¹⁸ GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", 84.

¹⁹ Lire à ce sujet José NGALULA, *La mission chrétienne à la rencontre des langues humaines*, Kinshasa, Médiaspaul, 2003.

de fait, de conclure théologiquement à un pluralisme de principe qui correspondrait à un mystérieux dessein de Dieu? Nous pouvons donc affirmer que les divergences religieuses peuvent être la manifestation des limites, des évolutions, des chutes de l'esprit humain tenté par l'esprit du mal dans l'histoire, selon l'expression du Pape Jean-Paul II dans son discours aux cardinaux après la rencontre d'Assise, en référence à *Lumen gentium* 16.²⁰ Le pluralisme religieux apparaît ainsi comme "un destin historique permis par Dieu dont la signification dernière nous échappe".²¹

Qu'est-ce qui fait alors la singularité de chaque tradition religieuse par rapport à celle qui s'origine dans l'élection d'Israël et dans le mystère de l'Incarnation de Jésus Christ? Conscient du fait que la pluralité religieuse n'est pas aussi importante que l'unicité du dessein salvifique de Dieu, nous pensons que notre responsabilité théologique est de penser la pluralité insurmontable des voies vers Dieu sans compromettre ni brader le privilège unique du christianisme.

En effet, avec ce nouveau paradigme du pluralisme religieux, il nous semble dépassé de continuer à soutenir qu'en dehors de l'Église il n'y a pas de salut.²² Le salut et la grâce dépassent largement les limites de l'Église visible. Otto Semmelroth écrit: "La possibilité d'obtenir le salut est reconnue non seulement aux hommes qui ne se trouvent pas dans la communauté de l'église visible, mais également à ceux qui ne se trouvent pas dans la communauté de foi du christianisme".²³ Car chaque religion, bien que de manière ambiguë,

²⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, 22 dicembre 1986.

²¹ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 95.

²² Cela ne veut en rien dire que l'Église n'est pas nécessaire pour le salut. Cependant, tout en admettant cette vérité (que soutient farouchement Anthony Lourimar SIQUEIRA DE QUEIRÓS, "¿Extra ecclesiam nulla salus? Salvación de los no católicos y hermenéutica de la continuidad en la *Lumen Gentium*", *Isidorianum* 30 [2021] 59: <https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1054>), nous estimons qu'il n'est pas juste d'enfermer le salut dans les murs d'une église car, dans son dessein universel de salut, Dieu peut aussi sauver au-delà de l'Église.

²³ OTTO SEMMELROTH, "Révélation et salut hors de l'Église visible", *Spiritus* 39 (1969) 354.

peut être la découverte, si non du vrai Dieu de Jésus-Christ, du moins l'ouverture de l'homme à l'Absolu qui coïncide avec ce qui convient d'être appelé l'expérience de la grâce.

Si donc nous reconnaissons l'existence d'une histoire de salut différenciée qui déborde le cadre de l'histoire d'Israël et de l'Église, et coïncide avec l'histoire spirituelle de l'humanité, ne serions-nous pas en droit de penser à l'existence d'une révélation différenciée qui ne compromette pas le privilège de la révélation unique et définitive de Dieu en Jésus-Christ?

2.3. Une révélation différenciée

Pour comprendre l'expression "révélation différenciée" chère à Claude Geffré, il faut remonter à la vision des Pères de l'Église sur la présence universelle du *Logos* venant illuminer tout homme en ce monde depuis l'aube de l'humanité, vision qui a directement inspiré le texte de *Nostra aetate* 2.

Pour Saint Justin, les autres univers religieux ne sont pas pris simplement comme témoins des aspirations humaines trouvant leur accomplissement dans le Christ, mais comme contenant déjà en eux, même si imparfaitement, la présence du Verbe de Dieu. La théorie du *Logos spermatikos* lui permet de réaliser la position éternelle de Dieu en faveur de l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'il dira que les stoïciens ont établi en morale des principes justes; les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe (*Sperma tou logou*) est innée dans tout le genre humain.²⁴ Clément d'Alexandrie préconise pour sa part une alliance avec la philosophie dite païenne à partir de la théologie du Verbe. Dans le premier *Stromate*, Clément expose et explique sa conviction que la culture grecque et la philosophie, bien loin d'être un obstacle pour la foi chrétienne, en sont une préparation, qu'elles ne s'accomplissent même que dans le Christ si l'on veut aller au bout de la réflexion: la sagesse semée par Dieu en pays grec doit porter les fruits de l'évangile, laisse-t-il entendre dès le début de l'ouvrage.²⁵ C'est pourquoi

²⁴ Cf. JUSTIN, *Apologie*, II, 7 (8), 1-3. Lire Charles MUNIER, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Cerf, 2006, 339-341.

²⁵ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates: Stromate I*, Paris, Cerf, 2006.

il attache une importance particulière au terme de *Logos* qui est pour lui le principe de connaissance, l'origine de la sagesse et source de toute philosophie.

Il appert dès lors que l'expression patristique de "semences du Verbe" offre aujourd'hui un fondement valable à une approche positive des autres religions du monde. Cependant, chez les Pères, une double attitude est à mentionner. Restant fermés aux autres religions, ils ont un jugement positif sur la sagesse philosophique des nations qu'ils considèrent comme ayant historiquement une certaine connaissance de la révélation faite à Moïse. C'est cette attitude positive qui se trouve récupérée dans la récente littérature théologique en parlant des religions. C'est avec raison que Claude Geffré écrit:

Considérant la littérature théologique depuis plus de trente ans, le travail réalisé n'est rien d'autre que l'application aux grandes religions du monde de ce que les Pères de l'Église disaient de la sagesse des nations. C'est ainsi que si l'on porte un jugement positif sur les autres religions, c'est dans la mesure où ces religions sont porteuses de certaines semences du Verbe.²⁶

C'est dans ce sens que s'oriente *prudemment* le Concile Vatican II quand il déclare:

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes.²⁷

Ce jugement positif d'autres traditions religieuses qui apparaît ici clairement se fonde sur la reconnaissance des semences du Verbe dans toute religion. Voilà pourquoi la théologie postconciliaire ne se pose plus la question de "salut des âmes", mais celle de savoir la signification des autres religions dans le dessein de Dieu.

²⁶ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 99.

²⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Nostra aetate* 2, § 5.

En effet, il serait tendancieux d'affirmer que la nouvelle attitude positive de l'Église à l'égard des autres religions se fonde uniquement sur les semences de vérité et de sainteté qui peuvent se retrouver dans les dispositions subjectives de leurs adeptes. Car on ne peut séparer la pratique droite et sincère des hommes de religions auxquelles ils appartiennent. Il s'agit bien des semences de vérité, de bonté et de sainteté dont les traditions religieuses elles-mêmes peuvent être porteuses. Ainsi, en continuité avec *Lumen gentium* qui fait référence au bien semé non seulement dans les cœurs des hommes, mais aussi dans les rites et coutumes des peuples,²⁸ saint Jean-Paul II parle explicitement "des semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité".²⁹

Ainsi donc, même si pour notre foi chrétienne, Jésus-Christ est bien la révélation décisive et définitive sur Dieu, le christianisme ne peut pas prétendre avoir le monopole de la vérité religieuse sur Dieu et sur les rapports avec Lui. Il y a dans d'autres religions des expériences religieuses authentiques qui n'ont pas été et ne seront pas thématiques ou mises en pratique à l'intérieur du christianisme du fait même de sa particularité historique. Ce serait même porter atteinte et attentat à la spécificité du christianisme que de vouloir à tout prix intégrer ces manières d'agir et de vivre en son sein. Nous devons les reconnaître dans leur différence plutôt que d'y reconnaître des valeurs implicitement chrétiennes. Dans ce sens, Claude Geffré parle de "révélation différenciée" pour souligner que la plénitude de la Révélation en Jésus-Christ n'est pas exclusive d'autres "paroles de Dieu" dont les autres traditions religieuses peuvent être porteuses.³⁰ Il est un fait que la plénitude de la Parole de Dieu en Jésus-Christ apparaît au-delà de la lettre du Nouveau Testament. Elle coïncide avec l'événement Jésus-Christ. Il s'agit là d'une "plénitude qualitative et non quantitative".³¹

²⁸ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Lumen gentium* 17.

²⁹ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, 56.

³⁰ Cf. GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", 86.

³¹ Jacques DUPUIS, "Parole de Dieu et Écritures sacrées", *Spiritus* 126 (1992) 58.

Ainsi donc, sur ce fond théologique, le christianisme doit entrer en dialogue avec les autres traditions religieuses du monde. Un dialogue dans lequel on reconnaît à l'autre la possibilité d'être lui-même et différent.³² Ce dialogue, pour être franc et sincère, devra répondre aux trois conditions que propose Claude Geffré: l'imaginaire analogique, le maintien de sa propre identité et l'égalité entre interlocuteurs. Tenant compte de la difficulté réelle d'accueillir les convictions culturelles et religieuses qui nous sont étrangères, Claude Geffré plaide ainsi pour une attitude herméneutique de *l'imagination analogique*: "Il s'agit, écrit-il, d'échapper à l'équivoque sans retomber dans l'univoque de la convergence à tout prix".³³ Caractérisé par cette attitude, chaque interlocuteur doit maintenir son identité si l'on veut qu'il ait un vrai dialogue. Car, dans l'arc-en-ciel des religions, chacune a "sa nuance propre qui s'accorde aux autres pour faire chanter l'ensemble. La symphonie des couleurs ne vibre que si chacune reste fidèle à elle-même et joue sa partition".³⁴ Enfin, l'égalité entre les interlocuteurs est d'une grande importance. Le but de ce dialogue sera donc la transformation de chacun des partenaires et non une simple perte de sa propre foi pour se convertir à la vérité de l'autre. Ce changement est la relativisation de la manière de posséder sa propre vérité. Ainsi la vérité chrétienne n'est ni exclusive, ni inclusive, mais relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions. Cela doit nous conduire à "une pratique cordiale de l'altérité".³⁵

Ainsi, ce que nous pouvons qualifier d'œcuménisme inter-religieux est une réalité planétaire dont le critère d'unité, sans être le Christ comme Fils de Dieu, ni non plus la foi en Dieu d'Abraham, est "l'humain authentique".³⁶ En effet, outre les critères spécifiques de chaque religion, le point de référence devra être l'humain, l'authentiquement humain. Hans Küng le dit pertinemment bien en ces termes:

³² Cf. FRANÇOIS, Lettre encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 218.

³³ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 101.

³⁴ Jean DUMAS, *L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis*, Genève, Labor et Fides, 2003, 185.

³⁵ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 104.

³⁶ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 106.

C'est dans la mesure où une religion sert l'humanité, où, dans son enseignement dogmatique et moral, dans ses rites et institutions, elle promeut les hommes dans leur identité, leur signification et leur valeurs humaines, et qu'elle leurs permet de mener une existence porteuse de sens et fructueuse, c'est dans cette mesure qu'elle est une religion vraie et bonne (...). Toutes les religions doivent donc prendre en considération, de façon neuve, les exigences de l'humanité: cet humain confié à tous les hommes est un critère éthique général, qui vaut pour toutes les religions.³⁷

Ce critère est donc à la fois éthique, dans la mesure où il ne contredit pas l'humain authentique; et mystique, dans la mesure où l'homme reste ouvert à un certain ailleurs, à une certaine Réalité Dernière: un être Personnel, le Dieu d'Israël, le Dieu Trinité ou Allah, l'Absolu, le Vide ou le Tao, etc.

Si tout ce que nous venons d'affirmer est soutenable, quelle est alors la signification du pluralisme religieux par rapport à cet absolu qu'est le christianisme comme vraie religion et cet Absolu qu'est le Christ comme unique médiateur entre Dieu et les hommes? Autrement dit, qu'est-ce qui fonde l'unicité de la médiation du Christ et quelle est la valeur médiatrice des autres religions?

3. L'UNICITÉ DE LA MÉDIATION DU CHRIST ET LA VALEUR MÉDIATRICE DES RELIGIONS

Le contexte actuel du pluralisme religieux et de la pratique du dialogue interreligieux donne à la question christologique une importance et une urgence accrues. On admet généralement que le Nouveau Testament porte un témoignage sans équivoque sur le rôle final de Jésus-Christ comme Sauveur universel de l'humanité. De lui, Jean dit qu'il est "la Voie, la Vérité et la Vie" (Jn 14,6); Paul affirme: "Il est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes" (1 Tim 2,5); et Pierre déclare: "Il n'y a pas d'autre nom donné aux hommes sous le ciel par lequel nous puissions être sauvé" (Ac 4,12). Cependant, partant de la connaissance que nous avons actuellement des autres traditions

³⁷ Hans KÜNG, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ œcuménique*, Paris, Seuil, 1989, 338-339.

religieuses, est-il encore possible de faire dépendre le salut de leurs fidèles de l'événement historique particulier de Jésus de Nazareth? Jésus-Christ est-il le Sauveur unique et universel? Et si la réponse à cette dernière question est affirmative, quelle est la valeur médiatrice des autres religions? Avant de répondre à ces différentes préoccupations, nous estimons important d'identifier les principales tendances auxquelles aboutit le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux et qui représentent les différents stades de l'évolution de la théologie catholique des religions.

3.1. Stades de l'évolution de la théologie catholique des religions

Il s'agit ici de voir les différentes tendances qui ont caractérisé la théologie catholique des religions. Ces tendances sont pour nous des perspectives fondamentales et des principes d'intelligibilité à partir desquels se construit la théologie chrétienne (catholique) du pluralisme religieux. En effet, dans une classification devenue classique, l'on retient les quatre tendances suivantes: l'ecclésiocentrisme avec une christologie exclusive, le christocentrisme avec une christologie inclusive, le théocentrisme avec une christologie normative et le théocentrisme avec une christologie non-normative.

3.1.1. *L'ecclésiocentrisme avec une christologie exclusive: Le Christ "contre" les religions*

Le jugement théologique dominant dans le courant ecclésiocentrique se résume à une lecture rigide et fondamentaliste de l'axiome *Extra ecclesiam nulla salus*. Pour les tenants de cette tendance, le Christ est le médiateur unique et exclusif du salut et l'Église en est l'institution unique et exclusive. Cet ecclésiocentrisme a comme base idéologique la théologie dialectique barthienne en tant que modèle évangélique conservateur. Selon ce modèle, la référence au Christ seul à travers la Bible est la seule source autorisée de la connaissance de Dieu et de l'accession au salut. Jésus-Christ est le seul Seigneur et Sauveur, ce n'est qu'en Lui que Dieu vient à la rencontre de

l'humanité. Les autres religions sont ainsi fausses et idolâtres.

Cette tendance a caractérisé la théologie chrétienne des religions pendant presque vingt siècles et a été à la base du zèle catholique pour le salut des âmes, l'apostolat pour la conversion des pécheurs et l'empressement missionnaire afin de ramener les infidèles à la Sainte Mère Église. Cependant, dans un article très intéressant, Paul Knitter nous fait découvrir une certaine évolution dans cette tendance du Christ "contre" les religions. Il affirme qu'après avoir affiché une attitude d'adversité vis-à-vis des autres traditions religieuses,

avec l'ère des Découvertes, grâce au Concile de Trente et à des théologiens comme Bellarmin et Suarez, les attitudes des catholiques envers ceux qui sont en dehors de l'Église évolua d'une perspective *exclusive* vers une attitude *inclusive* : du *hors de l'Église* au *sans l'Église* point de salut (...). Malgré la teneur de cette vision plus positive, le Christ reste encore *contre* les religions.³⁸

Pour Paul Knitter, ce courant ne peut pas rendre compte des valeurs que l'on retrouve dans les autres religions. Car, cette tendance ecclésiocentrique, selon son modèle évangélique, repose sur la conviction que Dieu n'a parlé qu'en Jésus-Christ. N'est-ce pas là supposer le problème résolu avant même de s'être loyalement demandé pourquoi Dieu serait incapable d'intervenir aussi ailleurs qu'en Jésus-Christ? Pourquoi dénier à la grâce divine la possibilité d'être présente dans tout homme et de prendre forme dans les autres religions? La position des tenants de ce paradigme se révèle donc étroite. Continuer à la soutenir de nos jours est, selon Torres Queiruga, une "monstruosité".³⁹ Le christianisme lui-même, dans son évolution historique, s'en est rendu compte pour s'ouvrir à un nouveau paradigme inclusif.

³⁸ Paul KNITTER, "La théologie catholique des religions à la croisée des chemins", *Concilium* 203 (1986) 130.

³⁹ Andrés TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Santander, Sal Terrea, 1992, 4. Lire aussi Pedro CASALDÁLIGA, "¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?", en Joaquín GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano III. Como lo imaginan 17 cristianos*, Barcelona, El Ciervo, 2001, 95.

3.1.2. *Le christocentrisme avec une christologie inclusive: Le Christ "dans" les religions*

Il est un fait qu'avec le Concile Vatican II, on passe de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme. Ici le Christ est le médiateur *constitutif* et non *exclusif* du salut; et le mystère de Jésus-Christ est présent et opère au-delà des limites visibles de l'Église, à la fois dans la vie individuelle des personnes et dans les traditions religieuses auxquelles elles appartiennent. Cette position qui s'inscrit dans le modèle proposé par Karl Rahner avec sa théorie du "christianisme anonyme", incarne l'opinion catholique romaine majoritaire en ce qu'elle soutient qu'en tant que *cause finale* ou but motivant toute l'activité divine *ad extra*, Jésus-Christ est à la fois la *cause constitutive* et l'accomplissement final de l'expérience de grâce de tout être humain.⁴⁰ Jacques Dupuis a retenu pour sa part "qu'un christocentrisme inclusif et ouvert reste possible et qu'il représente même la seule voie praticable pour une théologie chrétienne des religions vraiment digne de ce nom".⁴¹

Cependant, tout en reconnaissant que cette position inclusiviste a été un pas important dans la compréhension des autres religions, il faut reconnaître qu'elle demeure une forme de conquérir en donnant un baiser. Paul Knitter affirme que l'inclusivisme introduit les non chrétiens dans l'Église par la porte de derrière.⁴² Au regard de cette faiblesse, Hans Küng a proposé un autre paradigme: le théocentrisme.

3.1.3. *Le théocentrisme avec une christologie normative: Le Christ "au-dessus" des religions*

Cette nouvelle tendance incarnée par les théologiens catholiques comme Hans Küng, Heinz Robert Schlette, Manuel Hellwig, Walter Bühlmann, et Piet Schoonenberg, cherche à

⁴⁰ Cf. Jean DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946; Henri de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

⁴¹ Jacques DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris, Cerf, 1995, 239.

⁴² Cf. Paul KNITTER, "¿El cristianismo como religión verdadera y absoluta?", *Concilium* 156 (1980) 27.

reconnaître les autres traditions religieuses comme des voies de salut indépendantes et ouvre ainsi les portes au dialogue entre les chrétiens et les adeptes des autres religions, non seulement pour les enseigner, mais pour se mettre à leur école et y apprendre peut-être ce qu'ils n'avaient jamais entendu auparavant. Ces théologiens catholiques affirment que Jésus est la révélation plénière, définitive et donc *normative* de Dieu pour tous les peuples. En d'autres termes, si le Christ n'est plus la cause constituante de la grâce et n'a donc plus besoin d'être dans les religions pour les rendre valides, il se tient encore *au-dessus* d'elles comme la norme selon laquelle est jugé leur validité et en quoi elles trouvent leur accomplissement. A propos de cette normativité, à la suite de Hans Küng, Paul Knitter soutient que c'est seulement avec le Christ comme "catalyseur critique" que les religions peuvent s'adapter à notre monde technique moderne; de telle sorte que sans une norme ultime, l'humanité dans ce contexte pluraliste, finira par suffoquer dans un relativisme historique.⁴³

A voir de près, ce modèle bloque le dialogue. Car un dialogue sur une telle base où le Christ est érigé en critère d'évaluation de la validité des autres religions ne peut être qu'un dialogue du chat et de la souris. C'est donc avec raison que Paul Knitter préconise un nouveau paradigme qui place le Christ *avec* les religions. C'est le théocentrisme pluraliste ou le pluralisme intégral.

3.1.4. Le théocentrisme avec une christologie non normative: Le Christ "avec" des religions

Partant du mythe de Babel, Paul Knitter affirme que le Vrai peut ne pas être identique à l'Un. Et il soutient que toutes les religions du monde constituent un pluralisme unitif ou une coïncidence des opposés où chacune comporte un caractère unique et complémentaire. Pour lui, chaque religion est unique et définitive pour ceux qui la suivent, mais elle est aussi d'un intérêt universel pour les autres religions. En d'autres termes, le caractère unique n'est ni exclusif (*contre*), ni inclusif (*dans* ou *au-dessus*), mais

⁴³ Cf. KNITTER, "La théologie catholique des religions", 133

essentiellement relatif (*avec*) par rapport aux autres religions.

Ainsi, on comprend mieux Jésus quand on ne le pense pas comme définitif, mais comme proleptique ou anticipatoire: indiquant le Royaume plutôt que le conduisant à terme; non comme normatif, mais comme paradigmatique. Et les chrétiens peuvent et doivent proclamer que Jésus est le Christ, mais ils ne peuvent pas affirmer simplement que le Christ est Jésus. Il y a plus dans le Christ/*Logos* que dans le Christ historique. Le Christ peut donc apparaître différemment mais réellement dans d'autres traditions et d'autres figures historiques en dehors de Jésus.⁴⁴

Pour Paul Knitter, la théologie catholique des religions est passée de l'ecclésiocentrisme (Christ/Église *contre* les religions), vers le christocentrisme (Christ *dans* ou *au-dessus* des religions) pour se recentrer désormais sur le théocentrisme (Christ *avec* les religions). Ce n'est plus l'Église en tant que nécessaire au salut, ni le Christ en tant que normatif pour le salut, mais Dieu en tant que Mystère divin qui est présent au centre de l'histoire du salut et point de départ du dialogue interreligieux. Ainsi s'opère une véritable révolution copernicienne qui a été préconisée en théologie des religions par John Hick.⁴⁵ Cette révolution comporte une transformation tout aussi radicale de notre univers de foi car elle permet de penser que Jésus est *totus Deus*, c'est-à-dire *totale*ment Dieu, mais il n'est pas *totum Dei*, c'est-à-dire la totalité de Dieu. "Jésus n'épuise donc pas Dieu"⁴⁶ car, "la profondeur de Dieu est l'expression de son inépuisabilité".⁴⁷

Sans méconnaître l'effort scientifique et la force intuitive des théologiens défenseurs de ces différents paradigmes

⁴⁴ KNITTER, "La théologie catholique des religions", 134.

⁴⁵ Cf. John HICK, *Problems of religious pluralism*, London, Macmillan, 1994.

⁴⁶ Édouard DIVRY, "Comment évaluer certaines impasses au dialogue interreligieux?", *Angelium* 4/87 (2010) 843.

⁴⁷ Paul TILICH, *Dogmatique*, Paris, Cerf, 1997, 144. L'inépuisabilité de Dieu ou son inexhaustibilité est un terme technique appartenant à un centre d'intérêt théologique d'origine protestante. Il a été réutilisé dans le contexte œcuménique autour de Vatican II par certains courants catholiques. Il s'agit là d'une question gnoséologique qui rejoint la notion d'incompréhensibilité de Dieu attestée d'ailleurs par l'Écriture elle-même (cf. *Rm* 11,33).

susmentionnés, dans une perspective catholique, il nous semble mieux indiqué de revenir au centre même de notre foi chrétienne, à savoir l'irruption de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth, pour faire preuve du caractère non exclusiviste et non inclusiviste du christianisme. Il s'agirait, comme le pensait déjà Claude Geffré, de déployer toutes les implications du mystère du Christ considéré comme *Universel concret et Être Nouveau*.

3.2. Le Christ comme Universel Concret et Être Nouveau

Le caractère surprenant du christianisme trouve son origine dans le paradoxe du *Logos* fait chair (*Jn* 1,1-18). Cette doctrine du *Logos*, estime Paul Tillich, est vitale pour sauvegarder la portée universelle de l'événement Jésus-Christ. Il le démontre en parlant du Christ comme Être Nouveau.⁴⁸ En effet, dans une étude de vérification de la fécondité des intuitions théologiques de Paul Tillich, Claude Geffré écrit:

La fonction essentielle du Christ comme être Nouveau (*New Being*) est de sauver l'homme de son aliénation et de renouveler l'univers. En Jésus confessé comme Christ a été manifesté l'être Nouveau (*New Being*) qui est au principe de la transformation de toute existence historique et du renouvellement de toute la création. C'est le *New Being in Jesus as the Christ* qui devient la norme matérielle de toute théologie systématique.⁴⁹

En effet, cette doctrine du Christ comme porteur de l'Être nouveau ne peut être qu'un commentaire théologique de l'affirmation johannique du "*Logos* fait chair" et de la confession par l'Église primitive de Jésus comme Christ. Si Jésus est confessé comme Christ, alors il s'identifie au *Logos* et est le lieu de l'identité entre l'absolument concret et l'absolument universel. Dans la mesure où il est l'absolument concret, la relation avec lui concerne toute l'existence concrète, et dans la mesure où il est absolument universel, la relation avec lui inclut

⁴⁸ Cf. Paul TILlich, *Théologie systématique, III. Troisième partie: L'existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006.

⁴⁹ Claude GEFFRÉ, "Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77/1 (1993) 8.

potentiellement toutes les relations possibles. Cela explique le rapprochement de la belle expression du cardinal Nicolas de Cues du Christ comme *Universel Concret* et celle de Paul Tillich du Christ comme *Être Nouveau* dont le sens se comprend à partir de cette affirmation de Jacques Dupuis: "L'unicité et l'universalité constitutive de Jésus-Christ devaient être fondées sur son identité personnelle de Fils de Dieu".⁵⁰ C'est donc à la lumière de sa relation filiale au Père que se dégage la spécificité de la figure de Jésus de Nazareth.⁵¹ De toute évidence, si on veut aller jusqu'au bout des implications de la doctrine du Christ comme Être Nouveau, il faut bien voir que le Christ n'est Christ que dans la mesure où il a sacrifié son existence historique comme existence de celui qui est simplement Jésus. Ainsi, la doctrine du Christ comme Être Nouveau, qui incarne l'unité de l'absolument concret et de l'absolument universel, ne prend sa signification ultime qu'à la lumière d'une théologie de la croix.

De ce qui précède, il est logique de soutenir que le paradoxe de l'Incarnation réside dans la simultanéité du particulier et de l'universel: Jésus-Christ est l'universel concret. La particularité de l'événement permet toutefois de maintenir unies la signification universelle de Jésus-Christ et la valeur salvifique des autres traditions religieuses. C'est donc avec raison que Claude Geffré écrit:

Jésus est bien l'icône du Dieu vivant à un titre unique et nous ne devons pas attendre d'autre Médiateur. Mais cela ne nous conduit pas à identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. C'est justement la loi de l'incarnation de Dieu par la médiation de l'histoire qui nous conduit à penser que Jésus ne clôturait pas l'histoire des manifestations de Dieu (...). Conformément à la vision traditionnelle des Pères de l'Église, il est donc permis de voir l'économie du Verbe incarné comme sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel de Dieu qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité.⁵²

⁵⁰ DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 249.

⁵¹ Cf. Joseph RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth. Du baptême à la transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, 26.

⁵² GEFFRÉ, "La singularité du christianisme", 360.

Il est donc clair que, dans la théologie actuelle des religions, nous ne pouvons pas évacuer le paradoxe christologique au profit d'un théocentrisme plus œcuménique. C'est justement en confessant Jésus comme Christ que nous avons quelque chance d'assurer le caractère dialogal et non totalitaire du christianisme. Pour la foi chrétienne de toujours, Jésus est bien l'identification du Dieu personnel conformément à l'affirmation de Paul: "En Lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9). Mais cette identification paradoxale renvoie à un Dieu invisible qui échappe à toute identification. Car Jésus lui-même, non seulement révèle Dieu, mais le cache également puisqu'il est apparu parmi nous en une humanité non divine, une humanité de créature. Le christianisme n'est donc pas ni exclusif, ni inclusif des autres expériences religieuses qui identifient autrement la Réalité transcendante de l'Univers. Et la prise au sérieux de l'inévitable contingence de l'humanité de Jésus nous invite à respecter la diversité des religions comme lieux d'une possible manifestation des richesses du mystère de Dieu.⁵³ Donc, dans le dialogue avec les autres religions, il faut renoncer à conférer au christianisme une unicité d'excellence et d'intégration et revendiquer seulement une unicité singulière et relative. Nous parlons ici prudemment d'une certaine relativité qui lui viendrait du dedans, de son propre aveu, et qui n'aurait donc rien à voir avec le relativisme qui lui viendrait de l'extérieur.

4. LA RELATIVITÉ IMMANENTE DU CHRISTIANISME

Après avoir recouru au concept du Christ comme Universel Concret qui rejoint celui de l'Être Nouveau pour comprendre l'unicité relative du christianisme dans le concert des religions, nous allons à présent essayer de voir dans le christianisme même, les traces d'une possible mise en question par elle-même d'une prétention à l'absoluité face aux religions du monde. Il s'agit bien de ce qu'Adolphe Gesché qualifie de "champs d'immanence"⁵⁴ où les assurances perdent de leur rigidité,

⁵³ Cf. Blaise KATIKISHI MUZEMBE, "La catégorie du Christ universel concret comme modèle christique d'interprétation pluraliste et relationnelle", *Revue Africaine de Théologie* 27/57 (2006) 63-87.

⁵⁴ Cf. GESCHÉ, *La destinée*, 187-211.

pour respecter un infini qui doit déborder pour mieux se révéler. Certes, il y en a plusieurs, mais seulement quelques-uns retiendront notre attention: les Écritures, la doctrine trinitaire, la tradition de la théologie négative et mystique, et l'eschatologie.

4.1. Les Écritures

Le christianisme est, dans une certaine mesure, une religion du Livre.⁵⁵ Il est de ce fait exposé à une tentation du fondamentalisme, qui est "une lecture qui part du principe que la Bible, étant Parole de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails".⁵⁶ Il s'agit là d'une attitude anti-herméneutique. Cependant, à voir de plus près, plusieurs faits contredisent cette tendance.

Il est remarquable que le christianisme ait retenu comme inspirés, les livres qui reprennent la sagesse de la communauté dont il est issu (le judaïsme), mais vis-à-vis de laquelle il prenait bien ses distances, sans quoi elle n'aurait estimé devoir s'ériger dans sa différence. Tout l'Ancien Testament est issu de la tradition juive. Cette reprise est déjà pour nous une reconnaissance à ne pas prétendre à la seule vérité de ses Écritures nouvelles.

L'Ancien Testament lui-même contient beaucoup d'éléments de relativisation. Signalons par exemple l'existence de deux récits de la création aux premiers chapitres de la Genèse qui, sans se contredire, contiennent des différences factuelles et une vision théologique appartenant à des milieux différents. On y trouve aussi introduit des textes païens ou considérés tels: citons le livre de Job dont le rédacteur entendait bien nous camper le personnage d'un sage oriental païen; le livre de Tobie dont les points de contact avec la sagesse païenne d'Ahikar

⁵⁵ Cf. Guy G. STROUMSA, "El cristianismo en sus orígenes ¿una religión del Libro?", *Revista de ciencias de las religiones* 7 (2002) 121-139. Il faut cependant reconnaître que cette expression "christianisme comme religion du livre" est au centre d'une polémique. Elle a été explicitement refusée par Benoît XVI dans *Verbum Domini* 7. Il préfère parler du christianisme comme "religion de la Parole de Dieu" (*Verbum Domini* 19).

⁵⁶ André KABASELE MUKENGE, *Lire la Bible en une société en crise. Études d'herméneutique interculturelle*, Kinshasa, Médiaspaul, 2007, 19.

(en Assyrie) sont évidents; le livre de Qohélet qui suppose des contacts avec la littérature d'Égypte et de Babylone et peut-être des traces de la pensée philosophique grecque (épicurisme, stoïcisme et cynisme). Et que dire de la littérature sapientiale qui est un héritage de la philosophie grecque? Bref, l'Ancien Testament manifeste de plusieurs parts une réelle ouverture à des apports divers et ne reflète pas, dans la longue histoire de sa composition, une conception rigide de la Révélation.⁵⁷

Quant au Nouveau Testament, il convient de souligner que l'une des raisons de l'enthousiasme qui a marqué les premières et nombreuses adhésions au message des Apôtres, a été la conviction selon laquelle Dieu ne fait acception de personne (Ac 10,34-35). Depuis Pâques et Pentecôte, Dieu n'est plus l'apanage d'un seul peuple. Tous, juifs ou païens, sont appelés au salut par la grâce de Jésus-Christ. La foi nouvelle naît ainsi de la relativisation de tout exclusivisme, même si elle va se donner les contours propres qui l'identifient, comme c'est le cas de sa doctrine trinitaire.

4.2. La doctrine trinitaire

La doctrine de la Trinité a enrichi, dans le christianisme, la compréhension sur de nombreuses autres doctrines. Elle est l'une des spécificités de la conception chrétienne de Dieu. Il s'agit de la foi en un Dieu Un et Trine, Un seul Dieu en Trois Personnes distinctes. L'on trouve déjà dans cette doctrine l'exclusion de toute conception monolithique et fermée de Dieu : il y a du pluriel en Dieu. "Le Dieu chrétien, écrit Adolphe Gesché, n'est pas indifférencié, comme l'Absolu de la perception commune. Riche d'une unité des relations, il n'est ni le Un du monothéisme strict, de type plotinien, ni le Plusieurs du polythéisme".⁵⁸ Le christianisme est ainsi un monothéisme qui intègre le pluriel et la différence. Sa dogmatique intègre dès le départ, un discours non étanche sur Dieu, où le pluriel, l'altérité et l'écart ont leur place, et fait de la différence une modalité interne de l'unité.

⁵⁷ Cf. GESCHÉ, *La destinée*, 196.

⁵⁸ GESCHÉ, *La destinée*, 192.

Ainsi donc, avec sa doctrine de la Trinité, le christianisme introduit dans son langage même et dans son propre discours, une ouverture qui lui rend impossible tout discours monolithique. "On pénètre ici, poursuit Adolphe Gesché, jusqu'à l'intime de Dieu, où la *relativité* (dans ce mot, il ne faudrait pas entendre son ton sceptique, mais l'allusion à la relation entre Personnes) et l'ouverture l'emportent sur un discours d'avance cadenassé. Avec un Dieu qui intègre la différence, le christianisme se donne droit à la différence",⁵⁹ sans oublier que ce Dieu Trinité échappe à toute connaissance parfaite et définitive.

4.3. La tradition de la théologie négative et mystique

À partir du IV^e siècle, tout spécialement avec Grégoire de Nysse, la théologie négative devient une pièce maîtresse de la théologie chrétienne. Il s'agit d'une "voie négative" de la théologie, qui vient faire nombre et s'articuler avec d'autres "voies" (ou méthodes) qui permettraient rationnellement de connaître Dieu, de parler de lui et de remonter à lui. Cette voie négative en théologie a des références anciennes en philosophie, dans le platonisme et plus encore dans le néo-platonisme (Plotin, Damascios) qui ont servi d'appui aux grands maîtres de la théologie négative, en particulier le Pseudo Denys l'Aréopagite (VI^e siècle), Thomas d'Aquin (1224-1274) et Maître Eckart (1260-1327).⁶⁰

Avec son thème du Dieu caché, cette théologie souligne le fait que la connaissance de Dieu n'est pas parfaite. Pour elle, la connaissance de l'essence divine est au-dessus des forces naturelles de l'homme. Ce thème se retrouve chez Philon d'Alexandrie et chez les théologiens des premiers siècles (Justin, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène) : Il n'y a pas de concept qui puisse exprimer proprement l'essence divine. Donc, nous devons avouer humblement que nous ne pouvons pas connaître totalement Dieu. C'est avec raison qu'Adolphe Gesché écrit:

⁵⁹ GESCHÉ, *La destinée*, 194.

⁶⁰ Cf. Pierre GIRE, "Éléments de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à M.Eckhart", *Théophilyon* X/2 (2005) 385-399.

La déité de Dieu, c'est-à-dire Dieu en tant que tel, ne nous est pas connu, même dans la révélation trinitaire et la contemplation la plus élevée. Un nuage d'inconnaissance nous cache Dieu, et c'est d'ailleurs pour nous, paradoxalement, la meilleure manière encore de le connaître, car elle évite tout malentendu.⁶¹

En effet, la voie négative peut caractériser un certain régime de discours (négation des prédicats positifs, apophatisme, coïncidence des contradictoires), mais elle est constamment associée à une expérience mystique de rencontre ou d'union avec Dieu qui renvoie aux fondements énonciatifs de ce discours.⁶² Elle conduit à son terme, ou à sa limite, la connaissance rationnelle de Dieu, mais cette limite n'est pas vaine dans la mesure où on l'associe à une expérience mystique et où, dans la perspective chrétienne traditionnelle, cette limite ou cette perte de la voie rationnelle est conjuguée avec la « grâce » par laquelle Dieu se donne au croyant. Il s'agit de "l'auto-communication" (Karl Rahner) ou de "l'auto-manifestation de Dieu" (Claude Geffré).

Il est donc clair que le christianisme n'a jamais tenu qu'il a sur Dieu un discours achevé, adéquat et saturant. Les chrétiens ne peuvent donc prétendre avoir saisi Dieu, Lui, l'Insondable.

"Dans la foi chrétienne elle-même, écrit Hans Küng, nous connaissons Dieu — comme l'a si bien exprimé Paul — seulement comme dans un miroir, de façon énigmatique, fragmentaire, unilatérale, toujours fonction de notre situation dans l'espace et dans le temps. Oui, le christianisme lui-même est *in via*, en chemin: *Ecclesia peregrinans, homines viatores*".⁶³

Il reconnaît que sa révélation est historique et contingente. Seul Dieu est absolu. De ce fait, la conception thomiste de la théologie comme un *dicendum*, c'est-à-dire ce qu'il est possible de dire, est ici très éclairante, car aucun discours et aucune révélation, y compris le discours chrétien et la révélation chrétienne, ne peuvent tout dire, même s'ils sont vrais.

⁶¹ GESCHÉ, *La destinée*, 188.

⁶² Cf. Michel DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973; *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982 ; *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1988.

⁶³ KÜNG, *Une théologie pour le troisième millénaire*, 353.

Le christianisme lui-même en est conscient et nous renvoie à l'eschatologie, seule saturante.

4.4. L'eschatologie

La singularité de l'espérance chrétienne se trouve dans un véritable discours eschatologique caractérisé par le paradoxe de l'imbrication de l'immanence et la transcendance, du présent et du futur, du *déjà-là* et du *pas-encore* du salut que Dieu offre à toute l'humanité en Jésus-Christ.⁶⁴ Ainsi, malgré un *déjà-là*, un *déjà-donné*, l'annonce de la Bonne Nouvelle reste toujours, dans le christianisme, suspendue à un *pas-encore*, que nous attendons dans l'espérance. Nous comprenons par-là la définition de la foi comme "une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas" (*Hb* 11,1). Il y a ainsi dans la foi judéo-chrétienne une limite infranchissable ici-bas qui frappe d'incomplétude tout ce que l'on sait déjà et tout ce que l'on est capable d'oser dire. Ceci fait que le christianisme ne soit pas seulement une religion de l'immédiat. L'immédiat. Sa théologie sacramentelle affirme qu'il s'agit des signes opérant dans la vie des croyants, mais dont le sens n'est pas totalement révélé parce que le salut n'y est pas assuré de manière magique, sinon différé.

Dans l'eschatologie chrétienne, l'un des thèmes importants est celui du jugement dernier.⁶⁵ Il n'est pas pour nous anodin que l'heure de ce jugement soit connue seulement du Père: "Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le sait, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul" (*Mt* 24,36). Ne s'agit-il pas là de ce qu'Adolphe Gesché qualifie de "inconnaissance immanente à la logique même de la foi et de la confiance en Dieu"?⁶⁶ Si cela est vrai, le jugement négatif que nous portons sur les autres traditions religieuses ne serait-il pas de la pure précipitation que contredit la logique du jugement eschatologique? Et dans la parabole du bon grain et de l'ivraie, Jésus n'interdit-il pas de faire le jugement définitif

⁶⁴ Cf. Juan-Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 2011.

⁶⁵ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 143-148.

⁶⁶ GESCHÉ, *La destinée*, 190.

dans le temps présent? Et la conception chrétienne du salut ne serait-elle pas celle qui affirme que rien n'est jamais définitif et irrémédiable, mais peut toujours être sauvé? Même l'ivraie du mal ne doit pas être jugé tout de suite. On ne sait donc pas tout, même sur les autres religions du monde, parce que chaque chose doit arriver en son temps. Puisque l'avenir appartient à Dieu, ce n'est qu'au jour du Jugement que tout sera pleinement révélé et il n'est pas bon d'anticiper les choses prématurément.

Une fois de plus, nous découvrons que le christianisme porte dans son corps doctrinal, un principe immanent de relativisation et de distance. Il ne se ferme pas sur une certitude totalement close et qui prétendrait accaparer tout le champ du jugement. Il n'appartient pas de soi à une tradition d'affirmations monolithiques et sans fissures. Ainsi donc le jugement sur les autres religions est certainement une question mal posée et contraire à la logique même de la révélation et de l'Évangile.

5. CONCLUSION

Le pluralisme religieux reste un phénomène dominant de notre ère et un paradigme de la pensée théologique du XXI^e siècle. Il est vrai que plusieurs générations chrétiennes ont été convaincues que le christianisme était la seule vraie religion parce qu'elle est religion du salut qui a eu l'audace de dire que Dieu est venu dans l'histoire et y a posé des actes de salut. Et cela a influencé un langage de l'exclusivité. Cette approche est de nos jours mise en berne par la présence et la proximité physiques des autres religions qui nous rendent sensibles au fait indéniable de la naissance de tous les hommes dans telle ou telle autre religion.

Nous ne sommes plus à l'époque où l'épopée missionnaire coïncidait avec la domination incontestable de l'Occident, et que l'Église portait un jugement plutôt pessimiste sur l'avenir des grandes religions mondiales. Aujourd'hui, on doit constater leur dynamisme et même leur pouvoir de séduction

bien au-delà de leurs lieux d'origine.⁶⁷ Ainsi, comme l'a bien dit Adolphe Gesché, "la question ne se pose plus en termes métaphysiques et philosophiques, mais en termes anthropologiques et culturels".⁶⁸ D'ailleurs, *Lumen gentium* est explicite sur le salut de tous ceux qui cherchent Dieu d'un cœur sincère :

Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut.⁶⁹

À ce niveau, ne serions-nous pas en droit de soutenir que toutes les religions, à quelques nuances près, se valent et chacune est aujourd'hui jugée à la valeur de son enseignement et à l'authenticité de sa pratique? Cela semblerait une tentation du relativisme pour des observateurs chrétiens très conservateurs. Cependant, nous estimons que si la théologie catholique des religions veut être une pensée adulte, elle doit se libérer de la peur qui caractérise certains théologiens attachés aux positions traditionnelles par crainte de la rupture que préconise le paradigme pluraliste, et qui, au fond ne veulent pas faire un pas en avant et "franchir le Rubicon".⁷⁰

Voilà pourquoi, face au danger de l'exclusivisme et la tentation du relativisme, nous avons d'abord reconnu le fait que la volonté salvifique de Dieu coïncide avec l'histoire de l'humanité. Ensuite nous avons affirmé l'unicité de la médiation du Christ et la valeur médiatrice des autres religions à partir de la conception chrétienne du Christ comme Universel concret et Être Nouveau. Enfin nous avons cherché dans le christianisme

⁶⁷ Cf. Claude GEFFRÉ, "La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle", *Raisons politiques* 4 (2001) 104.

⁶⁸ GESCHÉ, *La destinée*, 185.

⁶⁹ *Lumen Gentium* 16.

⁷⁰ Cf. Leonard SWIDLER (éd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, Orbis Books, 1988, 224-230.

les éléments ou champs d'immanence (les Écritures, la doctrine trinitaire, la tradition de la théologie négative et mystique, et la réserve eschatologique) qui permettent de répondre à la question du pluralisme religieux et encouragent une certaine relativisation (qui n'a rien à voir avec le relativisme) du christianisme comme "unique" et "exclusive" religion du salut.

Cependant, il faut reconnaître que le débat théorique sur la prétention chrétienne à l'exclusivité du salut ou sa relativisation finit toujours par énerver les esprits. Voilà pourquoi nous pensons que les temps ne sont pas encore mûrs pour résoudre toutes ces tensions. Nous estimons que l'humilité devra être le maître-mot de la théologie chrétienne des religions: "la théologie se doit d'être humble et réservée".⁷¹ Il est, de ce fait, temps de réentendre ces paroles de Jésus à ses disciples: "J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand viendra, lui, l'Esprit de la vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière" (*Jn* 16,12-13). Le mieux serait donc pour l'instant, de vivre le paradoxe et de le découvrir comme sain. Le christianisme, bien que religion révélée, porte aussi dans ses flancs le poids de l'incertitude humaine, comme aussi celui de ses certitudes. Dans ce sens, il est possible de comprendre le "hors de l'Église pas de salut" comme un appel à une lutte interne pour ne pas tomber dans l'idolâtrie qui constitue un péché plus grand car, non seulement elle est une erreur sur le vrai Dieu (erreur théologique), mais aussi désoriente l'homme (erreur anthropologique).⁷² Il faut donc se garder de toute falsification du vrai Dieu en s'ouvrant à l'altérité qu'il a lui-même instaurée entre lui et nous depuis la création. C'est en se présentant aux autres dans une "kénose immanente"⁷³ que le christianisme peut gagner dans son expression et sa crédibilité. Il est caractérisé par des relativités qui respectent la grandeur de ce qu'il prêche: le salut de Dieu en son Fils Jésus-Christ.

⁷¹ Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, 251.

⁷² Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. III. Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 153-162.

⁷³ GESCHÉ, *La destinée*, 210.

El Concilio III de Toledo: Aspectos litúrgicos

The Third Council of Toledo: Liturgical Aspects

Juan Manuel Sierra López

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Madrid, España

juanmanuelsierral@gmail.com

Resumen: El Concilio III de Toledo, celebrado en mayo del año 589 a instancias del rey Recaredo, constituye un acontecimiento excepcional para la historia de España y para la historia de la Iglesia. La liturgia ocupa un lugar de gran importancia en este Concilio, pues en ella se recoge y se expresa la fe. Al mismo tiempo, la liturgia sirve para alimentar la fe, como se ve en la introducción del rezo del Credo en la celebración de la Misa, prescrito por el Concilio. Otros aspectos relacionados con la liturgia se abordan en el Concilio y aquí se comentan.

Palabras clave: III Concilio de Toledo, liturgia, Leovigildo, Recaredo, Leandro, Gregorio, arrianismo, cleo, Credo, Símbolo, Misa.

Abstract: The Third Council of Toledo, convened in May 589 by King Recaredo, was an exceptional event in the history of Spain and in the history of the Church. Liturgy occupies a central place in this Council, as it is through liturgy that faith is formulated and expressed. At the same time, the liturgy serves to nourish the faith, as manifested in the introduction to the Creed during the celebration of the Mass, as finally established in this Council. Other aspects of the liturgy the Council dealt with are also discussed here.

Keywords: III Council of Toledo, liturgy, Leovigildo, Recaredo, Leandro, Gregorio, Arianism, clergy, Creed, Symbol, Mass.

1. PRESENTACIÓN Y FUENTES

El Concilio III de Toledo constituye un acontecimiento excepcional y marca un punto de inflexión en la historia de España y en la historia de la Iglesia, no solo nacional, sino universal, como señalaron los protagonistas de estos acontecimientos y el mismo Papa que estuvo en relación con ellos: San Gregorio Magno.

En los primeros días de mayo del año 589, convocados por el rey visigodo Recaredo, se reunieron en la capital del Reino

gran parte de los obispos católicos, otros obispos y clérigos arrianos que ya habían pasado al catolicismo (como había sucedido con el mismo Recaredo y su esposa, la reina Bado) y numerosos nobles y magnates de Hispania.

Pero alcanzar esta magna asamblea no fue tarea fácil y los protagonistas del recorrido hubieron de afrontar dificultades muy serias: Recaredo y Leandro, Hermenegildo, Mazona y Leovigildo..., y muchos más nombres conocidos que nos recuerda la historia, y una infinidad de personas que voluntaria o involuntariamente se vieron implicadas, cuyos nombres solo Dios conoce.

Todo el siglo VI es escenario de intensos enfrentamientos, de crisis y guerras que se suceden en la Península Ibérica, en la Narbonense y más allá de las fronteras de Hispania. Entran en juego los hispanorromanos, los habitantes de la zona de Narbona, los visigodos, los suevos, los francos, los bizantinos. Razas distintas y credos diversos se entrecruzan y enfrentan: junto al aspecto conflictivo, también hay un notable enriquecimiento, y pese a las dificultades, no faltan iniciativas muy valiosas.

Se puede afirmar que todo el recorrido político y religioso del siglo VI culmina en la asamblea reunida en Toledo el año 589.

En esta reflexión, aunque situemos el momento eclesial y social, nos vamos a centrar en un aspecto que para los creyentes tiene especial preponderancia, puesto que expresa la fe y, al mismo tiempo la alimenta: la liturgia.

Quizá pueda parecer un aspecto periférico, pero si lo analizamos, es todo lo contrario, como lo ha vivido la Iglesia desde sus inicios: en la celebración litúrgica se expresa lo que creemos y se realiza la obra misma de la salvación, que llega a cada uno de los fieles, vinculados en la Iglesia, entre ellos y con el mismo Jesucristo. Por otra parte, no lo olvidemos, es en las celebraciones litúrgicas donde se manifiestan con más frecuencia las divergencias entre los que adoptan posturas contrarias a la fe católica.

El III Concilio de Toledo no dedica una atención preponderante a la liturgia como tal, sin embargo, a lo largo de los textos que se han conservado encontramos referencias constantes a la liturgia, como tendremos ocasión de ver.

Las fuentes de nuestro estudio son, en primer lugar, las actas del mismo concilio, editadas en 1963 por José Vives¹ tanto en su texto latino como en su traducción española. Hay otras ediciones más antiguas, pero la edición crítica del texto se ofrece dentro de la llamada Colección Canónica Hispana, en un tomo de 1992.²

Además, contamos con la crónica de Juan de Bicláro, primero monje y luego obispo de Gerona, que vivió los acontecimientos de esa época y los recoge en su *Cronicón*, donde aporta datos muy valiosos.³ También Gregorio de Tours,⁴ en su *Historia Francorum*, ofrece un relato detallado de los acontecimientos, aunque no siempre corresponda con el anterior o con otros autores. También Isidoro de Sevilla, aunque posterior en sus escritos, recoge datos abundantes y de importancia crucial. Además, tenemos algunas referencias de san Gregorio Magno, amigo personal de san Leandro, y que siguió de cerca toda la problemática de la conversión de los visigodos arrianos (la sublevación y muerte de san Hermenegildo, la conversión de Recaredo y el mismo Concilio de Toledo).⁵

Tanto la época como los distintos personajes han sido estudiados en repetidas ocasiones.⁶ Lo mismo sucede con el Concilio III de Toledo, sobre todo con motivo de sus aniversarios.⁷

¹ José VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona – Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, 107-145.

² Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ – Félix RODRÍGUEZ (eds.), *La Colección Canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, 20-27 y 49-159. Cf. Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección Canónica Hispana. I. Estudio*, Madrid – Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.

³ Julio CAMPOS RUIZ, *Juan de Bicláro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

⁴ GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum* IV, 27, en *Monumenta Germaniae Historicae, Scriptorum rerum Merovingiarum* I, p. 160; V, 38, pp. 243-245; VI, 18, pp. 287-288; VI, 40, pp. 310-313; VI, 43, pp. 314-316.

⁵ Cf. Ursicino DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, Ed. Nacional, 1981, 415-447.

⁶ Cf. Zacarías GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España. Tomo II. Primera parte*, Madrid, Razón y Fe, 1932, 29-77; Teodoro GONZÁLEZ GARCÍA, “La conversión de los visigodos al catolicismo”, en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, BAC, 1979, 401-421; José ORLANDIS, *La Iglesia en la España Visigótica y Medieval*, Pamplona, Eunsá, 1976, 37-49.

⁷ Cf. AA.VV., *XIV Centenario. Concilio III de Toledo. 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, 211-384.

2. AMBIENTE ECLESIAL Y CARACTERÍSTICAS DE LAS CELEBRACIONES LITÚRGICAS

El cristianismo estaba plenamente desarrollado en la Península a inicios del siglo V, cuando se produjeron las invasiones bárbaras. Es verdad que no en todas las zonas existía el mismo desarrollo y arraigo de la fe católica, pero los concilios (desde el de Elvira, hacia el 305), autores eclesiásticos (san Paciano, san Gregorio de Elvira, Pablo Orosio, san Severo, Aurelio Prudencio, etc.), obispos y santos dan idea de la vitalidad de estas comunidades cristianas.

El derrumbe del Imperio Romano de Occidente y la destrucción de las estructuras que lo componían, junto con la irrupción de los bárbaros que no compartían la fe católica (unos eran paganos, otros cristianos arrianos) supuso un conflicto en todos los órdenes.

A pesar de todo, durante el siglo VI se suceden los concilios. El primero que tiene lugar es el Concilio de Agde (Francia), del año 506, que se pudo celebrar con permiso del rey visigodo Alarico e implicaba a todas las diócesis vinculadas a este monarca, tanto en Francia como en España. A partir de esta fecha se celebraron en la Península seis concilios provinciales de obispos católicos: Tarragona (516), Gerona (517), II de Toledo (527), Barcelona (540), Lérida (546) y Valencia (549); también se celebraron, aunque bajo el dominio suevo, los dos concilios de Braga (561 y 572, respectivamente). Todo esto manifiesta una clara vitalidad de la Iglesia, pese a la inestabilidad política, los constantes enfrentamientos bélicos y las convulsiones sociales en la población hispano-romana.⁸

Sin entrar en los pormenores de la situación política y civil, no obstante, debemos mencionar las constantes luchas entre los gobernantes: el rey Teudisclo (o Teudiselo, 548-549) fue asesinado el año 549 en Sevilla, lo que ya apunta a un claro desplazamiento de los dirigentes del reino desde Narbona y Cataluña hacia el centro y sur de España. Si tenemos en cuenta la intensa romanización de la Bética, no es extraño que, en este

⁸ Cf. Ramón GONZÁLEZ RUIZ, "Agde y Toledo en el siglo VI", en *Id.*, *San Ildefonso y otros obispos de la Iglesia visigótica y mozárabe de Toledo*, Toledo, Cabildo Primado Catedral de Toledo, 2018, 17-45.

periodo en el que se intensifica la presencia visigoda, también se incrementen los enfrentamientos: Córdoba, Sevilla y Mérida son escenarios de repetidas luchas en la segunda mitad del siglo VI.

El sucesivo rey fue Agila, que en el 551 ataca Córdoba, que se había sublevado, y profana el sepulcro de san Acisclo; esto solivianta a los católicos y sufre una aparatosa derrota, en la que muere su hijo, pierde casi todo su ejército y el tesoro regio, y debe refugiarse en Mérida.

Poco después, se produce una sublevación del noble visigodo Atanagildo, en Sevilla, y pide ayuda a los bizantinos para derrotar a Agila. Esto va a permitir el establecimiento de los bizantinos en la zona de Levante, durante un largo periodo de tiempo.

En el año 555, los propios colaboradores de Agila le dan muerte y reconocen a Atanagildo como rey. Será este el que fije su residencia en Toledo y dé inicio a la capitalidad de esta ciudad.

Al morir Atanagildo, en el año 567, tras varios meses con el trono vacante, Liuva es aclamado como rey en Narbona y, al año siguiente, asocia al trono a su hermano Leovigildo, gobernando el primero la Narbonense y el segundo el resto, desde Toledo. El año 572 fallece Liuva y queda como rey de todo el territorio Leovigildo, que un año después (573) asocia al trono a los dos hijos de su primer matrimonio: Hermenegildo y Recaredo. Leovigildo, al acceder al trono había contraído segundas nupcias con Gosvinta, viuda de Atanagildo y ferviente arriana (todo apunta a que fue la instigadora de múltiples conflictos y persecuciones contra los católicos; también estuvo implicada en el enfrentamiento con Hermenegildo y su mujer).

Si en otros momentos los visigodos habían intentado mantener la separación con la población nativa, los hispanorromanos (se prohibían los matrimonios mixtos), ahora todo el afán es por conseguir la unidad en todos los aspectos: Leovigildo acomete múltiples campañas militares para someter el reino suevo, para expulsar a los bizantinos, para conquistar las ciudades sublevadas, como Córdoba, y para lograr la unidad religiosa bajo el credo arriano: se trata de conseguir

una verdadera fusión de los diversos pueblos, aglutinados bajo un único mando.⁹

Todo esto, como es fácil de comprender, tiene una notable repercusión en el ámbito religioso. El pueblo visigodo había recibido el cristianismo, sobre todo por la predicación de Ulfilas [Wulfilas] († 383), godo convertido y ordenado obispo por Eusebio de Nicomedia, que lo vinculó al arrianismo moderado.¹⁰

El arrianismo visigodo afirmaba la no divinidad del Hijo (Jesucristo) ni, lógicamente, del Espíritu Santo. Al mismo tiempo sostenía lo que se ha denominado “Trinidad vertical”: el Padre es mayor que el Hijo y este es mayor que el Espíritu Santo. Como consecuencia de esto, el Hijo está subordinado al Padre y es posterior a él; el Espíritu Santo no es Dios ni procede de la sustancia del Padre, sino que ha sido creado a través del Hijo y está al servicio de ambos.¹¹

En el campo litúrgico no se puede decir que hubiera grandes discrepancias aparentes, más allá del aspecto central de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, con las consecuencias lógicas, como la alteración de las fórmulas que hacían referencia a la Trinidad.¹² Además, los arrianos propugnaban la necesidad de volver a bautizar a aquellos que abrazasen la doctrina arriana, pues no consideraban válido el bautismo católico (se trata de una cuestión intensamente debatida en la Iglesia Católica, ya desde los tiempos de san Cipriano de Cartago, a mediados del siglo III, y los católicos afirmaban rotundamente que no era aceptable reiterar el bautismo). Fue Leovigildo, en el año 580, quien fuerza a los obispos arrianos para que la conversión al arrianismo no

⁹ Cf. José ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, 1987, 88-103.

¹⁰ Cf. Manlio SIMONETTI, “Wulfila”, en Angelo DI BERARDINO (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, Genova – Milano, Marietti, 2008, col. 5691-5692.

¹¹ Cf. José ORLANDIS, *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía. Estudios varios*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1984, 53-57; John Henry NEWMAN, *Los arrianos del siglo IV*, Madrid, Encuentro – Universidad Pontificia de Salamanca, 2020, 195-224.

¹² Cf. Joseph Andreas JUNGSMANN, “La lotta contro l’arianesimo germanico e la crisi della cultura religiosa nell’alto Medioevo”, en Id., *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Roma, Paoline, 1962, 13-107.

exija el bautismo (que repugnaba a los católicos) y baste con la imposición de manos, la recepción de la comunión de manos de un ministro arriano (es, precisamente, a lo que se niega san Hermenegildo) y el rezo de la doxología arriana: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*.¹³ Esto constituye un último intento por facilitar el paso de los católicos al arrianismo, en un desesperado afán por la unificación bajo el credo arriano.

Con respecto al sacramento del Orden, mantenían la misma estructura, aunque no se exigía el celibato eclesiástico.

La verdad es que el clero arriano no destacaba por su preparación, ni teológica ni cultural, que era claramente inferior a la de los católicos. Así se pone de manifiesto en varias controversias públicas de las que tenemos noticias, como la mantenida por Mazona, arzobispo de Mérida y Sunna, obispo arriano, donde este último se quedó sin argumentos para probar el fundamento de la fe arriana.¹⁴

Los hispanorromanos, en cambio, gozaban de una formación más cuidada, tanto en el ámbito teológico como en el aspecto cultural. El arrianismo se veía como un problema teológico claramente superado, que la Iglesia universal había afrontado en el siglo IV. Para la Iglesia de España, podemos decir que la lucha contra el arrianismo se inicia en el siglo IV con Osio de Córdoba y finaliza con san Leandro de Sevilla, casi en el siglo VII.¹⁵

Por los datos que se recogen en los concilios de Zaragoza y Toledo, y las alusiones de autores de la época, como Severo de Menorca, san Jerónimo, Egeria o Aurelio Prudencio, las celebraciones litúrgicas constituían la base de la vida cristiana: era habitual la celebración diaria de la Misa y la comunión frecuente (si no diaria) de los fieles, el rezo comunitario del Oficio divino y un gran desarrollo del Año litúrgico, dentro del cual se insertaba el culto a los mártires y a sus reliquias (esto permanece tiempo después y se encuentra también entre los arrianos visigodos que, por ejemplo, deseaban con todo interés, hacerse con las reliquias de santa Eulalia de Mérida).¹⁶

¹³ Cf. ORLANDIS, *Hispania*, 60.

¹⁴ Cf. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España. II. 1ª*, 49-50.

¹⁵ Cf. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla*, 24-25.

¹⁶ Cf. Manuel SOTOMAYOR Y MUÑOZ, "La Iglesia en la España romana", en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La*

Aunque la denominada liturgia Hispana complete su formación a lo largo del siglo VII, podemos considerar que en la época del Concilio III de Toledo goza ya de una entidad y una consolidación suficiente como para considerarse una realidad firmemente establecida.¹⁷ La centralidad de la Misa, junto con el rezo de algunas horas (en la mañana: maitines; en la tarde: lucernario con vísperas) articulaban la vida cristiana. A esto se sumaba la celebración de los sacramentos y sacramentales, como atestiguan los libros litúrgicos conservados, aunque los manuscritos sean de fecha posterior.¹⁸

La liturgia hispana presenta un marcado carácter trinitario, con gran desarrollo teológico que se expone de manera exuberante; se favorece la participación de los fieles por las aclamaciones que se suceden sin interrupción; además, hay una notable presencia de la Palabra de Dios; y se percibe, de manera casi constante, la petición a Dios para que nos ayude en las dificultades y persecuciones que nos cercan.

Este es, a grandes rasgos, el ambiente eclesial en el que se nos presenta el Concilio III de Toledo, verdadero punto de inflexión en la historia del catolicismo en España.

3. VISIÓN GENERAL DEL CONCILIO III DE TOLEDO

El rey Leovigildo fallece en el año 586, dejando el reino muy consolidado. Sin embargo, no ha conseguido la unidad religiosa que tanto deseó, ni la expulsión de los bizantinos del levante español. Algunos, incluso, afirman que en los últimos momentos Leovigildo abrazó la fe católica; otros lo niegan, y el peso de san Gregorio Magno y los silencios de san Leandro, del mismo Recaredo y de Juan de Biclario, tan elogioso con el monarca en

Iglesia en la España romana y visigoda, Madrid, BAC, 1979, 278-281; y GONZÁLEZ GARCÍA, "La conversión de los visigodos al catolicismo", 403.

¹⁷ Cf. SOTOMAYOR Y MUÑOZ, "La Iglesia en la España romana", 386-387; Justo FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1955, 301-391.

¹⁸ Cf. Marius FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans L'Église Wisigothique et Mozarabe D'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, Firmin-Didot, 1904; cf. Jordi PINELL PONS, *Liturgia hispánica*, Barcelona, CPL, 1998, 151-276.

otros puntos, parecen desmentir esta posibilidad. Más probable es lo que unos y otros afirman: que recomendó a san Leandro el cuidado de Recaredo y a este su adhesión al catolicismo.¹⁹

De hecho, la conversión de Recaredo se produce poco después de la muerte de Leovigildo: exactamente a los diez meses de ocupar el trono, en los primeros meses del 587. No cabe duda de la influencia de san Leandro; no sabemos con seguridad, en cambio, cómo había vivido la conversión de su hermano Hermenegildo y cómo le había influido su muerte, a causa de su negativa a abrazar de nuevo el arrianismo.

El mismo año de su conversión, Recaredo convoca una reunión de obispos arrianos y católicos, seguramente bajo la dirección de san Leandro, en la que se discute sobre la verdadera fe y se favorece la conversión de los arrianos. De hecho, cuando se reúnan en el Concilio, dos años después, aunque los prelados arrianos hagan profesión de fe, declararán que ya hace tiempo han aceptado la fe católica.²⁰

Entonces todos los obispos, en unión de sus clérigos y los nobles del pueblo godo, exclamaron de común acuerdo: Aunque aquello que vuestra paternidad desea oír y ver hecho por nosotros ya lo hemos realizado anteriormente con ocasión de nuestra conversión, cuando siguiendo al gloriosísimo rey Recaredo, señor nuestro, nos convertimos a la Iglesia de Dios, y adjuramos entonces y rechazamos la infidelidad arriana con todos sus errores, sin embargo, ahora, en atención a la caridad y devoción que sabemos es debida a la Iglesia santa y católica, no sólo nos apresuramos a hacer lo que pedís, sino que si encontráis aún alguna otra cosa congruente con la fe, decídnoslo caritativamente [sigue la confesión, exponiendo 23 proposiciones].²¹

3.1. Ocasión

Apenas comenzado el cuarto año del reinado de Recaredo, el día 8 de mayo del 589 se inicia el III Concilio de Toledo. No sabemos con seguridad cuándo había sido convocado, pero

¹⁹ Cf. José ORLANDIS – Domingo RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, EUNSA, 1986, 197-198.

²⁰ Cf. ORLANDIS – RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, 201.

²¹ VIVES, *Concilios*, 118.

debemos contar con un espacio de varios meses entre la convocatoria y la apertura, para que los obispos y magnates pudieran organizarse y desplazarse a Toledo. Además, los preparativos en la ciudad regia también debieron exigir algo de tiempo.

La adhesión del rey al catolicismo se había producido ya, igual que la conversión de varios obispos y nobles visigodos. También procedió Recaredo a la devolución de los bienes confiscados por Leovigildo a los católicos. Pero también hubo revueltas y sublevaciones ante los cambios que se estaban produciendo: varios nobles y obispos se rebelan en Mérida, en Narbona²² y, quizá en el mismo Toledo, alentados por la reina Gosvinta, que poco después fallecía.²³

Todo parece apuntar a que fue la prudencia de san Leandro, que había vivido y sufrido los diversos enfrentamientos entre arrianos y católicos, entre visigodos y bizantinos, y entre las distintas facciones del pueblo visigodo, la que aconsejó una gran asamblea para pacificar los ánimos y aunar fuerzas en un frente común, bajo la guía de Recaredo. Toda Hispania debía participar en un concilio que proclamara la verdadera fe, sirviera para reforzar la unidad social, política y religiosa, y constituyera un sólido punto de partida para caminar en paz y armonía.

Sin embargo, una empresa de esta envergadura había que prepararla concienzudamente. Precedió una amnistía general, otorgada por el rey. De especial importancia son las intervenciones de Recaredo y de san Leandro, alma del Concilio, aunque no era el metropolitano más antiguo: este era Mazona, arzobispo de Mérida, de estirpe visigoda, que se había opuesto tenazmente a los arrianos y al mismo Leovigildo, y que firma en primer lugar las actas del Concilio III de Toledo.

3.2. Participantes

El primer lugar le corresponde al rey Recaredo, junto con su esposa la reina Bado. Según el texto del concilio y los autores

²² Cf. Joseph. N. GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium. Text and Translation, with an Introduction and Commentary*, V. x 1 – xi 16, Washington, Catholic University of America Press, 1946, 232–242; JUAN DE BICLARO, 96.

²³ Cf. José ORLANDIS, “Una reina visigoda: Goswintha”, en Id., *Historia del Reino Visigodo español*, Madrid, Rialp, 2003, 273–284.

contemporáneos que nos hablan del hecho, a él corresponde la iniciativa y es él quien sostiene y alienta la asamblea. Junto al rey, como consejero y artífice, aparece san Leandro de Sevilla, de quien se recoge una extensa homilía. También señalan las fuentes al abad Eutropio, del monasterio Servitano, que estuvo presente en la asamblea, aunque no firma las actas, como tampoco lo hacen otros abades que, probablemente, estaban presentes.

Los obispos presentes, por las actas, son 63, más 6 presbíteros en representación de otros tantos obispos ausentes. Entre ellos hay católicos y otros ya convertidos del arrianismo.

También participan en el Concilio un grupo de notables del reino y clérigos de distinto rango, aunque tampoco firman las actas.²⁴

3.3. Finalidad

El Concilio se celebra para consolidar la conversión del pueblo visigodo al catolicismo, para fundamentar sólidamente la unidad y la paz del reino y para encauzar una nueva realidad que comienza en la unidad de la fe católica.²⁵

3.4. Trascendencia

El rey Recaredo convoca a todos los obispos para que participen del concilio que ha de celebrarse en Toledo. Esta asamblea conciliar va a poner el fundamento de la unidad del reino en lo religioso, en lo político (pese a sus imperfecciones) y en lo social.

Desde este momento se va conociendo mejor el progresivo desarrollo de la celebración litúrgica propia de España: el rito Hispano. Además, se concretan muchas cuestiones relativas a la celebración de la Misa, del Oficio Divino y de los sacramentos y sacramentales.

Se urge la celebración de concilios y sínodos provinciales y nacionales, que estarán en la base de la organización eclesial de esta época y serán un valioso instrumento para la cooperación entre las autoridades religiosas y el poder civil.

²⁴ Cf. VIVES, *Concilios*, 122-123.

²⁵ Cf. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla*, 67-68.

Además, se vincula la fe católica con la identidad de los hispanos y de la misma sociedad civil.

3.5. Desarrollo

El Concilio se reunió en la iglesia de Santa María, el día 8 de mayo del 589. Tres días antes se había producido, según se refleja en las actas, un primer encuentro en el que Recaredo se dirige a los obispos de España y la Narbonense: “Debéis, pues, estar contentos y gozosos de que las costumbres antiguas y canónicas, con la ayuda de Dios, vuelvan a los cauces antiguos mediante nuestra gloria”.²⁶ Justo antes, la crónica inicial señala que la convocatoria de todos los obispos del reino de Recaredo fue para que se alegraran de la conversión de los godos y dieran gracias al Señor.²⁷ Después, el rey pide a los presentes que se entreguen a ayunos, vigiliass y oraciones para el restablecimiento del orden divino. Esta intervención es recibida con fervientes aclamaciones y se establece un ayuno de tres días.²⁸

El día 8 de mayo, que ese año era el cuarto domingo de Pascua,²⁹ se vuelve a reunir la asamblea y, tras hacer la debida oración,³⁰ el rey Recaredo les dirige la palabra “lleno de inspiración divina”, como dice el mismo texto del Concilio: se hace referencia a la época arriana y a la conversión del rey, motivo de intenso gozo en el reino y como manifestación de fe y esperanza, manda que se lea el escrito que presenta como “pliego de la fe sacrosanta” e incluye la profesión de fe y los credos de los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia.³¹ El texto es suscrito por el rey Recaredo, por la reina Bado y la aclamación de toda la asamblea.³²

²⁶ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 107.

²⁷ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 107.

²⁸ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 108.

²⁹ Cf. Adriano CAPELLI, *Cronologia. Cronografia e Calendario perpetuo*, Milano, Hoepli, 1998, 74.

³⁰ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 108.

³¹ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 108-116.

³² Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 116.

Sigue la profesión de fe de los obispos, presbíteros, nobles y miembros del pueblo Godo, provenientes del arrianismo, en respuesta a la invitación de un obispo católico, y la sucesiva adhesión, con la firma de obispos y personas notables, en representación de los demás.³³

De nuevo, toma la palabra Recaredo para exhortar a los presentes, especialmente a los obispos, en el cuidado de la fe y en la observancia de las santas costumbres y normas eclesásticas, conforme a la religión católica.³⁴

Acto seguido se enuncian los 23 capítulos o cánones que forman el cuerpo normativo del Concilio III de Toledo.³⁵

Después se recoge la confirmación del rey, que incluye la enumeración de los cánones con el tema de cada uno de ellos. A continuación, encontramos las firmas de los obispos presentes y de los que representan a los ausentes.³⁶

Por último, como si fuera un apéndice, pero de gran interés y muy expresivo para comprender lo acontecido y su repercusión, se nos ofrece la homilía pronunciada por san Leandro después del Concilio y la confirmación de sus cánones³⁷ y la carta dirigida por el rey Recaredo al papa san Gregorio.³⁸

4. ASPECTOS GENERALES DE LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA EN EL CONCILIO III DE TOLEDO

El Concilio III de Toledo se centra en la conversión de los arrianos visigodos al catolicismo y la alegría que esto debe producir en la Iglesia y en el corazón de los verdaderos creyentes.

Dentro de esta temática general, solo se trata explícitamente de un tema litúrgico en el canon segundo,³⁹ que prescribe el rezo del Credo en la celebración de la Misa, como ya

³³ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 117-123.

³⁴ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 123-124.

³⁵ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 124-133.

³⁶ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 133-138.

³⁷ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 139-144.

³⁸ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 144-145.

³⁹ Cf. Jordi PINELL PONS, "Credo y comunión en la estructura de la misa hispánica según disposición del III Concilio de Toledo", en AA.VV., *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, 333-342.

antes había indicado el rey, en la exhortación que precede a los cánones:

... nuestra autoridad, rendida a Dios decreta que para mayor firmeza de la fe católica, se establezca lo siguiente, a fin de que para consolidar la reciente conversión de nuestro pueblo, todas las iglesias en España y en las Galias observen esta norma: Que todos durante el Sacrificio, antes de la comunión del cuerpo y sangre de Jesucristo, según la costumbre de las regiones orientales, con voz clara y a una reciten el símbolo sacratísimo de la fe para que primeramente los pueblos confiesen qué es lo que creen, y así, purificados sus corazones con la fe, se presenten a recibir el cuerpo y sangre de Jesucristo.⁴⁰

No obstante, además del canon citado, en muchos otros lugares podemos descubrir referencias e indicaciones que hacen alusión a la liturgia y son de importancia para conocer lo que la Iglesia en España celebraba en esta época.

No se puede olvidar que una de las obras de san Isidoro, que se considera escrita entre el 598 y el 615, trata con cierta amplitud sobre la liturgia y es considerada el primer tratado de liturgia. Es el *De ecclesiasticis officiis*,⁴¹ que el Hispalense dedica a su hermano Fulgencio, y en el que procura educar a los visigodos en la liturgia, que es expresión y alimento de la fe católica.⁴² Podemos considerar este libro como una continuación de la labor iniciada en el Concilio III de Toledo y, al mismo tiempo, como una aclaración autorizada de lo que se vivía antes y se sigue viviendo después, puesto que en el desarrollo de la liturgia tiende a darse siempre una continuidad armónica.

Lo primero a lo que nos debemos referir es a la preparación inmediata del mismo Concilio, los tres días anteriores en que Recaredo solicita de los participantes que se entreguen “a los ayunos, viglias y oraciones”,⁴³ y que los presentes estable-

⁴⁰ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 124.

⁴¹ Cf. S. ISIDORI EPISCOPI HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis*, ed. Christopher M. LAWSON, Turnholti, Brepols, 1989 [en adelante: EO]; PL 83,737-826.

⁴² Cf. Ursicino DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo III: San Isidoro de Sevilla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, 95-97.

⁴³ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 107.

cieron: “todo el concilio prorrumpió en alabanzas y se decretó en el mismo instante un ayuno de tres días”.⁴⁴

Se trata, pues, de un triduo de preparación para el inicio del Concilio. Es significativo lo que san Isidoro dice al respecto: “El ayuno triduano se introdujo a ejemplo de los ninivitas que, arrepentidos de sus viejos vicios, se entregaron todos, durante tres días al ayuno y a la penitencia y, cubiertos de saco, alcanzaron la misericordia de Dios”.⁴⁵ Todavía en el Breviario del rito Hispano⁴⁶ y en el sacramentario hispano recogido en el *Liber Mozarabicus sacramentorum* nos encontramos con celebraciones que van precedidas de tres días de preparación penitencial, denominados letanías.⁴⁷

También encontramos una breve referencia en la primera exhortación de Recaredo, cuando invita a los presentes: “dedicándonos al culto de la verdadera fe y agradando a nuestro Criador al menos con la confesión de que es digno”.⁴⁸ Se remarca así la centralidad de la liturgia, que ha sido una característica constante desde los tiempos apostólicos, como aparece en *Hechos de los apóstoles* y en toda la tradición posterior.

Un poco más adelante, utiliza el rey una expresión referida a la profesión de fe que encontraremos después en los textos de la Misa, como introducción al Credo. Recaredo dice: “Conviene, pues, que *confesemos de palabra aquello que creemos de corazón*”,⁴⁹ y en la Misa se dice: “profesemos con los labios la fe que llevamos en el corazón”.⁵⁰

⁴⁴ Concilio III de Toledo, en VIVES, *Concilios*, 108.

⁴⁵ EO, p. 47; PL 83, 775; San ISIDORO DE SEVILLA, *De los oficios eclesiásticos*. Libro I, cap. XLII, ed. y trad. Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, León, Isidoriana, 2007, 96.

⁴⁶ Franciscus Antonii LORENZANA (ed.), *Breviarium gothicum secundum regulam beatissimi Isidori*, Madrid, J. Ibarra, 1775, XXXI, XXXIX, XLI.

⁴⁷ Cf. Marius FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, ed. Anthony WARD – Cuthbert JOHNSON, Roma, Edizioni Liturgiche, 1995, 141-142.

⁴⁸ Concilio III de Toledo, en VIVES, *Concilios*, 109.

⁴⁹ Concilio III de Toledo, en Vives, *Concilios*, 111: ... *id ori confiteri quod corde credimus*.

⁵⁰ *Ordo Missae*, en José JANINI (ed.), *Liber Missarum de Toledo. Tomo I*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1982, 574: *Fidem quam corde credimus, ore autem dicamus*. Cf. Rom 10,8-10.

Es curioso, también, que las alabanzas a Dios y en honra del rey que todo el Concilio entona, tras la intervención del monarca, es una especie de oración dividida en aclamaciones a la Trinidad, a Jesucristo y al rey y concluye con una doxología de sabor litúrgico: “Nuestro Señor Jesucristo, que con el Padre vive y reina en unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén”.⁵¹

El texto expresa con claridad la fe católica, no dejando rastro de posturas arrianas, al subrayar la igual dignidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Más todavía se subraya esto mismo en la confesión que suscriben los que se han convertido del arrianismo (obispos, clérigos y magnates, junto con el pueblo visigodo): “Cualquiera que no dijere gloria y honor al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, sea anatema”⁵²; y por el contrario, se condena la fórmula que había querido imponer Leovigildo, como signo de adhesión a la fe arriana: “Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”.⁵³

La asamblea conciliar se ocupa, igualmente, de las iglesias arrianas, que deben pasar a los católicos: “Por decreto de este concilio se establece que las iglesias que antes fueron arrianas y ahora son católicas, pertenecen con sus cosas al obispo a quien corresponde el territorio diocesano, en el cual se hallan edificadas”.⁵⁴

Sobre los edificios de las iglesias, poco podemos decir; seguramente, las diferencias entre iglesias arrianas y católicas eran mínimas, puesto que vemos pasar los mismos edificios de una confesión a otra: arrianos que ocupan templos católicos (sobre todo en la época de Leovigildo) y viceversa, iglesias arrianas que pasan a ser católicas (ya con Recaredo), como aparece en el párrafo anterior.

Además, en el Concilio se hace referencia a la posibilidad de que el obispo dedique una iglesia para monasterio,

⁵¹ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 116-117.

⁵² *Concilio III de Toledo*, XVI, en VIVES, *Concilios*, 119. Se trata de una fórmula que se sigue usando, tal cual, en el rezo del Oficio y en la Misa: *Gloria et honor...*

⁵³ *Concilio III de Toledo*, XVI, en VIVES, *Concilios*, 119.

⁵⁴ *Concilio III de Toledo*, IX, en VIVES, *Concilios*, 127; y IX, p. 134.

lo que puede realizarse, siempre y cuando no perjudique a la diócesis.⁵⁵

5. CELEBRACIONES DE SACRAMENTOS EN EL CONCILIO III DE TOLEDO

Las referencias a los sacramentos y sacramentales, a lo largo del texto conciliar, no son abundantes; sin embargo, nos encontramos con algunos datos significativos que es importante tener presentes, tanto para comprender la celebración litúrgica en esta época como su evolución posterior.

5.1. Bautismo, confirmación y adhesión a la Iglesia Católica

Sobre el bautismo, propiamente, solo encontramos la mención a la prohibición de volver a bautizar a quienes provienen de la herejía arriana.⁵⁶

La controversia sobre el bautismo de los herejes se remonta al siglo III, aunque muy pronto la cuestión quedó zanjada.⁵⁷ No obstante, en ocasiones surgían dudas sobre cómo actuar; así se expresa el papa Siricio en la carta *Directa ad Decessorem*, dirigida a Himerio, obispo de Tarragona, el 11 de febrero del 385,⁵⁸ precisamente sobre los arrianos que abrazan la verdadera fe:

Dices, al empezar tu carta, que muchos de los que han sido bautizados por los impíos arrianos se apresuran a volver a la fe católica y que algunos de nuestros hermanos los quisieran volver a bautizar, lo cual no es lícito, puesto que el Apóstol lo prohíbe, los cánones no lo permiten y, una vez invalidado el concilio de Rimini, mi predecesor Liberio, de santa memoria, envió a las provincias decretos

⁵⁵ Cf. *Concilio III de Toledo*, IV, en VIVES, *Concilios*, 126.

⁵⁶ Cf. ORLANDIS, *La Iglesia*, 41; *Concilio III de Toledo*, IV, en VIVES, *Concilios*, 119.

⁵⁷ Cf. Burkhard NEUNHEUSER, *Bautismo y confirmación*, Madrid, BAC, 1974, 40-46.

⁵⁸ Cf. Papa SIRICIO, *Carta "Directa ad Decessorem" a Himerio, obispo de Tarragona. 11 febrero 385*, en PL 13,1132-1148; traducción española en Josep URDEIX (ed.), *Documentación litúrgica epistolar* (Cuadernos Phase 208), Barcelona, CPL, 2012, 23-34.

generales que lo prohibían. Nosotros incorporamos a la comunidad católica a los arrianos, a los novacianos y a otros herejes, tal como manda el sínodo, con la sola invocación del Espíritu Septiforme y con la imposición de las manos por parte del obispo. Así lo observan en su totalidad Oriente y Occidente.⁵⁹

De forma parecida se expresa San Isidoro, cuando dice: “En cuanto a los herejes, si consta que recibieron el bautismo en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, no se han de bautizar de nuevo, sino solo se han de expurgar con la unción del crisma y la imposición de manos”.⁶⁰

Recaredo, en su intervención al inicio de la asamblea conciliar, señala que los visigodos arrianos “aborreciendo el antiguo error, por la unción del crisma sacrosanto y la imposición de las manos, recibieron el Espíritu Paráclito dentro de la Iglesia de Dios”.⁶¹

Esta era, por lo tanto, la praxis seguida y los ritos que se realizaban al reconciliarse con la Iglesia: 1) rechazo de los errores arrianos, especialmente confesando la divinidad de Jesucristo y del Espíritu Santo, y la unidad de la Trinidad; 2) la unción con el crisma; 3) la imposición de manos.

Este rito aparece recogido en el *Liber ordinum episcopal* bajo el título *Oratio ad reconciliandum eum qui in eresi arriana baptizatus fuerit*.⁶² En el rito, primero se le pregunta el nombre, luego se le pide una triple renuncia (a la herejía arriana; a afirmar que el Hijo es menor que el Padre; a afirmar que el Espíritu Santo no es Dios o que es inferior al Padre y al Hijo). De nuevo se le pregunta el nombre y, acto seguido, se le interroga sobre su fe en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo; a cada una de las tres demandas responde “creo”. Luego se le crisma, se le imponen las manos y se realiza una larga «oratio-nem confirmationis».

Una cuestión que no se aborda en el Concilio, pero que sí está presente en esta época y de la que se ocupan san Leandro

⁵⁹ Cf. URDEIX (ed.), *Documentación litúrgica epistolar*, 24.

⁶⁰ EO, p. 106; PL 83, 822; San ISIDORO DE SEVILLA, *De los oficios eclesiásticos*, L. II, 25, p. 177.

⁶¹ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 112.

⁶² José JANINI, *Liber ordinum episcopal* n. 182-184, Abadía de Silos 1991, 122-123.

y san Gregorio en su correspondencia, es la inmersión única en el bautismo, frente a la triple que era usual en el resto de la Iglesia. San Gregorio acepta esta única inmersión como válida, pues se hace en nombre de la unidad de las tres personas divinas y como signo de distinción frente a los arrianos.⁶³

5.2. Eucaristía

En relación con la Eucaristía está el canon segundo, que establece el rezo del Credo antes del Padrenuestro, en la celebración de la Misa. Aunque el título que aparece en la edición de Vives y en otras ediciones hace referencia a la Misa dominical, ni el texto del canon segundo ni la intervención previa de Recaredo aluden al domingo. En el rito Hispano se conserva la recitación diaria del Símbolo de la fe, conforme al texto del Concilio de Constantinopla, con el *filioque* y el término *omousios*:

En reverencia de la santa fe, y para ayudar a las débiles inteligencias de los hombres, por indicación del piísimo y gloriosísimo señor y rey Recaredo, estableció el santo concilio que en todas las iglesias de España, Galia y Galicia, siguiendo las costumbres de las iglesias orientales, se recite el símbolo de la fe del concilio de Constantinopla, esto es, el de los 150 obispos, para que antes de que se diga la oración dominical se proclame por el pueblo con voz clara aquello con lo que la fe verdadera tenga un manifiesto testimonio y los corazones del pueblo se acerquen purificados por la fe a recibir el cuerpo y sangre de Jesucristo.⁶⁴

En la liturgia bizantina y en otros ritos orientales se rezaba el Símbolo antes del prefacio. En el rito Hispano se introduce como un elemento de los ritos de comunión, antes del Padrenuestro, y en la celebración cotidiana. Se establece, como el mismo canon conciliar lo indica, un nexo necesario entre la proclamación de la fe y la adhesión al Cuerpo de Cristo, recibido en la comunión: sin fe ortodoxa, no podemos acceder a la comunión de Cristo.⁶⁵

⁶³ Cf. ORLANDIS, *La Iglesia*, 46; DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla*, 76-85, 349-359.

⁶⁴ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 125; ORLANDIS, *La Iglesia*, 45.

⁶⁵ Cf. PINELL PONS, *Credo y comunión*, 334-336.

Tanto en la celebración de la Misa como en el resto de las celebraciones, podemos suponer una formación bastante completa, como se atestigua en los textos de san Isidoro, en el *De Ecclesiasticis Officiis*, aunque a lo largo del siguiente siglo se enriqueció el rito Hispano con numerosos textos y ritos.

5.3. Penitencia canónica

Sobre la penitencia tratan los cánones XI y XII del Concilio III de Toledo.⁶⁶ Se recuerda la importancia de observar la “norma canónica de los antiguos”, estableciendo el ingreso en el ordo de los penitentes, sometiéndose a la penitencia pública y alejándose de los sacramentos hasta que se obtenga la reconciliación del obispo y sea restituido a la comunión sacramental. También se censura a los que después de la penitencia reinciden en los pecados anteriores.

Por último, en el canon XII se señala que los hombres que comienzan la penitencia deben cortarse el cabello; las mujeres deben cambiar sus vestiduras..., quizá adoptando un hábito especial, aunque esto no se dice explícitamente.⁶⁷

5.4. Orden

Con respecto al sacramento del Orden, nos consta que obispos, presbíteros y diáconos arrianos aceptaron la fe católica.⁶⁸ No se indica en ningún lugar del texto conciliar que fueran ordenados de nuevo, aunque esto parece lo más probable, puesto que el Concilio II de Zaragoza, del 592,⁶⁹ refiriéndose a los presbíteros, así lo indica y también los obispos procedentes del arrianismo debían recibir una *bendición* para conservar su rango.⁷⁰

⁶⁶ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 128-129.

⁶⁷ Cf. Dionisio BOROBIO, *La penitencia en la Iglesia Hispánica del siglo IV al VII*, Bilbao, DDB, 1978, 21-97.

⁶⁸ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 122-123.

⁶⁹ Cf. *Concilio II de Zaragoza*, canon 3, en VIVES, *Concilios*, 154.

⁷⁰ Cf. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, “El Clero y el Concilio III de Toledo”, en AA.VV., *Concilio III de Toledo*, 311.

Sí se exige el cumplimiento de los cánones y las enseñanzas de los Santos Padres, junto con la antigua disciplina eclesiástica para los clérigos;⁷¹ esto debía referirse a la necesaria preparación humana, teológica y espiritual, así como a la observancia de una disciplina en lo moral.

También se exige la observancia del celibato para los obispos y clérigos procedentes del arrianismo, como un requisito para conservar su status eclesiástico.⁷² Entre los arrianos, el clero solía estar casado.

5.5. Matrimonio

En relación con el matrimonio, la única mención del Concilio III de Toledo es para prohibir que se obligue a las vírgenes y a las viudas a contraer matrimonio.⁷³

Se trata de dos estados de consagración a Dios, sumamente respetados por la Iglesia y de los que se ocupa san Isidoro en su explicación litúrgica.⁷⁴

6. REFERENCIAS EN EL CONCILIO III DE TOLEDO A OTRAS CELEBRACIONES: SACRAMENTALES

La liturgia hispana recoge numerosas bendiciones y ritos que acompañan otras celebraciones, como pasa en la preparación del bautismo, en el itinerario hacia las órdenes sagradas o en determinados momentos de la vida.

Sin embargo, en el Concilio III de Toledo solo encontramos dos referencias a otras celebraciones: sobre las exequias de los religiosos y sobre las celebraciones en honor de los santos.

De las exequias de los religiosos, el texto conciliar advierte que sean llevados a la sepultura entre cantos de salmos, excluyendo otros cantos fúnebres y los golpes de pecho; debe prevalecer la esperanza de la resurrección. Además, en lo posible, esto se debe extender a las exequias de todos los cristianos:

⁷¹ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 125.

⁷² Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 126.

⁷³ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 128.

⁷⁴ Cf. EO, 83-89; PL 83, 804-809; San ISIDORO DE SEVILLA, *De los oficios eclesiásticos*, Lib. II, cap. XVIII y XIX, p. 144-153.

Los cuerpos de todos los religiosos que llamados por Dios parten de esta vida, deben ser llevados hasta la sepultura entre salmos solamente y las voces de los cantores; prohibimos terminantemente las canciones fúnebres que ordinariamente suelen cantarse a los difuntos y que los familiares y los siervos los acompañen entre golpes de pecho. Baste, pues, que en la esperanza de la resurrección de los cristianos, se tribute a los restos mortales el homenaje de los cánticos divinos, puesto que el apóstol nos prohíbe llorar por los difuntos...Y si le es posible al obispo, no dude en prohibir esto mismo a todos los cristianos...⁷⁵

Por último, se prohíben los bailes en las fiestas de los santos, que, en palabras del Concilio, “estorban a la celebración de los oficios”. Se trata, por lo tanto, de acciones *indecorosas* que, además, estorban a la celebración litúrgica de las fiestas de santos.⁷⁶

Desde la época romana, estaba muy extendido el culto a los santos en la Península, y así continuó durante todo el periodo visigodo.⁷⁷

7. DOCUMENTOS COMPLEMENTARIOS: HOMILÍA DE SAN LEANDRO Y CARTA DE RECARDO A SAN GREGORIO MAGNO

Estos dos documentos se presentan a continuación del texto conciliar y vienen a ser como su colofón. Sin entrar en un análisis detallado de ambos, sí debemos señalar que exponen la experiencia de lo que ha supuesto el Concilio III de Toledo.

San Leandro prorrumpe en una acción de gracias por la conversión del pueblo visigodo, con su rey a la cabeza. Este acontecimiento colma los anhelos personales del mismo san Leandro, que tanto ha luchado y sufrido por la conversión de los arrianos, especialmente en su relación personal con Hermenegildo y Recaredo.

⁷⁵ *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 133. Sobre las exequias en el rito Hispano: cf. Gabriel RAMIS MIQUEL, *La liturgia exequial en el rito Hispano-Mozárabe*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1996, 63-67.

⁷⁶ Cf. *Concilio III de Toledo*, en VIVES, *Concilios*, 133.

⁷⁷ Cf. Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC, 1966, 359-386.

Además, bajo una misma fe, se saluda la unidad de España, que es motivo de alegría en toda la Iglesia.

Por su parte, la carta de Recaredo al Papa expresa también su alegría por la adhesión a la fe y la incorporación a la fe católica. Al mismo tiempo se pone de manifiesto un gran respeto a la persona del Papa y al ministerio que este desempeña en la Iglesia.

8. CONCLUSIÓN

El Concilio III de Toledo supone un gran acontecimiento para España y para toda la Iglesia, pues consagra la unidad en la fe e inicia un periodo de esplendor para los cristianos de España.

Todo esto tiene una repercusión en la liturgia y, al mismo tiempo, se expresa en ella de manera admirable. La liturgia Hispana va a experimentar un notable desarrollo y va a brillar entre las liturgias occidentales como expresión de fe y espiritualidad.

En este momento trascendental de la historia de España nos encontramos con una colaboración armónica entre la Iglesia y el Estado, que después de más de un siglo de enfrentamientos asumen conjuntamente la tarea de la reconstrucción nacional.

La aceptación de la fe católica se presenta como una decisión libre, racional y razonada, planteamiento que presenta lo que hoy llamaríamos un verdadero humanismo cristiano.⁷⁸

En el Concilio se asiste al fruto maduro de un itinerario de reconciliación que será la base de la futura convivencia, sobre la base sólida de una disciplina eclesiástica que busca la plena realización de los cristianos.

Todo concluye con una gran acción de gracias a Dios por la fe recibida, que se expresa en el culto y hace posible la felicidad futura, en el reino de los bienaventurados.

San Leandro, como gran artífice de esta construcción, ve cumplidos sus deseos humanos y divinos, como español y

⁷⁸ Cf. Marcelo GONZÁLEZ MARTÍN, "El Concilio III de Toledo y la unidad católica de España", en AA.VV., *Hombres de fe*, Toledo, CETE, 1990, 263-275.

como obispo, y puede ofrecer a Dios la unidad de los corazones en la fe compartida.

Otros continuarán la tarea, en medio de dificultades que nunca faltan, pero el camino está abierto y se edifica con seguridad sobre la piedra angular, que es Cristo, en su Iglesia.

Un documento pontificio de Gregorio IX, de 1227, para la protección de la Orden de Predicadores en el Archivo General del Arzobispado de Sevilla

A Pontifical Document of Gregory IX (1227) for the Protection of the Order of Preachers in the General Archive of the Archbishopric of Seville

M^a Isabel González Ferrín

Archivos de la Catedral y del Arzobispado de Sevilla

Institución Colombina. Cabildo Catedral

Sevilla, España

archivos@icolombina.es

 ORCID 0000-0003-0278-1026

Sumario: Las tareas de descripción documental en los Archivos de la Catedral y del Arzobispado de Sevilla han permitido identificar un documento pontificio original de Gregorio IX, datado en el año 1227, dirigido a las curias eclesíásticas a las que manda proteger y favorecer a la Orden de Predicadores en su expansión y misión evangelizadora, veintiún años antes de la restauración del culto cristiano en Sevilla por Fernando III en 1248, convirtiéndose en el documento original más antiguo conservado hasta la fecha en estos archivos. En este artículo profundizamos en el análisis del contexto de producción del documento, lo ponemos en relación con otros de contenido idéntico, y trazamos su historia archivística.

Todo ello nos permite valorar su interés y destacado papel como testimonio de un proceso histórico de la Iglesia bajomedieval, más allá de su singular antigüedad o de su breve contenido.

Abstract: Research work in the archives of the Cathedral and the Archbishopric of Seville has enabled us to identify an original pontifical document by Gregory IX, dated 1227. It was addressed to the ecclesiastical *curiae* to protect and favour the Order of Preachers in their expansion and evangelising mission, twenty-one years before the restoration of Christian worship in Seville by Ferdinand III in 1248; therefore, it may be considered the oldest original document preserved in these archives. In

this article, we analyse in depth the context in which the document was produced; we relate it to others with identical or similar content, and we trace its archival history. This allows us to assess its outstanding role as a testimony to a historical process of the late medieval Church, beyond its singular antiquity or its brief content.

Palabras clave: Gregorio IX; Documento pontificio; Dominicos; Iglesia; Archivo; Arzobispado de Sevilla.

Keywords: Gregory IX; Pontifical document; Dominicans; Church; Archives; Archbishopric of Seville.

1. INTRODUCCIÓN

En el mes de marzo de 2022, como resultado de las tareas de descripción de la documentación medieval existente en los diferentes fondos que integran los Archivos de la Catedral y del Arzobispado de Sevilla,¹ gestionados ambos por la Institución Colombina, identificamos unas copias del siglo XVIII de privilegios otorgados en el siglo XIII por los reyes Sancho IV y Fernando IV al convento de San Pablo de Sevilla y a la Orden de Predicadores en España. Estas copias nos llevaron a cuestionarnos su presencia en el Fondo Capítular y con ello, a revisar el contexto de los documentos medievales emitidos por o para la Orden Dominica existentes en los diferentes fondos que integran estos archivos. Esta revisión nos ha permitido localizar un documento pontificio original

¹ El Archivo de la Catedral y el Archivo General del Arzobispado de Sevilla están constituidos, en la actualidad, por dieciocho fondos documentales de instituciones eclesiásticas productoras. Destacamos para el presente artículo el Fondo Capítular, integrante y principal vertebrador del Archivo de la Catedral, el Fondo Arzobispal y el de la Universidad de Beneficiados, pertenecientes ambos al Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Para más información puede consultarse: <https://icolombina.es> [septiembre 2022]. Las siglas empleadas han sido: AGAS (Archivo General del Arzobispado de Sevilla); ACS (Archivo de la Catedral de Sevilla); AHN (Archivo Histórico Nacional); BCC (Biblioteca Capítular y Colombina). Agradezco todas las orientaciones y referencias aportadas para la realización de este artículo por el profesor y asiduo investigador de estos archivos don José Antonio Ollero Pina. También doy las gracias a don José Luis García de la Mata, canónigo bibliotecario-archivero de la Catedral de Sevilla por su interés en la publicación de este estudio.

de Gregorio IX, datado en el año 1227, que tenía como finalidad proteger a la Orden de Predicadores en su expansión y actividad misional, veintiún años antes de la restauración del culto cristiano en Sevilla por Fernando III, convirtiéndose en el documento original más antiguo conservado hasta la fecha en estos archivos.

El documento al que nos referimos forma parte del fondo documental de la Universidad de Curas Propios Beneficiados de la ciudad de Sevilla, conocida como Universidad de Beneficiados, en una caja cuyo marco cronológico abarcaba, según su antigua ficha descriptiva, desde el año 1284 hasta 1865, no aportando dicha ficha ninguna referencia sobre el documento del año 1227.

Este fondo documental está custodiado en el AGAS [Archivo General del Arzobispado de Sevilla], posiblemente desde finales del siglo XIX, dado que los documentos más recientes son de esos años. Se compone de unas 150 unidades de instalación, entre libros y cajas, con documentación desde el siglo XIII hasta finales del siglo XIX. La institución fue establecida en Sevilla por Fernando III, según señalan sus estatutos, pero fue Alfonso X quien, por un privilegio emitido en 1271, otorgó una serie de franquezas y exenciones al "Abad y al cabildo de clérigos parroquiales de la noble ciudad de Sevilla". El documento original de Alfonso X de 1271 no se conserva, pero conocemos su contenido gracias a estar inserto en otro privilegio rodado original de Fernando IV confirmando el anterior en 1295.² Es importante destacar que se trata de una institución que sigue vigente en la actualidad, fusionada desde el año 1988 con la Hermandad de Sacerdotes de san Pedro Advíncula.

Las posibles explicaciones sobre el hecho de que un documento pontificio de 1227 para protección de la Orden de Predicadores se encuentre en una caja de la Universidad de Beneficiados las analizaremos al final del presente trabajo.

² AGAS. Fondo Universidad de Beneficiados. c.4 n°1.

2. UNA LITTERA CURIAL DE GREGORIO IX, DE 28 DE SEPTIEMBRE DE 1227, EMITIDA EN ANAGNI

Intitulado por el papa Gregorio IX, el documento va dirigido a los arzobispos, obispos, abades, priores y otros prelados eclesiásticos, a quienes manda que, para conseguir erradicar las herejías y otros problemas doctrinales, no pongan obstáculo a las tareas de evangelización desarrolladas en sus territorios por la Orden de los Frailes Predicadores, conocidos como Dominicos, ni a su labor sacramental de confesión de los fieles. También les previene contra quienes, haciéndose pasar por frailes de esta Orden, pretendan conseguir beneficios económicos del pueblo.

Transcripción del documento:

Gregorius episcopus, seruus seruorum Dei, venerabilibus fratribus archiepiscopis et episcopis, et dilectis filiis abbatibus, prioribus et aliis ecclesiarum / prelati ad quos littere iste peruenerint, salutem et apostolicam benedictionem.

Quoniam habundauit iniquitas et refriguit caritas plurimorum, / ecce Ordinem dilectorum filiorum Fratrum Predicatorum Dominus suscitauit, qui non que sua set que sunt Christi querentes, tam contra profli / gandas hereses, quam contra pestes alias mortíferas extirpandas se dedicarunt euangelizationi uerbi Dei, in abiectioe uoluntarie pau- / pertatis. Nos igitur eorum sanctum propositum et necessarium ministerium fauore beneuolo prosequentes, vniuersitati uestre ipsos affectuo- / se duximos commendandos, caritatem uestram rogantes et exhortantes in Domino, ac per apostolica uobis scripta mandantes, quantinus dilectos filios Fratres / Ordinis memorati, pro reuerentia diuina ad officium predicandi, ad quod deputati sunt, recipiatis benigne, ac populos uobis commissos, / ut ex ore ipsorum uerbi Dei semen deuote suscipiant et confiteantur eisdem cum ipsis, auctoritate nostra, liceat confessiones audire ac pe- / nitentias iniungere, sedulo ammonentes, pro nostra et Apostolice Sedis reuerentia, in suis eis necessitatibus liberaliter assistatis, quatinus ad predicta / suscipienda uestris exhortationibus populi preparati, tamquam bona et fructífera terra, pro uitiorum tribulis incipiant segetem germinate uirtu- / tum, et dicti fratres per operationem (cooperationem) uestram sucepti ministerii cursum felicius consumando, optatum reportent sui laboris fructum / et finem, salutem uidelicet animarum. Quia uero sepe uitia sub specie uirtutum occulte subintrant, et ángelus Sathane in angel- / lum lucis se plerumque simulate transformat, presentium uobis auctoritate

mandamus, quatinus si qui de Predicatorum Fratrum Ordine se di-
/ centes in uestris partibus predicauerit ad questum se pecuniarum
conuertendo, per quod religionem eorum, qui paupertatem professi
sunt, / contingeret infamari, uos tanquam falsarios capiatís et con-
dempnetis eosdem.

Datum Anagnie, IIII kalendas octobris / pontificatus nostri anno
primo”.

AGAS. Fondo Universidad de Beneficiados. Caja 7 nº1

Traducción:³

Gregorio Obispo, siervo de los siervos de Dios: A los venerados her-
manos, arzobispos y obispos y a los amados hijos, abades, priores y
otros prelados eclesiásticos a quien esta carta llegare, salud y ben-
dición apostólica.

Porque abundó la maldad y se enfrió la caridad de muchos, levan-
tó el Señor la Orden de nuestros amados hijos los Frailes Predica-
dores. Los cuales, no buscando su interés sino lo que conviene a
Cristo, para desterrar las herejías, como para desarraigar otras pes-
tilencias, se dedicaron a la evangelización de la palabra de Dios,
en humilde pobreza voluntaria. Por ello, favoreciendo con benig-
no favor su santo propósito y necesario ministerio, hemos querido
afectuosamente recomendarlos a todos vosotros, rogando y exhor-
tando en el Señor a vuestra caridad y mandándoos por estos escri-
tos apostólicos, que por reverencia divina, recibáis benignamente
a nuestros amados hijos, frailes de la mencionada orden, al oficio
de predicar para lo que están designados, para que los pueblos que
tenéis a cargo reciban devotamente de su boca la palabra de Dios, y
también se confiesen con ellos, amonestando con mucho cuidado,
pues por nuestra autoridad les es lícito oír confesiones e imponer
penitencias, y por vuestra reverencia a esta silla apostólica, les ayu-
déis generosamente en todas sus necesidades, de tal manera que,
estando preparados los pueblos para recibir las cosas susodichas
por vuestras exhortaciones, como buena y fructífera tierra, en lugar
de viciosos cardos comiencen a brotar la cosecha de las virtudes.
Y los sobredichos frailes, con vuestra ayuda, acabando el curso de
su ministerio, alcancen el deseado fruto y fin de su trabajo que es
la salvación de las ánimas. Y por cuanto, como a menudo los vicios
se ocultan y disfrazan las virtudes, y el Ángel Satanás con ficción se

³ En la traducción se han realizado algunas alteraciones en el orden de las frases del
texto para hacerlo más comprensible.

transforma en Ángel de luz, os mandamos por la autoridad de este documento, por las presentes que, si alguno de los antedichos frailes predicara en vuestras tierras diciendo que son de la orden de los dichos frailes, tratando de ganancia de dinero, siendo difamados aquellos que profesaron pobreza, los prendáis y castiguéis como a falsarios.

Dada en Agnani, cuatro kalendas de octubre, año primero de nuestro pontificado.

La materia escriptoria sobre la que se redactó el documento es el pergamino, midiendo 256 x 204 mm más 15 mm de plica, con dos orificios de los que pendería el sello de plomo que no se conserva, pero sí restos de la cinta muy trenzada empleada para la colocación del sello. La lengua empleada es el latín y la escritura gótica cancelleresca o curial romana, para la que se empleó tinta ocre oscura. Presenta buen estado de conservación a pesar de haberse conservado muy plegado durante mucho tiempo, con cuatro dobleces horizontales y hasta seis verticales.

Sobre la plica, en el extremo derecho, la signatura del “scriptor”: CAR

El documento fue emitido en la ciudad de Anagni, localidad cercana a Roma, lugar de nacimiento del cardenal Ugolino Conti, futuro papa Gregorio IX, en la que se ubicaba la residencia papal fuera de Roma. Está datado en el primer año del pontificado del citado papa Gregorio IX, en las IV kalendas de octubre, correspondiendo con el día 28 de septiembre del año del nacimiento de Cristo de 1227.

Al dorso del pergamino aparecen varias notas manuscritas elaboradas en distintas épocas:

“DC predicatoribus et confessoribus”. [Nota posiblemente de la cancellería pontificia, de 1227]

“Bula de Gregorio 9 en recomendación de la orden”. [Texto posiblemente escrito en el Convento de San Pablo de Sevilla en el siglo XVII].

“San Pablo”

Consta otra nota con texto casi ilegible por degradación de la tinta, pero debe tratarse de un resumen del contenido porque se puede leer: “De predicatoribus et confessoribus.... tanquam falsarii ...privilegii.”

Tipológicamente se trata de un documento pontificio, exactamente una *littera* curial,⁴ o carta de curia, emitido por la cancellería pontificia pero de menor solemnidad que los privilegios o bulas, pues se empleaban para la correspondencia personal con monarcas, personas de alto rango o con las curias eclesiásticas, no siendo expedidos a petición del interesado sino por la propia curia pontificia quien se lo encargaba a la cancellería, y por regla general los contenidos documentales trataban sobre asuntos políticos o administrativos, redactadas en forma literaria. La fecha venía indicada por el lugar de emisión o data topográfica, el día y mes según el calendario romano y el año del pontificado. Estaban validadas con sello de plomo pendiente unido al documento con cordón de cáñamo o de seda muy trenzada. A partir de Gregorio IX se copiaban en los Registros Vaticanos, cuando los contenidos eran de interés o presentaban características especiales, en cuadernillos sueltos ordenados cronológicamente denominados “*Regestum litterarum curialium*” o de curia.⁵

Atendiendo a sus características externas el documento podía ser del siglo XIII o incluso de la primera mitad del siglo XIV. Al estar intitulado por el nombre del papa Gregorio y datado por el año del pontificado ha sido necesario comprobar por el contenido y el lugar de emisión del documento de qué papa Gregorio se trataba.⁶ Para su correcta datación se han consultado bularios de diferentes papados, así como bularios de la Orden de Predicadores, entre los que citaremos los siguientes:

⁴ Cf. Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, “Documentación eclesiástica pontificia”, en Juan Carlos GALENDE DÍAZ – Nicolás ÁVILA SEOANE (coords.), *La diplomática y sus fuentes documentales*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2020, 210 (187-212).

⁵ El documento identificado en Sevilla ha sido buscado en Lucien AUVRAY, *Les registres de Gregoire IX: Recueil des bulles de ce pape*. Paris, Écoles Françaises d’Athènes et de Rome, 1955, tomo IV, pero no se ha localizado.

⁶ La nota señalada por el fraile dominico del siglo XVII podía ser correcta o estar equivocada.

- Thomas RIPOLL, O.P., et Antonino BRÉMOND, O.P., *Bullarium Ordinis fratrum Prædicatorum*, 8 vols., Roma, Mainardi, 1729-1740. Vol 1^o.⁷
- AUVRAY, Lucien, *Les registres de Gregoire IX: Recueil des bulles de ce pape*. Paris, Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1896-1955.⁸ Tablas.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Gregorio IX referentes a España. (1227 – 1241)* (Monumenta Hispaniae Pontificia 1). León, Universidad de León, 2004.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Gregorio X referentes a España. (1272 – 1276)*. León, Universidad de León, 1997.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *La colección de pergaminos de San Ildefonso de Toro (1227-1589): un vademécum para la diplomática pontificia* (Monumenta Hispaniae Pontificia 12), León, Universidad de León, 2019.

Tras recoger la información que nos ofrecen estas publicaciones podemos afirmar que, con el mismo tenor o contenido del documento identificado en estos Archivos de la Iglesia en Sevilla, pero con distintas datas cronológicas, siempre entre los años 1227 y 1228, se han identificado por ahora otros cuatro documentos más.

- 1227, mayo, 10. Letrán.
Letras curiales de Gregorio IX, pidiendo a todos los prelados eclesiásticos que acojan con benevolencia a los dominicos en su oficio de predicadores, exhorten al pueblo a escucharlos devotamente y les permitan confesar a los penitentes. Además, les advierte contra algunos falsarios que se hacen pasar por dominicos para conseguir limosnas de los fieles.

⁷ Ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. sign. 179/111. Consultado el tomo I en https://books.google.es/books?id=BHdPAAAAcAAJ&pg=PR1&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false. Pág.19. n^oIII [marzo 2022].

⁸ Consulta en <https://archive.org/details/lesregistresdegr01cathuoft> [marzo 2022].

El documento debió conservarse en el convento de Santo Domingo de Estella según una relación enviada a la Curia Generalicia de los Dominicos en el año 1688.⁹

EDIT: DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Gregorio IX referentes a España. (1227 – 1241)*, Vol. 1, nº de registro 13. Señala que en la plica existe signature del *scriptor*, siendo en este caso “P.B.”. Cf. RIPOLL, *Bullarium Ordinis Fratrum Predicatorum*, 19. nº3.¹⁰

- 1227, mayo, 14. Letrán.

Idéntico contenido.

EDIT: DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *La colección de pergaminos de San Ildefonso de Toro (1227-1589)*, Vol. 12, nº de registro 1.

- 1228, febrero, 16. Letrán.

Idéntico contenido.

Este documento perteneció al Convento de San Pedro Mártir de Toledo, hoy se conserva en AHN. Clero. Carpeta 3101.¹¹

EDIT: DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Gregorio IX referentes a España. (1227 – 1241)*, Vol.1 nº de registro 54.

- 1228, febrero, 15.

“Que los prelados eclesiásticos nos dexen predicar y confesar”.

Este documento, con idéntico contenido, perteneció al convento de San Pablo de Burgos,¹² pero la referencia la obtenemos a través de un libro de “Fundación y rentas de

⁹ Archivo General de los Dominicos de Roma. Libro I. fol. 206. Posiblemente por ese motivo se encuentre incluido en el *Bullarium* de Thomas Ripoll.

¹⁰ Citada como “Encomium et commendatio fratrum”. 1227, mayo, 10.

¹¹ Se puede consultar en:

<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1677116> [marzo 2022].

¹² El convento de San Pablo de Burgos recibió bajo su encomienda, en 1288 y por decisión real de Sancho IV, a todos los monasterios y casas de frailes predicadores del reino de Castilla, protegiéndolo especialmente de cualquier exceso de autoridad por parte del prelado o de clérigos seculares. Cf. José Manuel NIETO SORIA, *Sancho IV de Castilla (1284-1295)*, Gijón, Ediciones Trea, 2014, 195.

dicho convento”.¹³ Según el mismo, el documento estaba datado en XV kalendas de marzo, año primo del pontificado, es decir, el 15 de febrero de 1228, dado que el papa Gregorio IX fue consagrado el 21 de marzo de 1227.

Sobre el documento custodiado en el convento de San Pedro Mártir de Toledo, de 16 de febrero de 1228, citado anteriormente, añade el historiador dominico Hernando del Castillo un comentario de gran interés:

Esta bula se llevó al capítulo general, que arriba se ha hecho mención, que se celebró en París, año de mil doscientos veinte y ocho, para que con ella y con sus traslados fuesen los frailes (que eran ya muchos en número) por toda la cristiandad a hacer su oficio, arrimados al favor y ayuda de los obispos y prelados eclesiásticos, con autoridad apostólica, que es el camino real para estos santos negocios.¹⁴

Posiblemente Hernando del Castillo ya conociera la existencia de varios documentos pontificios con la misma finalidad y contenido documental pero, al margen de que del redactado el 16 de febrero de 1228 en San Juan de Letrán se hicieran o no copias —dato del que hasta la fecha no tenemos constancia—, lo cierto es que, como hemos comprobado, se emitieron documentos originales redactados en la cancellería pontificia del papa Gregorio IX, con idéntico tenor documental pero diferentes fechas y lugares de emisión según el itinerario papal,¹⁵ en torno a los años 1227 y 1228, para favorecer con ellos la protección eclesiástica de la Orden Dominica en su expansión territorial.

¹³ AHN. Convento San Pablo de Burgos. Códices L.57. “Libro de la Fundación y rentas del convento de San Pablo de Burgos, compuesto por fray Antonio de Logroño”. 1536, con adiciones hasta el siglo XIX, fol. CLXIX: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2609280> [marzo 2022].

¹⁴ Hernando del CASTILLO, *Primera parte de la Historia de la Orden de Santo Domingo*. Tomo II. Valencia, casa editorial de Pedro Patricio Mey, 1587, 218: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/5855> [marzo 2022].

¹⁵ Según la documentación pontificia recogida en los bularios de Gregorio IX, el Papa se encontraba en 1227 y 1228 en Letrán, salvo del 9 de junio al 31 de agosto de 1227 que está en Anagni. Por el documento localizado ahora en Sevilla sabemos que al menos permaneció en Anagni hasta finales del mes de septiembre de 1227.

3. CONTEXTO HISTÓRICO. LA ORDEN DE PREDICADORES HASTA EL AÑO 1227

Llegados a este punto debemos ofrecer una visión general del contexto de producción documental, es decir, el contexto histórico en el que fueron emitidos, por la cancillería pontificia de Gregorio IX, estos cinco documentos con idéntico contenido, incluido el de Sevilla, localizados hasta la fecha. Este análisis nos permitirá comprender el porqué de la necesidad del apoyo papal, mediante mandato a las curias eclesiásticas, para favorecer el desarrollo del proyecto de expansión de la Orden de Predicadores. En su intento por conseguirlo, Gregorio IX habilitará a los miembros de la orden, pudiendo estos predicar la palabra de Dios y confesar al pueblo, luchando así contra las herejías que estaban tomando fuerza y, a su vez, dando ejemplo de pobreza evangélica, todo ello en fechas muy cercanas a las de la fundación de la orden dominica.

La Orden de los Frailes Predicadores, también conocida como Orden Dominica, había sido fundada por santo Domingo de Guzmán a principios del siglo XIII, siendo aprobada por bula del papa Honorio III de 22 de diciembre de 1216.¹⁶

La figura y obra de santo Domingo de Guzmán ha sido muy estudiada, principalmente por miembros de la Orden de Predicadores,¹⁷ pero en especial son muy numerosos los

¹⁶ Cf. Quintín ALDEA VAQUERO – Tomás MARÍN MARTÍNEZ – José VIVES GATELL (eds.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid, Instituto Enrique Flórez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972. Vol. II. Voz “Dominicos”, p. 766.

¹⁷ La bibliografía al respecto es muy amplia, citaremos sólo algunas referencias, desde obras como la de Hernando del CASTILLO, *Historia general de santo Domingo y su Orden de Predicadores*. 5 vol. Valladolid 1592-1621, a estudios más recientes, como los de Venancio Diego CARRO, *Domingo de Guzmán. Historia documentada*. Madrid, Editorial Ope, 1973; Lorenzo GÁLMEZ – Vito GÓMEZ, *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC 22), Madrid, BAC, 1987; Delfín CASTAÑÓN, *Historia de la Orden de Predicadores*. Madrid, Edibesa, 1995; Marc JOULIN, *Vida de santo Domingo*. Madrid, San Pablo, 1999; Tomás de BUSTOS, O.P., *Santo Domingo de Guzmán: Predicador del Evangelio*. Salamanca, San Esteban, 2000. Artículos varios en las “Jornadas de Estudios Medievales”, de los años 1993 a 1995; también se puede consultar: Alicia ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, “Los conventos de la Orden de Predicadores y los espacios judíos en Castilla

estudios, jornadas y publicaciones elaboradas en las últimas décadas, de ahí que, a continuación, nos limitaremos a presentar algunos aspectos en los que coinciden todos los estudiosos que hemos consultado.

Domingo de Guzmán había nacido en Caleruega, municipio de la actual provincia de Burgos, en torno al año 1175. Según la hagiografía medieval era hijo de don Félix de Guzmán, a quien Alfonso VIII había encargado la defensa de ese lugar estratégico contra los musulmanes, y de doña Juana de Aza, ambos miembros de la nobleza castellana, detalle con el que no coinciden algunos autores más recientes que han profundizado en este aspecto.¹⁸ Educado en su infancia por un tío suyo, que era arcipreste en Gumiel de Hizán, pasó posteriormente a Palencia para realizar estudios eclesiásticos, viviendo ya en Osma a finales de 1196, donde fue nombrado sacristán del cabildo de Burgo de Osma en 1199.¹⁹ Se trataba éste de un cabildo de canónigos regulares²⁰ en el que, según la tradición, fue nombrado vicario general y responsable de la Liturgia de la diócesis de Osma. Es interesante destacar el hecho de que, en

durante la Baja Edad Media", *eHumanista/conversos* 5 (2017) 235-251 (monográfico: Dominicos, moriscos y conversos en el mundo hispánico, siglos XIV-XVII): https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/conversos/volume5/ehumconv5.is.16.aalvarez.pdf [marzo 2022]; Guillermo NIEVA OCAMPO, "Santo Domingo, entre la historia y la tradición hagiográfica castellana (s. XII – XVI)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 30 (2021) 23-63: <https://doi.org/10.15581/007.30.006>; Guillermo NIEVA OCAMPO, "Los dominicos en Castilla. La génesis de una corporación privilegiada en la Baja Edad Media", en Guillermo NIEVA OCAMPO – Silvano G. A. BENITO MOYA – Andrea Mariana NAVARRO (coords.), *Servir a Dios y servir al Rey, el mundo de los privilegiados en el ámbito hispánico (ss. XIII-XVIII)*. Salta, Mundo Editorial, 2011, 13-43: <https://www.academia.edu/2566029>. En él señala que la biografía más completa de santo Domingo, sigue siendo la de Hubert-Marie VICAIRE, *Historia de santo Domingo*. Barcelona, Juan Rors, 1964.

¹⁸ Cf. NIEVA OCAMPO, "Santo Domingo", 24-25. Según el autor, las características sociales del padre de Domingo recogidas por Rodrigo de Cerrato en su *Vitae Sanctorum*, escrita en 1260, no parecen coincidir con las de los miembros de la nobleza castellana.

¹⁹ Cf. BUSTOS, *Santo Domingo de Guzmán*, 43.

²⁰ "El cabildo de Osma había sido reformado por el obispo Martín de Bazán como comunidad de canónigos regulares en base a la regla de san Agustín": NIEVA OCAMPO, "Santo Domingo", 25.

esas mismas fechas, coincidiendo con Domingo de Guzmán, fue también clérigo del cabildo de Osma don Juan Domínguez de Soria (o de Osma), futuro canciller de Fernando III y obispo de Osma y Burgos, a quien se atribuye la elaboración de la *Crónica latina de los reyes de Castilla*,²¹ y del que también se conoce su asistencia al Concilio de Letrán, en 1215, acompañando al arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada.

Citamos, en palabras de M.H. Vicaire, lo que supuso la etapa formativa para santo Domingo de Guzmán, “descubrió en Caleruega el fuego del Evangelio, en Palencia su luz, y en Osma saboreó su íntima dulzura”.²²

El obispo de la diócesis de Osma era desde 1201 don Diego de Aceves, quien mantenía excelentes relaciones con el rey Alfonso VIII, y por ese motivo el monarca le encomendó una misión diplomática cuyo objetivo era concertar el matrimonio de su hijo, el infante Fernando, con una princesa danesa. El primer viaje a Dinamarca lo realizó en el año 1203²³ y con él, el obispo don Diego de Aceves, se llevó a Domingo de Guzmán a la sazón miembro de la curia oxomense.

En el camino a Dinamarca conocieron de cerca la situación del Languedoc, en Francia, donde la herejía cátara o albigense²⁴ estaba muy extendida en la sociedad, apoyada especialmente por la aristocracia local. Otro nuevo viaje los condujo con la misma misión a Dinamarca en 1206 pero, a su vuelta,

²¹ Cf. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Fernando III, el Santo*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006, 13; Luis CHARLO BREA (ed.), *Crónica latina de los Reyes de Castilla*. Madrid, Akal, 1999, 18-19.

²² VICAIRE, *Historia de Santo Domingo*, tomadas de BUSTOS, *Santo Domingo de Guzmán*, 46 y 48.

²³ Año indicado entre otros autores por NIEVA OCAMPO, “Santo Domingo”, 13.

²⁴ “Cátaros o albigenses son aquellos herejes de los siglos XII y XIII que admitían la existencia de dos principios, uno del bien y otro del mal. Condenaban la materia y el matrimonio, como creación del principio malo. Se extendieron por el sur de Francia, Italia y Bulgaria”: Maximiliano BARRIO *et al.*, *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona, Ariel ³2005, 666. Por su parte, CHARLO BREA (ed.), *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, 58, sostiene que se trataba de una “herejía maniquea, que, en lo dogmático, rechazaba la divinidad de Cristo, la encarnación del Verbo y el sacramento del matrimonio; en lo disciplinar, combatía la simonía y la vida relajada del clero; en lo social, repudiaban la violencia, y en lo económico, no admitían el derecho de la propiedad privada”.

se dirigieron directamente a Roma donde, al parecer, el obispo quería presentar su renuncia al obispado para dedicarse a la predicación misional. Sin embargo, el papa Inocencio III no se la aceptó; por el contrario, les encargó que fuesen al Languedoc y colaborasen con los cistercienses en su lucha contra los herejes cátaros, pues sólo el ejemplo unido a la palabra, podían ser eficaces. Allí, en Montpellier, encontraron a la legación papal cisterciense. El obispo Diego de Aceves y Domingo de Guzmán comprobaron los escasos resultados que estaban obteniendo en su lucha contra la herejía la citada legación, posiblemente por el amplio séquito y abundante equipaje con el que se presentaban los cistercienses, y comprendieron que era imprescindible predicar en pobreza y con un ejemplo de vida austero y moderado, tal y como trataban de mostrarse los cátaros. Diego y Domingo convencieron a los cistercienses, mandaron a sus séquitos y servidores a casa y comenzaron un camino de predicación itinerante a pie, a lo largo del cual mantuvieron discusiones públicas con dirigentes cátaros. Todo ello suponía: “la aplicación práctica de la noción de vida apostólica madurada durante el siglo XII, una vida dedicada a la predicación evangélica y a la pobreza voluntaria”.²⁵

Esos postulados serán la base que sustentará el origen de las órdenes mendicantes en esta etapa de la Edad Media. En el año 1198, el papa Inocencio III había aprobado la Orden Trinitaria, fundada por san Juan de Mata con regla propia; en 1209 la de los Frailes Menores, fundada por san Francisco de Asís, quien, renunciando a todos los bienes materiales consagró su vida a Dios, bajo los votos de castidad, pobreza y obediencia; y en 1216, ya el papa Honorio III aprobó la Orden de Predicadores, fundada por santo Domingo de Guzmán. Ésta última, a diferencia de la Orden Franciscana, procuraba que los miembros de su orden tuvieran “la formación necesaria para una misión especial de predicación”.²⁶

²⁵ NIEVA OCAMPO, “Santo Domingo”, 27, citando a otros autores.

²⁶ NIEVA OCAMPO, “Santo Domingo”, 28. Cf. también el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Voz “Dominicos”, 766. El papa Honorio III por bula de 7 de febrero de 1217, instará a santo Domingo para que la nueva orden se consagre al estudio y a la predicación.

Retomando el desarrollo de la Orden de Predicadores, en 1207 fallece el obispo Diego de Aceves, y Domingo de Guzmán continuará su misión con otros compañeros por la diócesis de Toulouse, donde era obispo don Fulco de Marsella. De don Fulco obtendrán aprobación gracias a un documento del que destacamos su dispositivo: “Instituimos por predicadores de nuestra diócesis a fray Domingo y a sus compañeros, cuyo propósito regular es el de comportarse como religiosos, caminando a pie y predicar la palabra de la verdad evangélica”²⁷. Estos últimos propósitos coinciden con los expuestos en la *littera* curial de Gregorio IX de 1227.

Años después, en el año 1215, Domingo de Guzmán acudirá al IV Concilio de Letrán, acompañando al obispo don Fulco, en un intento por conseguir la aprobación pontificia de su orden. Sin embargo, los padres conciliares habían decretado la no aprobación de nuevas órdenes religiosas debido a la gran cantidad y a la confusión entre las que pretendían establecerse. Ante estas determinaciones, Domingo obtiene tan sólo la aprobación de palabra del papa Inocencio III,²⁸ con la premisa de que eligiera una de las reglas monásticas ya aprobadas. Este fue el motivo por el que, tras consensuarlo con sus compañeros, determinó que los Dominicos se acogerían a la Regla de san Agustín, la misma que tenía el cabildo de regulares de Osma al que Domingo de Guzmán había pertenecido.

Pero también en el IV Concilio de Letrán se intentó conseguir, entre otras cosas, una reforma de la Iglesia, de manera que clérigos y religiosos viviesen de acuerdo con su regla y con su condición en espíritu de sacrificio,²⁹ principios coincidentes con las recién establecidas órdenes mendicantes, desplazando a la vida monástica preexistente hasta entonces.³⁰

El nuevo papa Honorio III, tras constatar cómo los frailes predicadores podían ser de gran utilidad para difundir

²⁷ NIEVA OCAMPO, “Los dominicos en Castilla”, 14. El documento lo reproducen íntegro GÁLMEZ – GÓMEZ, *Santo Domingo de Guzmán*, 793-794.

²⁸ Cf. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Voz “Dominicos”, 766.

²⁹ Cf. BARRIO *et al.*, *Diccionario de los Papas y Concilios*, 210.

³⁰ Cf. José María MIURA ANDRADES, “La provincia Bética de la orden de Predicadores durante la Baja Edad Media. Los Frailes”, *Revista de Humanidades* 27 (2016) 17-42: <https://doi.org/10.5944/rdh.27.2016.16484>.

las nuevas líneas de actuación determinadas en el Concilio lateranense,³¹ aprobará la fundación de la Orden de Predicadores mediante la emisión de la bula “Religiosam Vitam”, de 22 de diciembre de 1216. Pero aún no se adopta la Regla de san Agustín, pues no será hasta 1220 cuando, tras la celebración de diferentes capítulos generales, los frailes dominicos deciden adoptarla.

A la aprobación pontificia le seguirán una serie de concesiones y privilegios, todos ellos tendentes a favorecer el desarrollo de las tareas apostólicas y a ofrecer protección ante el posible rechazo por parte de las autoridades eclesiásticas, concretándose en diferentes documentos pontificios. Destacamos uno, de 26 de abril de 1218,³² en el que Honorio III encomienda a los arzobispos, obispos y demás prelados eclesiásticos la recién fundada Orden de Frailes Predicadores rogándoles su protección; y otro, con contenido similar, de 15 de noviembre de 1219,³³ en el que Honorio III vuelve a encomendar la protección de la Orden. Estos dos documentos poseían la misma finalidad que el emitido en 1227 por el papa Gregorio IX años después, objeto de este estudio.

En el caso del segundo documento citado, de 15 de noviembre de 1219, hay una modificación importante y es que éste se dirige a los arzobispos, obispos y demás prelados eclesiásticos constituidos en España, a la que Domingo de Guzmán había regresado en 1218. A España, y también a ciudades como París o Bolonia, importantes centros de estudios, fueron enviados gran número de frailes dominicos, tras la decisión de

³¹ Cf. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, “Los conventos de la Orden de Predicadores”, 235, quien, citando al prof. Kaspar Elm, señala que los dominicos fueron escogidos por el Papado como modelo para conformar el movimiento mendicante. La defensa de la fe, a través de la predicación y del estudio, constituiría la seña de identidad de la Orden de Predicadores a partir de aquel momento.

³² Cf. RIPPOLL, *Bullarium ordines fratrum praedicatorum*, vol. I., p.7. AHN. Convento San Pablo de Burgos. Códices L.57. fol. CLXIX. Cf. *supra* nota 15. Véase <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1673674> [marzo 2022].

³³ Cf. RIPPOLL, *Bullarium ordines fratrum praedicatorum*, vol.I, p.8.

abandonar el Languedoc dado que, nuevamente, se había iniciado en la zona el conflicto bélico conocido como Cruzada albigense.

Esta dispersión territorial de la Orden, en opinión de Guillermo Nieva,³⁴ se debió más a un “programa de expansión”, promovido por el cardenal obispo de Ostia, Hugo dei Conti di Segni, Ugolino Conti, futuro Gregorio IX, a quien Domingo había conocido durante las reuniones del concilio lateranense. Las buenas relaciones que mantuvieron ambos, entre 1216 y 1217, resultaron fundamentales para el desarrollo de la Orden de Predicadores. Será el cardenal obispo de Ostia quien oficie el funeral por Domingo de Guzmán, tras su fallecimiento en Bolonia el 6 de agosto de 1221, y quien, tras convertirse en el papa Gregorio IX, llevará a cabo su canonización en 1234,³⁵ trece años después de su fallecimiento.

Gregorio IX³⁶ fue bastante riguroso en el cumplimiento de sus deberes religiosos, apoyándose para ello en gran medida en las órdenes mendicantes, tanto dominicos como franciscanos,³⁷ sobre las que ejercerá una destacada influencia. Había sido consagrado como Papa, con el nombre de Gregorio IX, el 19 de marzo de 1227 y tan sólo dos meses después, el 10 de mayo de 1227, ya emitió su cancillería el primer documento de su pontificado, identificado hasta el momento, para protección de la Orden de Predicadores, cuyo contenido coincide con el existente en Sevilla, de 28 de septiembre de 1227, siendo por tanto éste el contexto histórico de consolidación de la Orden dominica con la expresa ayuda del pontífice.

Conocemos, a través de otras referencias documentales, cómo en 1227 y 1228, además de emitir los documentos,

³⁴ Cf. NIEVA OCAMPO, “Los dominicos en Castilla”, 21.

³⁵ Cf. ÁLVARO HUERGA, *Los dominicos en Andalucía*. Sevilla, Imprenta San Vicente, 1992, 40. Consta la existencia de la bula de Gregorio IX sobre la canonización de santo Domingo en el Convento de San Pablo de Burgos, en un libro con relación de documentos al que ya hemos hecho mención. AHN: Convento San Pablo de Burgos. Códices L.57. “Libro de la Fundación [...] fol. CLXIX: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1673674> [marzo 2022].

³⁶ Cf. BARRIO *et al.*, *Diccionario de los Papas y Concilios*, 215-218.

³⁷ En 1228 canonizó a “su amigo” san Francisco de Asís. Cf. BARRIO *et al.*, *Diccionario de los Papas y Concilios*, 215.

citados anteriormente, con esa misma finalidad protectora y favorecedora del desarrollo misional dominico, Gregorio IX les hizo, entre otras, las siguientes concesiones: dirigiéndose al maestro y frailes de la Orden prohibió que nadie que hubiese profesado pudiera abandonar sin permiso del prior;³⁸ a los arzobispos y obispos y otros prelados eclesiásticos les mandó que tratasen como excomulgados a quienes, habiendo profesado en la Orden, la abandonasen sin permiso del prior;³⁹ permitió que, en los cementerios e iglesias de la Orden, pudieran enterrarse libremente todos los fieles que lo desearan;⁴⁰ y también facultó para que ninguna otra Orden usara el hábito dominico sin especial licencia de la silla apostólica, siendo amonestado y compelido con censuras por el ordinario, dejando pospuesta toda apelación.⁴¹

De hecho, cuando en 1233, el Papa estableció el Tribunal de la Inquisición, comisionó a los maestros generales de los dominicos para el nombramiento de los inquisidores. Pero, además, durante su pontificado y también en los siguientes, serán numerosos los dominicos que, por su preparación y formación, ejercerán oficios curiales⁴². Esto les permitirá tener acceso directo al pontífice, favoreciendo con ello la promoción de numerosos frailes dominicos como obispos y cardenales de la Iglesia y la concesión de privilegios a la Orden.⁴³

³⁸ Cf. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX referentes a España*. N.º de registro 16. 1227, mayo, 25. Letrán.

³⁹ Cf. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Documentos de Gregorio IX referentes a España*. N.º de registro 29. 1227, agosto, 3. Anagni.

⁴⁰ AHN. Clero Secular-regular. Car.593 n.º4. 1228, febrero, 11. Letrán. En el dorso del documento se indican unas notas manuscritas bastante similares a las del documento de Sevilla, pero en este caso se lee *Santo Domingo*. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2320448?nm>

⁴¹ Este documento debió estar en el convento de San Pablo de Burgos porque así se recoge en el Libro Becerro del siglo XVIII que se conserva en AHN. Convento San Pablo de Burgos. Códices L.112. Pág.66v registro 24: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1673674> [marzo 2022].

⁴² Figuras dominicas tan señeras como san Raimundo de Peñafort, quien ejerció como penitenciario en la curia de Gregorio IX.

⁴³ Cf. NIEVA OCAMPO, "Los dominicos en Castilla", 17. Los mendicantes defendían la potestad pontificia universal, pues para ellos el Papa era Obispo universal, pudiendo delegar sus responsabilidades directamente

4. EXPANSIÓN Y DESARROLLO DE LA ORDEN DE PREDICADORES POR ESPAÑA

Según destacan diferentes autores, los dominicos en 1221 tenían ya organizadas sus cinco primeras provincias: España, Provenza, Francia, Lombardía y Toscana, todas en el ámbito mediterráneo, como sucederá también con los franciscanos.⁴⁴ La Península Ibérica al completo formó la provincia de España, sin tener en cuenta diversidades lingüísticas ni políticas de los diferentes reinos asentados en dicho territorio.

La localización de las primeras fundaciones dominicas se realizará en las urbes donde existían sedes episcopales,⁴⁵ porque la vocación urbana y, por tanto, el interés, de los frailes mendicantes en general y de la Orden de Predicadores en particular, por establecerse en ciudades, es evidente y está aceptada por toda la historiografía existente al respecto.⁴⁶ Santo Domingo de Guzmán fundó una orden eminentemente urbana, como también san Francisco de Asís, en unos momentos en los que el auge de las ciudades, de su economía, su cultura y de una burguesía, que se está afianzando como nuevo grupo social enriquecido y con afanes lucrativos, requería de una respuesta por parte de la Iglesia, y ésta encontró en los frailes

en los frailes, con inmunidad frente a las autoridades episcopales, algo que la Santa Sede terminó apoyando. Por otra parte, en la bula "Virtute conspicuos" de 1254, Alejandro IV recopiló, confirmó y amplió los privilegios que sus antecesores habían otorgado a los dominicos. A principios del siglo XIV ya gozaban dentro del estado eclesiástico de inmunidad y preeminencia estamental.

⁴⁴ Citando a otros autores, cf. Francisco GARCÍA SERRANO, "Mundo urbano y dominicos en la Castilla Medieval", *Archivo Dominicano* 18 (1997) 258 (255-274): <https://www.academia.edu/5820764>. Cf. también el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Voz "Dominicos", p. 766.

⁴⁵ Cf. Peter LINEHAN, *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, 32-33; Alicia ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, *Conventos y sociedad urbana durante la baja edad media. La orden de predicadores en Zamora, Toro y Benavente*. Tesis Doctoral. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, 93-100.

⁴⁶ Los diferentes autores desarrollan los estudios en esa línea planteados por Jacques LE GOFF, "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête", *Annales* 25 25/4 (1970) 924-946: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1970_num_25_4_422333.

mendicantes, en sus postulados, el medio para recordar que la salvación del alma comenzaba por la pobreza material en la vida terrenal⁴⁷, por la fidelidad al mensaje evangélico y a la Iglesia, como depositaria del mismo.

Las ciudades elegidas del norte de España para instalar sus conventos fueron intencionalmente bien seleccionadas, siendo todas importantes centros comerciales y políticos. De hecho, cuando santo Domingo regresó a España en 1218 se instaló en Burgos, donde se encontraba en esa fecha la corte itinerante del rey Fernando III. Al parecer, en el año 1219, ya estaban establecidos los dominicos en Segovia, Santiago de Compostela, Burgos, Madrid, Toledo, Zamora,⁴⁸ Zaragoza y Palencia⁴⁹ y su expansión no había hecho más que empezar.⁵⁰

Peter Linehan⁵¹ señaló que, a mediados del siglo XIII, las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) sólo se habían establecido en sedes fronterizas, fuera del alcance de los metropolitanos, pues los religiosos chocaron en toda España con los ordinarios⁵² y con las órdenes antiguas. Frente a esta difícil acogida por parte de las curias eclesiásticas, las órdenes

⁴⁷ Cf. GARCÍA SERRANO, "Mundo urbano y dominicos", 256.

⁴⁸ Destaca ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, "Los conventos de la Orden de Predicadores", 235. Como en Castilla, la escasa difusión de la herejía cátara o albigense motivó que los dominicos pronto perfilaran sus objetivos apostólicos hacia los judíos, de la misma manera que hacia los musulmanes, de ahí que se asentaran en ciudades como Zamora, con importante población judía, en convivencia pacífica durante los siglos XII y XIII.

⁴⁹ Cf. NIEVA OCAMPO, "Los dominicos en Castilla", 21. Hace referencia a otra publicación para confeccionar esta lista Manuel María DE LOS HOYOS, *Registro Historial de la Provincia de España*. Madrid, Sánchez de Ocaña y Cía, 1966.

⁵⁰ A través de la base de datos PARES (<http://pares.mcu.es/>) se puede ir consultando los documentos de los conventos dominicos desamortizados de España, que se conservan desde el siglo XIII y clasifican en el AHN, Sección Clero Regular, con indicación de los nombres de cada convento y ubicación.

⁵¹ Cf. LINEHAN, *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, 277.

⁵² Sobre estos aspectos han profundizado y publicado en los últimos años diferentes autores, partiendo de las líneas marcadas por Peter Linehan. De interés: Eugenio SERRANO RODRÍGUEZ, *Toledo y los dominicos en la época medieval*, Cuenca, Universidad Castilla la Mancha, 2014. También Alicia ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, "Los frailes y la cura animarum como actividad conflictiva en Zamora, Toro y Benavente durante la Baja Edad Media", *Edad media: Revista de Historia* 19 (2018) 218-240:

mendicantes consiguieron pronto el amparo de la corona, primero en la figura de Fernando III, quien el 18 de enero de 1222⁵³ otorga una carta abierta recomendando a fray Suero Gómez, provincial de la orden de Santo Domingo en España, o a cualquier miembro de la orden, para que fueran bien recibidos en todos los lugares del reino donde se presentaran. Tras él, sus sucesores en la corona emitieron documentos favoreciendo la labor y el establecimiento de los dominicos, con los mismos contenidos e intenciones que las *litterae* de Gregorio IX citadas.

Es un hecho contrastado que la corona castellana, durante el siglo XIII, fue avanzando territorialmente hacia el sur de la península a través de las operaciones militares de conquista y reorganización del territorio y, de forma paralela, la Orden de Predicadores se irá asentando en los nuevos centros urbanos conquistados. Señala José María Miura⁵⁴ que, en el año 1225, se conoce ya la presencia de órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, en el Magred y posiblemente también en al-Ándalus, enviados por Honorio III para auxiliar a cristianos y convertir musulmanes. Un año después es nombrado obispo de Baeza, aún en manos musulmanas,

<https://doi.org/10.24197/em.19.2018.218-240>. La autora señala en la p. 220: “Las actividades de los mendicantes no siempre fueron vistas con buenos ojos por el resto del clero secular, ya que, desde el principio, fueron percibidos como una amenaza que podría poner en peligro su labor pastoral dentro de los ambientes urbanos. La competencia por la salvación de las almas no sólo se dio entre ambos sectores del clero, sino que también pudo advertirse entre los propios mendicantes, generándose una multiplicidad de situaciones conflictivas”.

⁵³ Cf. Luis de la CRUZ HERRANZ, “Fernando III y la Orden de Predicadores o de Santo Domingo. 1222, enero, 18. Madrid”, en Félix Martínez Llorente (coord.), *Memoria de un rey, memoria de un reinado Fernando III, rey de Castilla y León 1217-1252*. Junta de Castilla y León, 2019, 266-267. Documento original en AHN. Sigilografía-Sello, carpeta 116 nº16. Agradezco al autor las referencias dadas. Cf. también María del Mar GRAÑA CID, “Berenguela I y Fernando III, promotores de las órdenes mendicantes en Castilla”, en Manuel PELÁEZ DEL ROSAL (coord.), *El Franciscanismo: Identidad y poder*. Córdoba, UNIA, 2016, 124: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5620004>.

⁵⁴ Cf. MIURA ANDRADES, “La provincia Bética de la orden de Predicadores en la Baja Edad Media”, 17-42.

fray Domingo,⁵⁵ prior de los frailes dominicos, quien, tras la conquista de la ciudad en 1226, tomará posesión de la sede. A partir de ese momento se constata la presencia de franciscanos y dominicos, así como posiblemente de trinitarios y mercedarios, acompañando a las tropas en sus acciones de conquista como capellanes de las mismas, siendo beneficiarios de los posteriores repartimientos. Como consecuencia de todo ello, los conventos dominicos en la Bética serán principalmente fundaciones de la corona, vinculados al proceso de cristianización del territorio⁵⁶, como sucede en 1236 al ser fundado, tras la conquista de Córdoba, el Real convento de San Pablo de la Orden de Predicadores en dicha ciudad.

5. ESTABLECIMIENTO DE LA ORDEN DE PREDICADORES EN SEVILLA

En noviembre del año 1248 el rey Fernando III consigue, tras un largo asedio, la conquista de la ciudad de Sevilla, hasta entonces en manos musulmanas, restableciendo en ella el culto cristiano, que había sido suprimido un siglo antes, y la sede episcopal, e iniciando el proceso de reorganización de la ciudad.⁵⁷ Para

⁵⁵ Fray Domingo había sido consagrado previamente como Obispo de Marruecos por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada. Cf. MIURA ANDRADES, "La provincia Bética de la orden de Predicadores en la Baja Edad Media". El autor cita un documento de Honorio III, de 1225, dirigido a fray Domingo como prior de los frailes predicadores enviados por el papado al reino de Marruecos, donde desarrollará su misión hasta la conquista cristiana de Baeza.

⁵⁶ Cf. José María MIURA ANDRADES, *Frailes, monjas y conventos. las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla, Diputación Provincial Sevilla, 1998, 123-125. Por su parte, Salvador RODRÍGUEZ BECERRA – Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, "Los conventos en la conformación de las ciudades medias andaluzas", *Zainak* 31 (2009) 467-501: <https://core.ac.uk/download/pdf/11503612.pdf>, destacan que desde la conquista cristiana de al-Ándalus, entre los siglos XIII y XIV, el urbanismo de esta región histórica va a experimentar cambios profundos. La conquista de Andalucía coincidió con la expansión de las órdenes mendicantes y por ello será el territorio donde más acomodo encontraron estas instituciones religiosas.

⁵⁷ Sobre estos procesos se ha estudiado y profundizado mucho, pero destaca, entre otras, las publicaciones relativas a la reorganización eclesiástica

conseguir su objetivo el rey también se amparó en las órdenes mendicantes, entre ellas en los frailes predicadores, quienes se asentaron dentro de las murallas de la ciudad, en la zona próxima a la Puerta de Triana. Lo cierto es que, en el capítulo provincial de Toledo,⁵⁸ celebrado en 1250, se enumeran ya veinte conventos dominicos, entre los que se incluyen los de Córdoba y Sevilla, asignándose un número de religiosos para el nuevo convento hispalense⁵⁹.

Sin embargo, será en el año 1255 cuando los religiosos dominicos del convento de San Pablo de Sevilla⁶⁰ reciban la

de José MUÑOZ TORRADO, *La Iglesia de Sevilla en el siglo XIII*. Sevilla, Imp. de Izquierdo, 1914; Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "La restauración de la Iglesia de Sevilla", en Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ – Mercedes BORRERO FERNÁNDEZ – Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO (eds.), *Sevilla en tiempos de Alfonso X el Sabio*. Sevilla, Ayuntamiento, 1987, 158-160; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ – Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "Reconquista y restauración eclesiástica en la España Medieval. El modelo andaluz", en *Congreso Internacional Commemorativo do IX Centenario da dedicação Sé de Braga*. Braga 1990; Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "El nacimiento del Cabildo-Catedral de Sevilla en el siglo XIII (1248-1285)", *Actas de las IV Jornadas Nacionales de Historia Militar: "Fernando III y su época"*, Sevilla 1995, 417-458; Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "Reconquista y restauración eclesiástica en Andalucía del siglo XIII. El caso de Sevilla y sus repercusiones", *Anuario Historia de la Iglesia en Andalucía* 11 (2018) 75-98; Javier PEREZ-EMBED WAMBA, "El Cabildo Catedral de Sevilla en la Baja Edad Media", *Hispania Sacra* 30 (1977) 143-181; José SÁNCHEZ HERRERO, "La Iglesia de Sevilla en la Baja Edad Media", en Carlos ROS (dir.), *Historia de la Iglesia de Sevilla*. Sevilla, Castillejo, 1992, 107-117; José SÁNCHEZ HERRERO (coord.), *Historia de las diócesis españolas*. Vol. 10: Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta. Madrid, BAC, 2002.

⁵⁸ Cf. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Vol. II. Voz "Dominicos". También Matilde FERNÁNDEZ ROJAS, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados en Sevilla durante el siglo XIX: Benedictinos, dominicos, agustinos, carmelitas y basilios*. Sevilla, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2008, 69.

⁵⁹ Cf. HUERGA, *Los dominicos en Andalucía*, 245.

⁶⁰ No es intención de este estudio el profundizar en la historia de la Orden de Predicadores en Sevilla, ni en la de sus diversos conventos. Nos limitaremos a los primeros años del establecimiento de los dominicos en el que sería el primero de sus conventos, el de San Pablo. Para la Historia de los Dominicos en Sevilla resultan de interés varias publicaciones citadas ya en este artículo, destacamos: Álvaro HUERGA, *Los dominicos en Andalucía*; José María MIURA ANDRADES, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*; Matilde FERNÁNDEZ ROJAS, *Patrimonio*

confirmación del rey Alfonso X, quien les concede las casas que habitaban en la Parroquia de la Magdalena, cercanas a la “Puerta de Triana”, con las mismas condiciones que en ese momento gozaban.⁶¹ Según cita Ortiz de Zúñiga⁶² el documento, emitido por la cancillería real de Alfonso X estando el rey en Palencia, el 3 de mayo de 1255, fue una carta plomada, cuyo original dice él haber visto en el Archivo del convento de San Pablo y cuyo texto reprodujo íntegramente Alonso Morgado en su *Historia de Sevilla*.⁶³

Sabemos que, efectivamente, el documento alfonsí de 1255 se encontraba a principios del siglo XVII en el Archivo del convento de San Pablo de Sevilla porque, en el Fondo Capitular del Archivo de la Catedral de Sevilla, se conserva un “Memorial” de las Bullas, Breves y propios motus y de los privilegios de los Reyes, que ay en el depósito de este convento de San Pablo de

artístico de los conventos masculinos, 71-266; MIURA ANDRADES, “La provincia Bética de la orden de Predicadores en la Baja Edad Media”, 17-42.

⁶¹ El origen del establecimiento de los frailes dominicos en Sevilla tras acompañar a Fernando III en el asedio a la ciudad, su asentamiento en las casas que serían su convento de San Pablo, así como la referencia al documento de Alfonso X de 1255, es analizado en la obra manuscrita de fray Francisco RAMÍREZ DE SOLÓRZANO, *Historia del convento de San Pablo de Sevilla*. 1625, p. 4. Ejemplar existente en el Archivo Histórico de la Provincia Dominicana de Andalucía, con sede en el Convento de Santo Tomás de Sevilla. AHPDA, 9/12. Consultado en https://archivogeneral.carm.es/archivoGeneral/arg.detalle_documento?idDetalle=3791239&pi dSes=0 [marzo 2022].

⁶² Cf. Diego ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía*, Sevilla, Ed. Guadalquivir, 1988, tomo I, p. 213.

⁶³ Alonso de MORGADO, *Historia de Sevilla* [...]. Sevilla, Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León, 1587, fol.132. BCC: 42-7-34. Copió íntegramente el documento y es editado ya en el siglo XX en diferentes publicaciones: Antonio BALLESTEROS BERETTA, *El Itinerario de Alfonso el Sabio*. Vol. I: 1252-1259, Madrid, Castrillo, 113. Julio GONZÁLEZ, *Repartimiento de Sevilla*. Madrid, CSIC, 1951. Tomo II, p. 324. BCC: A.1890/2; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario andaluz*. Sevilla, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991, n° 148. En esta última publicación se especifica que en la copia que hizo Morgado se indicó el año 1253, sin duda un error pues el rey ese año estuvo en Sevilla, no yendo a Palencia hasta 1255. Pero, además, el documento está también datado por el año del reinado de Alfonso X, el tercero, y efectivamente, el 3 de mayo de 1255 era el tercer año de reinado de Alfonso X, al haber sido coronado el 1 de junio de 1252.

Sevilla”,⁶⁴ que, por la fecha de los últimos documentos registrados en el mismo, el tipo de papel y la filigrana que presenta, su elaboración debe datarse a principios del siglo XVII, aunque cuenta con anotaciones posteriores hasta mediados del siglo XVIII. Dicho Memorial presenta la relación de los documentos clasificados en dos grupos: los privilegios reales y los documentos pontificios, constando entre los privilegios reales una copia incompleta de la carta plomada de 1255.⁶⁵

Este documento citado, de 3 de mayo de 1255, es la primera concesión real con la que contaba el convento de San Pablo, no conservándose en la actualidad el documento original. El fraile dominico, de principios del siglo XVII, encargado del Archivo y, por tanto, de confeccionar el “Memorial” o inventario de documentos, añade algunas referencias sobre cómo se produjo el establecimiento del convento de San Pablo en Sevilla, sacadas de diferentes “historias”:

El rey don Fernando que fue el santo y tercero de este nombre, quando baxó de Castilla a la conquista de esta ciudad, traxo consigo a su confesor que era fraile de nuestra orden y a otros frailes nuestros con él, para que predicasen y confesasen y animasen a los soldados y que luego que la ciudad fue ganada les dio el dicho sitio y lugar en que edificasen convento.⁶⁶

En la relación de la documentación pontificia recogida en el citado Memorial, aparece en primer lugar el documento de Gregorio IX de 1227:

La Bula más antigua que ay en este depósito es una de las primeras que a nuestra sagrada religión se concedieron. Está escripta en pergamino con su sello de plomo pendiente de filos de seda a colores y es de Gregorio nono, sumo pontífice que canonizó a nuestro glorioso Padre sancto Domingo y al bienaventurado san Francisco, la qual dio en recomendación de nuestra sagrada religión para los

⁶⁴ ACS.FC. Secc.0 sign.7003.fol.1. El Memorial presenta una signatura antigua en la que se indica “leg.5 n°1”.

⁶⁵ Consta en la copia existente en el citado Memorial que el documento de Alfonso X de 1255 fue inserto y confirmado por el rey Felipe II, por su carta plomada de 6 de octubre de 1563, emitida en Madrid, conservando en el siglo XVII su sello de plomo pendiente.

⁶⁶ ACS.FC. Secc.0 sign.7003. fol.1v.

arzobispos y otros prelados que nos faboresciesen y recibiesen benignamente y dexasen confesar y predicar conforme la licencia que auia dado a la orden...⁶⁷

La descripción coincide exactamente con el documento ahora identificado en el Fondo de la Universidad de Beneficiados de Sevilla, salvo por los hilos de seda a colores y sello de plomo, pues este sello no se conserva y el documento presenta una cinta en apariencia de cáñamo, pero que posiblemente se elaboraría trenzando hilos de seda, detalle que actualmente es difícil de comprobar sin una restauración previa. Además, la letra del fraile dominico que redactó este Memorial, coincide con la letra de la nota que aparece al dorso del documento de 1227 en la que, como ya señalamos anteriormente, se indica: "Bula de Gregorio 9 en recomendación de la orden". Es decir, con total seguridad el citado documento perteneció al Convento de San Pablo de la Orden de Predicadores de Sevilla.

A continuación, en la misma relación de documentos pontificios que recoge el Memorial al que nos estamos refiriendo, se extracta otro documento:

Bulla en pergamino con su sello de plomo pendiente de seda de colores, de Inocencio cuarto, dada en Anagnia, octavo idus octobris el primer año de su pontificado, que fue el de mil y doscientos y quarenta y tres.

Según se señala en dicho documento, el papa Inocencio IV, en el 8 de octubre de 1243, mandó a los arzobispos y obispos que no permitieran traer el hábito dominico a nadie que no fuese de la citada orden. El documento original no ha sido localizado hasta la fecha, pero esta referencia nos indica que, en el convento de San Pablo de Sevilla, a principios del siglo

⁶⁷ ACS.FC. Secc.0 sign.7003. fol.14r. Se añade en el Memorial dos noticias más, por un lado, que el contenido de este documento de Gregorio IX, encomendando a la Orden de Predicadores, lo recogió fray Bernardo del Castillo en la primera parte de la Historia de la Orden, citando el documento de 1228 conservado en el convento dominico de San Pedro de Toledo, como ya hicimos mención. Y, por otro lado, el fraile sevillano destaca que el existente en el convento de San Pablo de Sevilla es más antiguo al ser de 1227.

XVII, existían dos documentos pontificios anteriores al restablecimiento del culto cristiano en Sevilla en 1248, uno del año 1227 y otro de 1243. Con bastante probabilidad, ambos documentos fueron traídos a Sevilla por los frailes dominicos que acompañaron a Fernando III en sus campañas de conquista.⁶⁸

6. OTROS DOCUMENTOS MEDIEVALES, RELATIVOS A LA ORDEN DE PREDICADORES Y PERTENECIENTES AL CONVENTO DE SAN PABLO DE SEVILLA, EN EL FONDO CAPITULAR

Comentábamos al comenzar este artículo que, en el Fondo Capítular, existen unas copias simples del siglo XVIII, de documentos emanados por la cancillería real en los siglos XIII y XIV,⁶⁹ dirigidos a la Orden de Predicadores en general y, al parecer, a los dominicos del convento de San Pablo en particular.⁷⁰ Estos documentos están registrados en el Memorial de documentos existentes en el convento de San Pablo de Sevilla, al que nos venimos refiriendo, en concreto en la relación correspondiente a los "*Privilegios de los Reyes*",⁷¹ sin que estén localizados los documentos originales a día de hoy, siendo sus contenidos los siguientes:

- 1290, diciembre, 8. Madrid. Privilegio del rey Sancho IV a los frailes predicadores y especialmente al convento de frailes predicadores de la ciudad de Sevilla,⁷² para que no

⁶⁸ HUERGA, *Los dominicos en Andalucía*, 46, señala cómo la presencia de dominicos en los campamentos cristianos y en el séquito de Fernando III está documentada.

⁶⁹ ACS.FC. Sec. IX. c. 12445 n° 1/1-4.

⁷⁰ Cf. José SÁNCHEZ HERRERO, "El Convento de San Pablo el Real de Sevilla", en *Fondos y Procedencias. Bibliotecas en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*. Sevilla, Editorial de la US, 2013, 126. La donación y privilegios regios otorgados al Convento de San Pablo le hizo merecedor del título de "Real" que incorporó a su nombre.

⁷¹ ACS.FC. Sec.0 sign.7003.fol.1-9.

⁷² Esta especificación, "al convento de frailes predicadores de la ciudad de Sevilla", la señala igualmente el fraile dominico que extracta los documentos en el Memorial a principios del siglo XVII, comprobando originales. Sin embargo, en las copias que de ese documento de 1290 se inserta en el privilegio de Enrique II de 1371, no se recoge este detalle.

paguen portazgo ni gastos de chancillería, para que puedan predicar, confesar y enterrar y para poder heredar, según privilegio pontificio, y señalar escusado, así como que no se permita entrar en sus iglesias y conventos. [Sign. antigua leg.5 n°2].⁷³

- 1371, septiembre, 20. Toro. Privilegio de Enrique II confirmando el anterior de Sancho IV de 8 de diciembre de 1290, aunque en este inserto no se especifica que el privilegio vaya dirigido especialmente al convento de frailes predicadores de Sevilla, confirmando también los privilegios de Fernando IV de 21 de septiembre de 1295, de Alfonso XI de 13 de junio de 1327 y también de Alfonso XI de 22 de diciembre de 1333, cuyos tenores inserta. [Sign. antigua leg.5 n°3].
- 1389 (sic.1379), agosto, 15. Burgos. Privilegio rodado de Juan I confirmando otros privilegios de Sancho IV de 12 de diciembre de 1288, de Fernando IV de 10 de mayo de 1301 y de Alfonso XI de 10 de julio de 1332, todos dirigidos a los frailes predicadores de “toda nuestra tierra” y con contenido idéntico al de Sancho IV, de 8 de diciembre de 1290, señalado anteriormente.⁷⁴ [Sign. antigua leg.5 n°5].
- 1379, agosto, 7 (sic.27). Burgos. Privilegio rodado de Juan I, confirmando los anteriores de Sancho IV, de 12 de diciembre de 1288, de Fernando IV de 10 de mayo de 1301, y de Alfonso XI de 10 de julio de 1332, todos dirigidos a los frailes predicadores de “toda nuestra tierra”. [Sign. antigua leg.5 n°4].

También en el Fondo Capitular conocemos la existencia, hasta la fecha, de otro documento, ya de la Edad Moderna, con una signatura antigua similar a las anteriores copias, en concreto “Leg.5 n°6”, tratándose de un testimonio notarial, sacado

⁷³ Todas las copias simples, con signatura actual ACS.FC. Sec. IX. c. 12445 n° 1/1-4, tienen indicada una signatura antigua, posiblemente dada en el convento de San Pablo o bien, ya en el Archivo Capitular para vincular y reunir todos los documentos que, en determinadas circunstancias, se presentaron provenientes del convento de San Pablo de Sevilla: “leg.5, n°2, n°3, n°4 y n°5”, como también se indica en el Memorial “leg.5, n°1”. Cf. *supra* nota 62.

⁷⁴ Según el Memorial, se trataría de un documento original conservado en el convento de San Pablo y su traslado autorizado ante Andrés Alfonso, notario público de León, en 10 de septiembre de 1379, que posiblemente sea el siguiente documento [sign. Leg.1 n°4].

por autoridad de juez, ante el escribano público de Sevilla, Francisco de Castellanos, el 30 de abril de 1526, quien certifica unas reales cédulas de Carlos V, de 1522 y 1525, confirmando la concesión de los Reyes Católicos al convento de San Pablo de dos docenas de atunes en las almadrabas de Cádiz, que después se redujeron a maravedíes.⁷⁵

Tras diferentes investigaciones, podemos afirmar que todos estos documentos medievales, cuyos originales se encontraban en el archivo del convento de San Pablo de Sevilla, y sus copias se conservan hoy en el Fondo Capitular, incluido el Memorial con la relación de documentos de su archivo, estuvieron vinculados a los requerimientos surgidos a raíz del largo pleito que sostuvo el Cabildo Capitular con el convento de San Pablo de Sevilla por el cobro de diezmos, entre los años 1656 y 1738, en el que, entre otras cosas, consta que se solicitaron a los dominicos documentos justificativos de los privilegios⁷⁶ que, a su entender, los eximía del pago de los mismos.

7. PROCESO DE SUPRESIÓN Y EXCLAUSTRACIÓN DEL CONVENTO DE SAN PABLO DE SEVILLA EN EL SIGLO XIX

El análisis de las copias de los documentos medievales vinculados a la Orden Dominica, existentes en el Fondo Capitular, no nos ha proporcionado ningún tipo de explicación que justifique la presencia del documento pontificio de Gregorio IX, de 1227, perteneciente al Archivo del Convento de San Pablo de Sevilla, en el Fondo Universidad de Beneficiados, custodiado en Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Por ello, consideramos que se debe buscar el motivo a lo largo del desarrollo

⁷⁵ ACS. FC. Sec. IX c. 10906 n°21. Este testimonio notarial está también recogido en el Memorial de los documentos existentes en el depósito del convento de San Pablo. ACS. FC. Sec.0 sign. 7003 p.8.

⁷⁶ ACS. FC. FHG. c.11971 n° 1. 1656-1738. Pleitos por cobros de diezmos. N° 1/1. 1701. "Sevilla. Don Miguel Marco y Espejo, contador receptor de la pesquisa del diezmo del azeite, con el convento de religiosos dominicos de San Pablo desta ciudad sobre que presente los privilegios que tubiere para no contribuir a Su Magestad diezmo de sus olibares. Oficio de la Scriuanía mayor de rentas".

de los procesos de supresión y exclaustación que sufrió el convento de San Pablo en el siglo XIX.

La llegada de las tropas napoleónicas a España y la aprobación de los decretos de diciembre de 1810 por el rey José Bonaparte, que ordenaban la reducción de conventos a la tercera parte, provocó que el convento de San Pablo de Sevilla fuera suprimido y sus frailes exclaustados.⁷⁷ Por otra parte, también el gobierno francés, en ese mismo año de 1810, mandó que la Parroquia de la Magdalena se trasladase al convento de San Pablo y su edificio fuese derribado para ensanchar y crear una plaza en el sitio que ocupaba.

Esta situación se mantuvo hasta 1815 cuando, tras acabar la Guerra de Independencia, volvieron a restablecerse los conventos y con ello, los frailes dominicos regresaron al convento de San Pablo, donde ya se había establecido el clero secular vinculado a la Parroquia de la Magdalena. Los conflictos entre el clero parroquial y los dominicos, tras su vuelta a su antigua casa, surgieron pronto,⁷⁸ lo que obligó a intervenir al cabildo eclesiástico, al encontrarse la sede vacante.

A través de las Actas Capitulares del cabildo de la catedral se puede analizar el proceso seguido en 1815 para evitar conflictos entre las partes, que incluso habían llegado a presentar un expediente ante el Provisor en un intento de solventar las diferencias. En estas circunstancias, se acuerda la reedificación de la Iglesia parroquial y se ordena el traslado de la parroquia de la Magdalena, que se hallaba en la Iglesia del convento de San Pablo, a una de las capillas situadas en la collación durante el tiempo que durasen las acordadas obras:

⁷⁷ Cf. Matilde FERNÁNDEZ ROJAS, *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamortizados*, 83, señala cómo con la invasión francesa los frailes dominicos de San Pablo fueron exclaustados, produciéndose el saqueo y la ocupación del monasterio, destinándose a cuartel.

⁷⁸ Cf. Salvador RODRÍGUEZ BECERRA – Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, “Organización eclesiástica de Andalucía en el s. XIX”, a partir de Pascual MADDOZ, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar* (1846-1850). Sevilla, Consejería de Presidencia de la Junta de Andalucía, 2008. Ver “Parroquia de la Magdalena”. Consultar en: https://www.academia.edu/47276358/Organización_eclesiástica_de_Andalucía_en_el_siglo_XIX_según_el_Diccionario_geográfico-co_de_Pascual_Madoz [marzo 2022].

“continúen practicando las más vivas diligencias para conseguir que la Comunidad de San Pablo y el Clero de aquella Iglesia estableciesen una concordia duradera”. Se adjunta a las actas un Dictamen que señala detalles de interés: “La feligresía de la Magdalena es de 864 vecinos y 6.000 personas de comunión, exige de justicia un templo espacioso, que no se conseguirá en ninguna de las dos capillas que proponen”⁷⁹ y se crea una Comisión para la reedificación de la Iglesia parroquial, manifestándose entonces un ambiente de cordialidad por ambas partes:

Presentaron un escrito que les había dirigido el Rvdo. Padre Prior del convento de San Pablo en respuesta al que le había enviado la Comisión, para restablecer la paz entre ambas partes, en el cual se pone a disposición del Cabildo para que éste corte las desavenencias existentes.

Trasladada la parroquia a la capilla de la Hermandad de la Antigua y Siete Dolores, los frailes dominicos permanecieron en el convento hasta que, años después, posterior a 1825,⁸⁰ fue ocupado por el Gobierno Político para instalar oficinas administrativas del Estado. En 1835, suprimidos los conventos por las leyes desamortizadoras, la Parroquia de la Magdalena pasó de nuevo a ocupar la Iglesia del antiguo convento de San Pablo de la orden dominica, dejando atrás la posible reedificación de su antiguo edificio.⁸¹

Este desarrollo histórico nos lleva a pensar, como mera hipótesis sin prueba documental⁸², que sería en torno al año

⁷⁹ ACS. FC. Sec. I. sign. 7361. Fol.12v.

⁸⁰ En AGAS. FA. Sec. III sign. 11946, consta un expte. de 1825, con los autos formados a instancias del Sr. Prior y Comunidad del Convento de San Pablo, sobre que se traslade a la Iglesia de dicho convento la imagen de Ntra. Sra. de la Antigua y Siete Dolores, debiéndose acreditar que se ha promovido la continuidad del culto.

⁸¹ Cf. Santiago MONTOTO, *Esquinas y conventos de Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991, 94. El antiguo edificio de la Parroquia de la Magdalena, cuya reedificación comenzó en 1817 y ya estaba muy adelantado en 1840, fue finalmente demolido en 1842.

⁸² Hasta la fecha, no se ha localizado ningún documento ni referencia en registro alguno que justifique el traslado del documento de 1227 al Archivo de la Universidad de Beneficiados.

1835, fecha de la supresión del convento de San Pablo, el momento en el que, posiblemente, el encargado del Archivo dominico hiciera entrega del documento original más antiguo del mismo, de 1227, y que otorgaba protección pontificia a la Orden, a alguno de los miembros del clero parroquial de la Magdalena, y éste, perteneciendo a la Universidad de Curas Párrocos Beneficiados de Sevilla, lo depositara en su Archivo. Con los años, el Fondo documental de la Universidad de Beneficiados pasó a ser custodiado en el AGAS, donde actualmente se encuentra.

No debemos olvidar que, de no haberse sacado el documento de su archivo en esa fecha citada o anteriormente, habría ido a parar a los depósitos creados en la parte trasera del convento de San Pablo para ubicar la antigua Delegación de Hacienda de Sevilla, donde se reunieron los fondos documentales de los conventos suprimidos de Sevilla tras la Desamortización, pereciendo prácticamente todo en un incendio en el año 1906.

8. CONCLUSIONES

El análisis del contexto de producción de este documento, su relación con otros escritos del mismo contenido y su historia archivística, objeto de este artículo, permiten entender el papel destacado de esta *Littera* curial de 1227, más allá de su singular antigüedad o de su breve contenido.

No se trata de un documento aislado, pues sabemos que con el mismo tenor la cancillería pontificia de Gregorio IX emitió otros documentos en fechas próximas, años 1227 y 1228, como también habían hecho sus predecesores en el papado Inocencio III y Honorio III. En estos documentos Gregorio IX se dirige a las curias eclesiásticas, no muy propicias a la expansión de las órdenes mendicantes, y les manda que favorezcan y apoyen el desarrollo de la misión evangelizadora y la expansión de la Orden de Predicadores que, como orden mendicante surgida en el primer cuarto del siglo XIII, luchaba contra las herejías que amenazaban la doctrina de la Iglesia de Roma y, a su vez, mostraban ejemplaridad en su apuesta por regresar al mensaje de pobreza evangélica frente a otras órdenes religiosas anteriores, de gran

poder económico e institucional, como se había defendido en el IV Concilio de Letrán celebrado en 1215.

La monarquía castellana fue especialmente sensible a estas recomendaciones pontificias y apoyó decididamente la implantación de la nueva orden mendicante en su reino. En este sentido es muy singular el documento citado de Fernando III de 1222, recomendando la buena aceptación de la Orden de Predicadores en todos los lugares del reino donde se presentaran, contenido éste muy similar al de los documentos emitidos por la cancillería pontificia. Dominicos y franciscanos contribuyeron, a su vez, a la labor de expansión y evangelización por los territorios musulmanes conforme avanzaba la reconquista, ayudando a articular la nueva sociedad urbana en la baja Andalucía.

Se demuestra que el documento de 1227 de Gregorio IX, ahora identificado en estos Archivos de la Iglesia, cumplió perfectamente su finalidad y permitió el establecimiento de conventos de la Orden de Santo Domingo en Castilla, y en concreto en el convento de San Pablo de Sevilla.

**RECENSIONES /
BOOK REVIEWS**

Juan José AYÁN CALVO – Manuel ARÓZTEGI ESNAOLA – Patricio DE NAVASCUÉS BENLLOCH – Andrés SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), Ireneo de LYON, *Contra las herejías I. Introducción, edición crítica, traducción y notas* (Fuentes Patrísticas 37), Madrid, Ciudad Nueva, 2022, 942 pp. 52 €. ISBN: 978-84-9715-528-1.

Esta nueva traducción del libro I del *Adversus haereses* era muy esperada. A pesar de los numerosos y cualificados estudios de A. Orbe sobre Ireneo de Lyon y el gnosticismo, hasta la fecha presente aún no se había realizado su edición crítica española. Sus antecedentes más inmediatos son las ediciones de A. Orbe (*Teología de san Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, 3 vols., Madrid – Toledo, 1985-1988) y de E. Romero Pose (*Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*, Madrid, 2001). Precisamente estos dos autores son recordados con estima y afecto al final de la introducción (p. 94). Así pues, recogiendo el testigo de ambos, esta publicación llena un vacío importante dentro de los estudios patrísticos en castellano y supone una contribución valiosa a la amplia bibliografía internacional ya existente sobre Ireneo de Lyon.

Tras una lectura detenida, el presente estudio no defrauda en ningún momento, respondiendo a las expectativas creadas. De este modo, sus editores —a quienes conozco personalmente— vienen a constatar una vez más su capacidad investigadora, ya demostrada con suficiencia en estudios anteriores.

La introducción es muy exhaustiva y documentada (pp. 11-94). Está compuesta por tres grandes apartados donde se estudia la vida de Ireneo de Lyon (pp. 11-45), el *Adversus haereses* y su tradición manuscrita (pp. 45-78), así como la unidad y la estructura de su libro I (pp. 78-91). Se concluye con una breve explicación de la edición crítica realizada (pp. 92-94). Sus contenidos son presentados de una manera amena y rigurosa. Destaca el continuo diálogo con los textos patrísticos y con las distintas hipótesis de estudio sobre cuestiones específicas, donde no se rehúye a ofrecer las propias conclusiones. Todo ello ofrece al lector una aproximación muy completa a la biografía de Ireneo de Lyon y a su obra *Adversus haereses*, así como un *status quaestionis* muy reciente sobre todos los temas analizados. Sin embargo, se echa de menos un apartado donde se

expusiese de manera sistemática su teología en respuesta al gnosticismo, para completar doctrinalmente los distintos estudios que se realizan a nivel biográfico, histórico y literario.

La bibliografía que sigue a la introducción es abundante y actualizada (pp. 95-128). De hecho, a través de una nota, se especifica que, tras la finalización del presente volumen, se ha conocido la reciente publicación editada por A. Bastit (*Irénée entre Asie et Occident*, Paris, 2021) que será tenida en cuenta en las publicaciones venideras (p. 95, n. 391).

A continuación, se desarrolla la edición crítica del texto, la traducción española y las notas (pp. 129-894). El trabajo de crítica textual es muy riguroso y detallado. El gran valor de la presente edición reside en haber utilizado los nueve manuscritos supérstites que conforman toda su tradición manuscrita latina, así como las opciones textuales de las tres ediciones de Erasmo de Rotterdam (1526, 1528 y 1534), de la segunda edición de F. Feuardent (1596) y de las ediciones de J. E. Grabe (1702), A. Stieren (1853), R. Massuet (1857) y *Sources chrétiennes* (1952-1982). De hecho, esta última no usa tal cantidad de manuscritos y ediciones. En el aparato crítico se señalan las lecturas de los manuscritos y ediciones que presentan un texto distinto al editado y, en algunos casos, por su interés, se especifican los testigos que confirman la lectura editada, sobre todo, si no han sido considerados en ediciones previas. Además, la presente edición crítica posee tres aciertos importantes. El primero consiste en especificar la paginación de la edición de W. W. Harvey (1857) en el margen derecho del texto latino, facilitando el uso del léxico de B. Reynders (1954) y del texto de *Sources chrétiennes* (1952-1982) al ofrecerla también en el mismo margen. Su segundo acierto reside en indicar el inicio del folio de cada manuscrito para facilitar su consulta. Por último, resulta muy apropiada la utilización de la tradición indirecta griega, incluyendo, en paralelo al texto latino, aquellos otros testimonios griegos que se conservan, sobre todo, a través de Epifanio de Salamina (*Panarion*), la *Refutatio* y Eusebio de Cesarea (*Historia ecclesiastica*). En ningún momento se pretende hacer una edición personal de estos testimonios griegos, ya que se recurre al texto y a la lectura de los manuscritos de otras ediciones críticas ya existentes. Solo se editan los textos griegos que se revelan como fuente de la traducción latina,

mientras que aquellos otros que denotan una simple familiaridad con el texto latino son incluidos en nota. Es innegable que estos textos griegos ayudan a comprender ciertos pasajes latinos oscuros, así como a extraer toda su riqueza literaria y teológica. Su comparación, por ejemplo, permite constatar que el verbo *emittere* es la traducción latina del verbo griego *προβαλέσθαι* (emitir) que fue muy empleado por el gnosticismo valentiniano, teniendo una distinta acogida en la tradición patristica griega y latina debido a su connotación de emisión material (p.172, n. 20).

La traducción es correcta y cuidada. Esto se constata en la traducción del término *confinctio*. Tras especificarse que este término latino es usado solamente en una ocasión (*hápax legómenon*), se opta traducirlo por “invención”, frente a otras traducciones que, eliminando su connotación negativa, lo traducen por “composición” (p. 887, n. 7).

Sus notas son abundantes y eruditas. Sin embargo, al ser tan numerosas y con una letra tan minúscula resulta algo difícil su lectura. A través de sus comentarios, entre otros asuntos, se estudian cuestiones discutidas, se analizan problemas textuales o se explican términos y conceptos. Todo ello, con referencias continuas a autores contemporáneos, al propio Ireneo y a otros autores eclesiásticos.

La obra se cierra con dos anexos (pp. 896-897) y una serie de índices (pp. 899-939) de gran utilidad. Sin embargo, además de los índices publicados, también habría sido de inestimable ayuda un índice de vocabulario griego y latino.

Así pues, se trata de una edición crítica ejemplar, de necesaria consulta y de referencia obligada para cualquier estudio sobre Ireneo de Lyon o el gnosticismo. Sin duda alguna, ha sido el mejor homenaje que se podido tributar a Ireneo de Lyon, tras ser recientemente declarado *Doctor de la Iglesia* (con el título de *Doctor unitatis*) por el papa Francisco. No queda más que felicitar a sus editores por el trabajo realizado, animándolos a concluir su estudio con la publicación de los cuatro libros restantes.

Antonio Bueno Ávila

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Sevilla, España

antoniobueno@sanisidoro.net

 ORCID 0000-0003-0329-6997

Luis GRANADOS – Ignacio de RIBERA (eds.), *¿Qué bien común? La comunidad en acción*, Madrid, Didaskalos, 2022, 191 pp. ISBN: 978-84-17185-79-4.

La cuestión del “bien común” se ha reducido muy a menudo, por desgracia, a la pura utilidad y se conoce como el mero “bien público”. Compartimos cosas que no podemos hacer solos o que son más cómodas cuando las hacemos juntos: carreteras, pantanos, universidades, internet. Sin duda que esto es un avance. Pero no basta para cohesionar a una sociedad. Compartir recursos económicos, instrumentales o técnicos no es suficiente. El intento de construir una comunidad de naciones basada solo en el hecho de compartir ciertos recursos se ha demostrado un fracaso. El “bien común” no es simplemente el “bien público”. Es algo mucho más elevado que los autores de este libro se ofrecen a explicarnos en sus diversos aspectos. El “bien común” es el bien de la comunión, es esa comunidad en acción que “no es solo un bien compartido por varios, sino un bien compartido *por entero* por varias personas y de esta manera enriquecido. El bien común se aplica de modo especial a bienes humanos como la verdad o la belleza, que por su naturaleza pueden ser poseídos por muchos sin disminuir o, mejor dicho, aumentan al compartirse” (p. 14).

Tras una enjundiosa introducción (pp. 9-19), el libro comienza con un capítulo del P. Ignacio de Ribera, titulado “Acción y bien común” (pp. 21-48). Se parte de una visión cristiana del hombre, caracterizada por una concepción de la persona abierta a la comunión y no signada por el individualismo moderno. Con esto en mente, se puede construir una fenomenología de la acción humana, no como el mero actuar juntos, sino como una genuina acción común, “en unión afectiva y con un bien común irreducible, propio y compartido” (p. 46). Si el amor es lo que caracteriza más propiamente a la persona (la apertura a la comunión), entonces ahí se encuentra también la medida del verdadero bien común.

El profesor Carlos Granados escribe el segundo capítulo (“Educar en familia: matriz del bien común por generaciones”: pp. 49-63). Frente a la idea de la “familia burguesa” secular, que es la de una familia “utilitaria” y “sentimental”, caracterizada

por una distribución de roles y actividades domésticas y laborales y por un control de la procreación, está la “familia cristiana”. El autor parte del Antiguo Testamento para ver cómo Cristo ha asumido la herencia judía, renovándola y ofreciendo una visión nueva de la familia, basada en el matrimonio indisoluble y en la apertura a la vida. La familia se convierte así en fundamento del bien común de la sociedad.

El capítulo tercero (“Responsables de la alianza, servidores del bien común”: pp. 65-80) se refiere sobre todo al Nuevo Testamento y al modo en que la idea de “alianza” se ha convertido en una clave de comprensión de lo que significa el “bien común”. Lo escribe el P. Luis Sánchez y en él nos explica cómo la idea bíblica de alianza implica bienes, responsables de ella y también una esperanza propia que hacen comprensible lo que es de verdad el bien común de una sociedad.

Luis Granados, en el capítulo cuarto (“La amistad, comunicación en el bien, y bien común”: pp. 81-117) nos brinda una interesante reflexión sobre la amistad como fundamento del bien común, como don en el que se basa. Ahonda en la comprensión cristiana de la caridad como una cierta amistad con Dios, para reconocer ahí también el cimiento último del bien común.

En el capítulo quinto el P. Juan de Dios Larrú aborda el tema “Virtudes, felicidad (*telos*) y bien común” (pp. 119-135). Frente a la evaporación del concepto de “bien” en la tardomodernidad, el autor propone partir antes de nada de una reflexión sobre este concepto: ¿qué es el bien? A partir de ahí se adentra en el camino de las virtudes, que superan la visión de un concepto “privatizado” del bien y promueven esa “comunicatividad” del bien como fundamento único posible del bien común.

José Granados indaga, de modo muy clarificador, sobre “El bien común de la Ciudad de Dios” (pp. 137-159). Se trata de explicar el concepto de bien común a través de un bien radical: el lenguaje. La lengua que hablamos es un bien común esencial. De ahí se pasa a la experiencia más profunda de ser en un cuerpo. El cuerpo es en realidad el ambiente originario del bien común. A partir de esta constatación nos abrimos al amor, a la comunidad de mirada y de obra. Con una reflexión sobre lo

que es la Iglesia, sobre cómo entenderla a partir de la idea de bien común, termina el capítulo.

Por último, Juan Antonio Granados escribe un capítulo titulado: "Educar: introducir en el bien común" (pp. 161-185). Se expone aquí la cuestión educativa implicada también en esta idea. ¿Qué escuela surge a su sombra? La escuela de la comunión y el criterio aunado del claustro, la de la creación y la cultura como fuentes del bien común, la de la generación de virtudes y de liderazgo.

En definitiva, nos hallamos ante un estudio de una indudable actualidad. El tema del "bien común" sufre un culpable olvido en la coyuntura actual. Se habla mucho de solidaridad, pero comprendida solo en términos utilitaristas, y olvidando su raigambre en la idea de "bien" y en la llamada a la "comunión". Este libro pretende recuperar un concepto profundamente cristiano que responde a una necesidad de nuestra sociedad. Se trata de fundar la idea misma de sociedad. El objetivo es, asimismo, comprender cómo y sobre qué puede levantarse la familia humana. El bien común pone en juego una comprensión del hombre (abierto a la comunión) y una comprensión de la sociedad.

Agradecemos a la editorial *Didaskalos* que haya abierto este debate tan importante con ideas de hondo calado y muy oportunas sobre el tema. Y agradecemos igualmente a los autores de esta monografía el haber desarrollado sus planteamientos de manera clara, incisiva y atrayente, rasgos estos que facilitan la lectura del contenido de este sugestivo volumen y lo hacen altamente recomendable.

Fernando Chica Arellano

Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA

Roma, Italia

arellano@libero.it

 ORCID 0000-0001-8413-589

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Indicaciones generales

La revista *Isidorianum* es una publicación semestral (julio y diciembre) de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Acepta estudios de temática teológica, filosófica e histórica, también humanística, siempre que guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Los trabajos (artículos, notas, reseñas o boletines bibliográficos) deberán ser inéditos, no habiendo sido publicados en castellano o en otra lengua, ni en parte ni al completo; ni tampoco podrán estar pendientes de publicación parcial o total en otro medio. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razón de su interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original.

Los autores cederán a título gratuito los derechos a *Isidorianum*. Deberán citar la revista en cualquier reproducción parcial o total de su trabajo. El autor podrá difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original.

Publicación de artículos y notas

Recepción de manuscritos

Los artículos se enviarán al correo-e isidorianum@sanisidoro.net en formato Word o RTF, adjuntando tres archivos:

- Un archivo titulado “artículo completo + apellidos del autor”, que incluirá título, nombre y apellidos del autor, institución a la que pertenece, dirección del correo electrónico, resumen en castellano e

inglés (abstract), palabras claves en castellano e inglés (keywords) y cuerpo del trabajo. Es conveniente que el texto sea enviado siguiendo la siguiente plantilla.

- Otro archivo titulado “artículo revisión”, que solo contendrá el título, los resúmenes, las palabras claves y el cuerpo del trabajo. Se suprimirán notas autobiográficas o agradecimientos que puedan revelar la autoría del manuscrito a los evaluadores. El autor se hace responsable de que este archivo informático no contenga ninguna información personal.
- Se adjuntará un tercer archivo titulado “compromiso + apellidos del autor” que contendrá una carta escaneada en la que el autor se responsabiliza de la autoría y se compromete con las condiciones legales de nuestra publicación. Se adjunta un modelo para facilitar la elaboración de dicho compromiso con la revista.

El equipo editorial acusará recibo de la llegada de los originales y comunicará al autor si su estudio es admitido o no para la revisión en un plazo máximo de tres meses.

Presentación de manuscritos

La revista acoge estudios en castellano, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.¹ Los artículos no deberán exceder las 15.000 palabras; las notas, de 7.500 palabras.

Todo artículo deberá contener el título (lengua original e inglés); el nombre y el apellido de su/s autor/es, la institución a la que pertenece (Universidad, centro de investigación, etc.), dirección postal y de correo electrónico; el resumen —en torno a 100 palabras— en castellano y en inglés; las palabras claves en castellano y en inglés (tres como mínimo); y el cuerpo del texto, en la lengua original. En el caso de que se incluyan agradecimientos

¹ Es importante que en el documento Word el idioma del texto coincida (si es castellano, que el idioma sea castellano; si una cita se cambia al inglés, que se cambie también en el idioma del procesador de texto) para que la partición de palabras sea correcta.

o reconocimientos se citará con un asterisco a modo de nota del pie en la primera página del cuerpo de texto.

En cuanto al tipo y tamaño de letra, interlineado y demás cuestiones de la maquetación del artículo, se adjunta una plantilla explicativa.

En cuanto a la citación de otros autores u obras, los textos deberán ser citados en la lengua original en la que fue publicado, pudiéndose añadir una traducción a continuación entre paréntesis, si el autor lo cree oportuno. Si el texto es superior a tres líneas, se situará en un párrafo aparte, tal y como aparece en la plantilla.

En caso de que los manuscritos contengan textos en hebreo, siríaco o griego, estos deberán ser escrito con el mismo tipo de letra utilizando fuentes Unicode. Para activar los teclados correspondientes y las instrucciones sobre su uso pueden consultarle los manuales disponibles en internet. Por ejemplo, <http://www.clasicasusal.es/portal_recursos/index.php/escribir-griego-latino-etc/500-teclear-griego-en-windows>. Para el hebreo, <http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/Escribir_HEBREO.pdf>.

Proceso de evaluación

Cuando la revista reciba un nuevo artículo, el editor hará una primera valoración del manuscrito acerca de su pertinencia, calidad y si cumple las normas de publicación de nuestra revista. A continuación, enviará el manuscrito a dos expertos en la materia, que realizarán una evaluación anónima, siguiendo el método del doble ciego. La revista se compromete a responder en el plazo de tres meses. A partir de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su publicación. Se enviará al autor los comentarios de los evaluadores anónimos, en caso de que existan, para la mejora o corrección del manuscrito. Tras su revisión, el autor recibirá las galeras del artículo, con el fin de que corrija errores tipográficos. En este paso del proceso, el autor ya no podrá hacer modificaciones sustanciales del texto. El au-

tor recibirá un ejemplar gratuito del volumen y el artículo en pdf.

Recensiones

La revista *Isidorianum* también publica recensiones de obras teológicas, filosóficas, históricas y humanísticas, que consistirán en una presentación global y una evaluación crítica del trabajo reseñado. La mayor parte de recensiones proceden de los libros recibidos a tal fin, pero también se acogerán recensiones externas. Su extensión no deberá ser superior a 3.000 palabras. En el encabezamiento aparecerá la cita completa del libro. Ejemplo:

José Luis Sicre, *Jueces* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

A continuación, en el cuerpo de la recensión, se incluirá una descripción del contenido y una valoración crítica de los diversos aspectos de la obra. Finalmente, el autor de la recensión incluirá su nombre y apellidos y, opcionalmente, su email.

Anexo: Cuestiones editoriales

Cursivas, comillas, paréntesis

Para resaltar una palabra o expresión, no se usarán las comillas, sino la letra *cursiva*. Cuando un signo de puntuación acompañe a la cursiva, también aparecerá en cursiva. Ejemplo: (*Cristo*) [incorrecto] / (*Cristo*) [correcto]. No se empleará la cursiva para las citas de textos de otros autores, que deberán ir en letra redonda.

Se emplearán las comillas para las citas literales. Se usará en primer lugar las comillas altas o inglesas ("""). Si se incluye una cita dentro de otra cita, este será el orden de comillas: "«'»". Ejemplo: "¿Por qué quebrantáis vosotros el mandato de Dios en nombre de vuestra tradición? Pues Dios dijo: "Honra al padre y a la madre" [...] Pero vosotros decís: "Si uno dice al padre o a la madre: 'Los bienes con que podría ayudarte son ofrenda sagrada', ya no tiene que honrar a su padre o a su madre" (Mt 15,4-6).

Si en una cita se omite una parte del texto, se indicará con tres puntos entre corchetes: [...]. Ejemplo: «Aquel día comenzó una gran persecución en Jerusalén [...] A Esteban le recomendaron algunos varones piadosos e hicieron sobre él gran luto» (Hch 8,1-2). También se usarán los corchetes dentro de unos paréntesis. Ejemplo: “Según I. Iglesias, «la conversión, como la fe, llega siempre como una invitación»” (*La alegría de la conversión* [1997] 19). Para incluir una aparte en el texto, se usará el guion largo (—), que posee una función similar a los paréntesis. Ejemplo: “Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados —entonces dice al paralítico—: «Ponte en pie, coge tu camilla y vete a tu casa»” (Mt 9,6).

Referencias y citas bibliográficas

El autor deberá citar siempre del mismo modo. Como norma habitual, no se incluirá la bibliografía al final del artículo: se citará en el pie de página de manera extensa el artículo la primera vez que se mencione, y de manera reducida, sucesivamente. Si en una nota se incluyen varias citas, estas se separarán por punto y coma. Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se antepone “cf.”.

— **Libros completos.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra —y el subtítulo, si lo tiene— en cursiva. Si lo tiene, seguidamente se aduce el número del volumen en números romanos precedidos de la abreviatura “vol.º”. Si la obra pertenece a una colección, se añade el nombre de la colección y el número del volumen en números arábigos. Antes del paréntesis no hay que poner comas. Finalmente, se menciona la ciudad de la edición (en la lengua original de la edición), la editorial y el año de la edición, separados por comas. Si se especifica el número de páginas citado, este viene al final. Aducimos algunos ejemplos:

- o Jean-Nôel ALETTI, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45.
- o José Luis SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos,² 2002, 1-12.
- o Hillel NEWMAN, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006.

Referencia breve a un libro. La segunda vez que se cita un libro, se mencionarán los apellidos en versalitas, algunas palabras del título abreviado en cursiva, y la página que se cita.

- o ALETTI, *Éphésiens*, 45.
- o SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática*, 1-12.
- o NEWMAN, *Proximity to Power*.

— **Artículos de revista.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra entre comillas voladas. Seguidamente se aduce el nombre de la revista en cursiva sin abreviar y el número. Se concluye con el año de la revista entre paréntesis y las páginas en cuestión. Aducimos algunos ejemplos:

- o Ninfa WATT, “Compartir sueños: qué pinta hoy el cine”, *Misión Joven* 42 (2002) 1-6.
- o Birgit van DER LANS – Jan N. BREMMER, “Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?”, *Eirene* 53 (2017) 301-333.
- o Peter J. ACHTEMEIER, “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity”, *Journal of Biblical literature* 109 (1990) 3.

Referencia breve a un artículo. Ejemplos:

- o WATT, "Compartir sueños", 1-6.
- o van der LANS – BREMMER, "Tacitus and the Persecution", 301-333.
- o ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat", 3.

— **Cita de una obra editada.** En el caso en que la obra sea una miscelánea en la que uno o varios autores editar los artículos de varios autores, se procederá como en las citas de libros, y se añadirá tras la referencia a los autores entre paréntesis (ed. / eds.; coord. / coords., etc.), según los editores hayan puesto en la portada del libro. Ejemplo:

- o Eduardo Ferrer ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28) Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o FERRER ALBELDA – PEREIRA DELGADO, *Los negocios de Plutón*, 163-186.

— **Cita de un artículo que forma parte de una obra editada, o diccionario.** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título del artículo entre comillas voladas. Luego se incluye la preposición "en" (o bien, la preposición correlativa en las diferentes lenguas) y se cita la obra editada, según hemos referido arriba. Se termina con la cita de las páginas. Aducimos algunos ejemplos:

- o Francisco Juan MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común, donantes y evergestas. La economía de la iglesia primitiva", en Eduardo FERRER ALBELDA – Álvaro PEREIRA DELGADO (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Anti-*

güedad (Spal Monografías 28), Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

- o Jason MASTON, "Enlivened Slaves: Paul's Christological Anthropology", in Jason MASTON – Benjamin E. REYNOLDS (eds.), *Anthropology and New Testament Theology* (Library of New Testament Studies 529), London – New York, NY, 2018, 141-159.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o MARTÍNEZ ROJAS, "Bienes en común", 163-186.
- o MASTON, "Enlivened Slaves", 141-159.

— **Cita de recurso informático.** Se citarán en modo análogo a las maneras anteriores (si son libros o artículos, etc.) y al final se incluirá el <acceso o link> entre flechas y la fecha de consulta entre corchetes.

- o Arnold GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 5-10. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>>. [Consulta: 28 feb. 2013].

Abreviaturas

No se utilizarán abreviaturas para las revistas, diccionarios y otras obras que suelen citarse de este modo, sino que todas ellas se citarán con el nombre completo.

Para las abreviaturas de la Biblia, se seguirá el sistema de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española (2012). Para los Santos Padres, obras rabínicas, obras clásicas, etc. se intentará no usar abreviaturas. Si son muchas las referencias, la primera se puede incluir sin abreviar y, tras mencionar la abreviatura, seguir citando ya en abreviación. En cualquier caso, las siglas irán en redondo y sin punto. Ejemplo: Mt 5,1.

Imágenes

En el caso en que el manuscrito incluya imágenes, estas deberán ser también adjuntadas en archivo jpg, y poseer buena calidad, puesto que serán publicadas en escala de grises. El autor deberá citar la procedencia de la imagen y su publicación o ubicación exacta y poseer el permiso de los derechos para publicarla.

Derechos de autor

Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Isidorianum*** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de ***Isidorianum*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista ***Isidorianum*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cual-

quier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.



