

Libro Anual del ISEE

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos
Arquidiócesis de México



2009

No. 11 Diciembre 2009

Libro Anual del ISEE 2009

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos
Arquidiócesis de México

Presidente

Emmo. Sr. Card. Norberto Rivera Carrera,
Arzobispo Primado de México

Autoridades Académicas

Director General

Dr. Federico Altbach Núñez

Director de la Facultad de Teología

José Alberto Hernández Ibáñez

Director de la Escuela de Filosofía

Lic. Rafael Ángel Soto Mellado

Director de la Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. José Luis Herrera Martínez

Secretario General

Lic. Juan José Silva Ordaz

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinadora del Departamento de Lenguas

Gabriela H. Salcedo Monroy

Coordinador Académico

José Alberto Medina Reyes

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS

LIBRO ANUAL DEL ISEE

Segunda Época

Edición 2009

No. 11, diciembre de 2009

© Editorial del Seminario Conciliar de México A.R.

© Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos A.C.

Rafael Ángel Soto Mellado (compilador)

Victoria 133; Col. Tlalpan-Centro; Del. Tlalpan;

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.

Tel. y fax (55)56556873.

Correo electrónico: federicoaltbach@hotmail.com

Página web: <http://www.isee.edu.mx>

ISBN 978-607-8030-01-9

D.R. Derechos reservados conforme a la ley.

Se permite reproducir artículos de esta publicación indicando su autoría y procedencia.

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Rafael Soto
(compilador)

HISTORIA DE LAS IDEAS

ÉTICA Y JUSTICIA EN LA OBRA DE FRAY TOMÁS DE MERCADO Sofía Reding Blase	7
RAÍCES EUROPEAS DEL PENSAMIENTO LIBERAL Francisco María Aguilera González	17
CONFORMACIÓN CULTURAL DE LA RELIGIOSIDAD EN LOS MEDIOS RURAL Y URBANO Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.	51
EL DON DE LA LIBERTAD Antonio López	67
AU SUJET DE LA VÉRITÉ Jean-Jacques Bailly	81

HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE MÉXICO

EL PUEBLO-HOSPITAL DE SANTA FE DE MÉXICO: UNA FORMA DE VIVIR DEL REINO DE LOS CIELOS María de Jesús Díaz Nava & Jesús Martín Riaño Delgado	103
INVENTARIO DE MÚSICA DE LA CATEDRAL DE MÉXICO, COMPUESTO POR ÓRDENES DEL CHANTRE LEONARDO TERRALLA, SIENDO MARTÍN DE RIBERA MAESTRO DE CAPILLA, CON TÍTULOS DE IGNACIO JERUSALÉN, MATEO DE LA ROCAY OTROS AUTORES. COMPUESTO EN 1781 Jesús Martín Riaño Delgado	137

**DOSSIER FILOSÓFICO:
LIBERTAD RELIGIOSA, DERECHO HUMANO FUNDAMENTAL**

FUNDAMENTOS ECLESIOLOGICOS DEL PLURALISMO RELIGIOSO Federico Altbach Núñez	179
LA LIBERTAD DE CREENCIAS Y EL DESARROLLO DEL BIEN COMÚN EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS Fernando Pliego Carrasco	197
REPENSAR LA LIBERTAD RELIGIOSA. FUNDAMENTACION DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA Gerardo Cruz González	219

**DOSSIER TEOLÓGICO:
TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA**

ZUR THEOLOGIE DER HOFFNUNG FUNDAMENTALTHEOLOGISCHE REFLEXIONEN Ottmar John	233
PURIFICATIO, ANTICIPATIO, CONSOLATIO. TRES CONCEPTOS CLAVES DE LA ENCÍCLICA <i>SPE SALVI</i> Manuel González Cruz	275
EL GRITO COMO EXPRESIÓN DE ESPERANZA RADICAL Martha Zechmeister	293

Editor Académico

Rafael Ángel Soto Mellado

Comité Editorial

Federico Altbach Núñez, José Alberto Hernández Ibáñez,
Julián Arturo López Amozurrutia, Sofía Reding Blase
y Rafael Ángel Soto Mellado

Comité Académico Internacional

Dr. Isaías Álvarez (ESCA "Santo Tomás"-IPN),
Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM),
Dr. Gustavo Couttolenc Cortés (Academia Mexicana de la Lengua),
Dr. Carlos Díaz Hernández (Universidad Complutense, Madrid, España),
Dr. Xosé Manuel Domínguez Prieto (UNED, Madrid),
Dra. Dora Elvira García González (ITESM-CCM),
Dra. Marta Eugenia García Ugarte (IIH-UNAM),
Dr. Tanius Karam Cárdenas (UACM),
Dr. José Antonio Pardo Oláguéz (UIA)
Dr. Fernando Pliego (IIS-UNAM),
Dr. Adalberto Santana (CIALC-UNAM),
Dr. Leonel Toledo Marín (UACM),
Dr. Jorge E. Traslosheros (IIH-UNAM),
Dr. Alfredo Vargas Alonso (UPM, México),
Dra. Zenia Yébenes Escardó (UAM-A).

Todos los artículos son sometidos a la consideración de árbitros calificados.

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en el *Libro Anual del ISEE 2009* reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores y no necesariamente los del Instituto. Se autoriza la reproducción del material publicado en este libro, siempre que se indique su autoría y procedencia.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in *Libro Anual del ISEE 2009* reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the Institute. Permission to reproduce the material published here is granted provided due credit is given to this book.

El *Libro Anual del ISEE* es una publicación que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en humanidades, ciencias sociales, filosofía o teología, tanto nacionales como extranjeros. Las colaboraciones deben atender los siguientes aspectos:

1. El autor no someterá simultáneamente su colaboración a la consideración de otras publicaciones.
2. Los trabajos de investigación teórica o empírica deben abordar temas originales o ser una aportación relevante al estado de la cuestión.
3. El envío de originales se hará por vía electrónica al correo electrónico: iseeacademica@prodigy.net.mx en Word, anexando la ficha curricular del autor y un abstract, en español e inglés, de unas 150 palabras.
4. Las notas deberán insertarse a pie de página, en un solo formato para las citas y referencias bibliográficas. De preferencia se solicita seguir las *Normas tipográficas y orientaciones metodológicas del ISEE* (López, J. A. y Hernández, J. A., Semaro, México 2003) que podrán consultar en la página web: www.isee.edu.mx
5. Todos los trabajos serán dictaminados y evaluados por el Consejo Editorial o quienes ellos designen, recibiendo los autores el resultado del arbitraje en un plazo no superior a los treinta días desde la entrega.
5. En el caso de ser aceptado, el autor deberá enviar la versión definitiva, atendiendo las indicaciones del dictamen.
6. Toda corrección de los originales que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Ética y justicia en la obra de Fray Tomás de Mercado

*Sofía Reding Blase**

Poco antes de que el Almirante Don Cristóbal Colón partiera del Puerto de Palos con rumbo al poniente, un grupo de comerciantes y banqueros aconsejó a los reyes Fernando e Isabel que, además de financiar la empresa propuesta por el genovés, se preparara un proyecto de legislación que normaría, en el caso de que la empresa colombina tuviera éxito, todos los flujos comerciales que resultaran de su hazaña. Este proyecto, ideado entre otros por el banquero Francisco Pinelo, un prestamista de la Corona, sería conocido un poco más tarde como la Casa de Contratación, establecida por decreto de los Reyes Católicos en 1503.

Llama la atención el hecho singular de que, no habiendo aún zarpado las dos carabelas y la nao que tropezaron con América en octubre de 1492, banqueros y comerciantes afincados en Sevilla ya se hubieran dado a la tarea de diseñar un proyecto de tan gran importancia histórica, cosa que se explica por la necesidad de llegar al continente asiático para comerciar y utilizar esto como catapulta de desarrollo económico. Sin embargo, geográficamente hablando, el Almirante no llegó tan lejos.

* Licenciada en Antropología Social (ENAH), Maestra en Estudios Latinoamericanos - Filosofía (UNAM), Diploma de Estudios Avanzados en Historia de América (Universidad "Pablo de Olavide", Sevilla, España), Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Medalla "Alfonso Caso". Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Autora de *El buen salvaje y el caníbal* (UNAM, México, 1992), *Párrocos y misioneros: Precursores coloniales del pensamiento antropológico* (Subirana, Tegucigalpa, 1999), *Antropología y analogía* (Taller Abierto, México, 1999), *La historiografía filosófica de Mauricio Beuchot* (Primero Editores, México, 2002), *Diversidad y democracia. Aportes de la hermenéutica analógica al diálogo intercultural* (colección Analogía Filosófica, México, 2007).

A mitad del camino se hallaba un Nuevo Mundo, como más tarde diría Amerigo Vespucci, y que suscitaría muchísimos dilemas de gran profundidad ética y política. Algunos tuvieron que ver con la legitimidad de la conquista y otros más con la posterior colonización. Por una parte, los debates acerca de la racionalidad de los indios tenían como trasfondo esclarecer la legitimidad de la presencia española en nuestro continente. A este debate se sumaron varios y muy lúcidos varones. Aclarada la cuestión a favor de los indios, pero nunca en contra de los intereses de la Corona, aparecieron muchas interrogantes más con relación a la vida cotidiana: migración, comercio, impartición de justicia y tributación, fueron sólo algunas de las cuestiones que debieron analizar los expertos, muchos de ellos salidos de las aulas de la Universidad de Salamanca. Uno de ellos fue el fraile dominico Tomás de Mercado. De su vida se conoce muy poco, pero sobre su obra vale la pena aclarar, de entrada, que fue leída y aprobada por doctos salmantinos así como por autoridades civiles y eclesiásticas.

Fray Tomás de Mercado, a sesenta años del descubrimiento como él mismo lo refiere (p. 42), compuso la obra intitulada *Suma de tratos y contratos de mercaderes*, cuyo fin era establecer varios presupuestos éticos que debían normar la vida comercial por aquel entonces practicada¹. Él mismo señala que su tratado es importante debido a «que mirando el estado presente de estos reinos y de todas las Indias, y que creo durará algunos siglos, me pareció que, de muchas cosas que provechosamente se pueden tratar y es necesario se traten, sería ocupación útil mostrar con claridad como ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, con los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usuras, porque veo muy gran gentío ocupado en estos ejercicios y necesidad general, en amplísimos reinos, de semejantes ocupaciones» (p. 20).

En general, nos es posible establecer que la obra de fray Tomás de Mercado se ubica en el contexto de un debate que pretendía dar cuenta de la noción de justicia, cuestión de particular relevancia en una época plagada de descentramientos de todo tipo –incluyendo los referentes morales– que hacían a muchos perder el norte por querer conquistar salvajemente al sur. A la inicial reflexión sobre la justicia irían añadiéndose temas cada vez más prácticos, como, por ejemplo, acerca de la injusticia que implicaba la conquista de tierras y hombres: fray Alonso de la Veracruz apuntaría que la conquista era equivalente a la usurpación de tierras, mientras que fray Bartolomé de Las Casas cuestionaría la validez de una institución como la encomienda; dos problemáticas que compartían en el fondo el mismo presupuesto: una vez admitida la racionalidad de los indios, la Corona debía respetar y proteger la vida y bienestar de sus nuevos súbditos.

¹ La edición de Nicolás Sánchez-Albornoz está disponible en la Biblioteca Virtual *Miguel de Cervantes*. Se trata de una edición digital basada en la edición de Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977. Las páginas mencionadas corresponden a la edición antes citada y que puede ser descargada del sitio del *Hispanic American Center for Economic Research*, en <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>

De hecho, y por poner un ejemplo, fray Bartolomé afirmaba que no sólo era repugnante esclavizar a los indios, sino también el promover que entre los distintos pueblos se hicieran esclavos los unos a los otros, para convertirlos en simples mercancías. En aquellos casos «fueron los españoles obligados a abstenerse de los tales contratos, hasta certificarse si justamente habían sido hechos esclavos; porque por cobdicia del provecho temporal no se pusiesen en peligro de perder el ánima»². En efecto, al ser los indios, antes de la conquista, infieles, tendrían los españoles razones suficientes para presumir de las injusticias por ellos cometidas: por «haber tenido los indios entre sí, en el tiempo de su infidelidad, diversas maneras, inicuas e tiránicas, de hacer los libres esclavos» se seguía la necesidad de sospechar contra ellos³. La razón que explica la culpabilidad de los contratantes es que el vicio se reproduce: «el que sabiendo que aquella cosa no es de aquel que se la da de gracia o se la vende, la compra o la recibe a sabiendas, sucede en aquel vicio con que el que se la dio la tenía; si hurtada, con el vicio de hurto, e si robada, con el vicio de robo, e ansí de los otros vicios; luego tiénela con mala consciencia»⁴.

Es posible encontrar gran similitud entre las palabras de fray Bartolomé de Las Casas con lo expuesto años más tarde por fray Tomás de Mercado. Para él, aunque las leyes permitían la esclavitud, la práctica se volvía injusta e ilícita en razón de las corruptelas y violaciones en que incurrían los compradores y vendedores, motivo por el cual aconsejaba lo siguiente: «Regla general es que para ser una venta y compra lícita es menester que esté seguro yo sea suyo del mercader lo que vende y lo tiene con justo título; a lo menos requiérrese no haya fama de lo contrario, y, si la hay, estoy obligado a no tomarle nada» (p. 142).

Como Las Casas, Mercado afirmó que: «ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella. Mucho más si esa mercancía es humana, susceptible de que se le cometa injusticia e injuria, en la que hay hombres que “pierden para siempre su libertad, que no tiene valor ni precio» (p. 141).

En su doctrina económica, de la que las nociones de razón y justicia son medulares, planteó fray Tomás que la industria humana debe ser orientada por la razón, de modo que el hombre use bien su libertad y se encamine, en sociedad, a velar por la satisfacción equitativa de las necesidades. De ahí surge la exigencia de justicia. «El tratar con justicia es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual nos obliga la ley natural, salida de nuestra razón, que dicta que a nadie agraviemos, cuya observancia obliga a todos los mortales, sin exceptuar alguno.

² Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: “Tratado Quinto”, en: *Tratados*, vol. I, 2ª reimpresión, FCE, México, 1997, p. 565.

³ Ibidem, p. 577.

⁴ Ibidem, p. 561.

De modo que basta en cualquier contrato descubrir su desigualdad para mostrar su injusticia, y, descubierta, saber que se ha de evitar y huir, sin que sea menester más preguntar quien lo condena o veda, pues mostramos aquí generalmente que la razón manda guardemos justicia y detesta la injusticia» (p. 36).

El interés que tenía Mercado por establecer lo que es la justicia, le venía de la idea de que sin esa virtud no es posible una vida buena: «cuan necesario es el alimento a la vida, es la justicia para la buena vida, aun temporal, porque ni sin manjar podemos vivir, ni sin la justicia bien vivir» (p. 35).

Como sabemos, tras la recuperación de Aristóteles, la visión sobre las virtudes se modificó. A las tradicionales virtudes cristianas –fe, esperanza, caridad y sabiduría– vinieron a sumarse las de la antigüedad clásica: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Estas virtudes, como señaló el Filósofo, permitían alcanzar la felicidad, recompensa por el esfuerzo que implican. La justicia, entendida como la máxima de las virtudes, implica un ejercicio racional: calcular el justo medio, permite ubicarse entre el exceso y el defecto.

En uno de sus últimos textos, Paul Ricoeur señalaba que la justicia fue comprendida por Aristóteles como una virtud particular. La justicia (distributiva y por tanto correctiva), tiene sentido, como las otras virtudes, con relación al bien. La justicia, en este sentido, «forma parte integrante de la aspiración a una vida buena. Dicho de otra forma, la aspiración a vivir en instituciones justas pertenece al mismo nivel de moralidad que el deseo de plenitud personal y el de reciprocidad en la amistad»⁵. Afirmaba en tal sentido que:

La primera cuestión de orden moral no es: ¿qué debo hacer yo?, sino ¿cómo desearía guiar mi vida? Que la cuestión de lo justo pertenece a esta interrogación Aristóteles lo atestiguaba ya al comienzo de la “Ética a Nicómaco”, cuando planteaba que la pretensión de la felicidad no detiene su trayectoria en la soledad, –y añadiría yo, en la amistad–, sino en medio de la ciudad. La política, tomada en un sentido amplio, constituía así la arquitectónica de la ética. Decimos lo mismo en un lenguaje más próximo a H. Arendt: es en el ser-entre donde el anhelo de vivir bien se realiza. Es como ciudadanos como llegamos a ser hombres. El anhelo de vivir en instituciones justas no significa otra cosa⁶.

Como sabemos, la justicia fue entendida desde dos dimensiones: la conmutativa y la distributiva. Fray Bartolomé apuesta por la justicia distributiva (que se refería al lugar que ocupaba cada uno de los miembros de la jerarquía social), mientras que fray Tomás se inclina por la conmutativa (que tenía como objetivo establecer

⁵ Paul RICOEUR: *Lo justo*. col. Esprit, nº 34, Caparrós Editores, Madrid, 1999, p. 28.

⁶ *Ibidem*, p. 28.

la equidad o igualdad en el comercio). A diferencia de la justicia conmutativa que promueve la igualdad, la justicia distributiva, según lo escrito por Aristóteles en el libro quinto de la "Ética a Nicómaco", es una justicia particular o parcial en relación con la justicia en general, que no es otra que la obediencia a las leyes de la polis. Se trata de una justicia particular ya que se refiere a una situación que también es particular: la de la distribución o el reparto de bienes, honores y ventajas. La justicia distributiva, promueve la igualdad, no aritmética, sino proporcional. Es decir, propicia la igualdad entre dos relaciones: de los participantes y de las partes; la relación de un participante con una parte debe ser igual a la relación del otro participante con la otra parte⁷.

En el ámbito mercantil, la justicia que prevalece es la conmutativa, pues se exige igualdad entre el comprador y el vendedor. Así, la justicia y la razón son la guía y vertebración de la economía⁸. Más todavía, agregaba Mercado, la restitución es un remedio correctivo ante la ausencia de justicia de carácter preventivo⁹.

En cuanto a la esclavitud, Mercado considera que existen numerosas ambigüedades jurídicas e injusticias en el cumplimiento de los tres títulos legítimos (guerra justa, delitos públicos y venta de los hijos por parte de los padres) y en las malas condiciones de vida que se dan a los negros. Mercado consideraba que en el caso de la Corona portuguesa (pues se concentró en la trata de esclavos de Cabo Verde) sería difícil encontrar jueces imparciales por lo que desconfiaba de la aplicabilidad de tal medida en un medio tan escandaloso como lo era el de la trata de negros¹⁰. En su opúsculo intitulado "Brevísima relación de la destrucción de África"¹¹, el propio Las Casas criticaba también la esclavitud promovida por los portugueses¹². En resumidas cuentas se puede verificar que tanto Mercado como Las Casas condenan la esclavitud por el trato dado a los cautivos y ninguno de los dos confía plenamente en su regulación: «Y porque ninguna ley ni razón ni ordenanza (como tenemos por experiencia) bastaría para que moderasen ni pusiesen regla los españoles en los servicios e tratamientos que de los tales indios suelen llevar»¹³.

⁷ Ibidem, p. 70.

⁸ Mauricio BEUCHOT: *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*. IMDOSOC, México, 1990, pp. 53-61.

⁹ Patricia NETTEL: *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*. UAM-Xochimilco, México, 1997, p. 39.

¹⁰ Mauricio BEUCHOT: *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. col. América Nuestra, Siglo XXI Editores, México, 1992, p. 126.

¹¹ Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Presentación y estudio preliminar por Isacio Pérez Fernández, San Esteban, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.

¹² El comercio de esclavos durante los años de 1500 a 1850 causó la muerte o arrebató a África cerca de cincuenta millones de personas. La pérdida mayor se concentró en los últimos dos siglos del período, cuando el tráfico llegó a su apogeo. S. L. COOK y W. BORAH: *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*. FCE, México, 1989, p. 286.

¹³ Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: "Tratado Quinto", op. cit., p. 589.

A esta frase de Las Casas podemos sumarle una larga queja de Mercado y que nos recuerda, a su vez, el famoso sermón dado en la isla de la Española por fray Antón de Montesinos en 1511: «Y porque nadie piense digo exageraciones, no ha cuatro meses que dos mercaderes de gradas sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao quinientos y en una sola noche amanecieron muertos ciento y veinte, porque los metieron como a lechones y, aun peor, debajo de cubierta a todos; de su mismo huelgo y hediondez, que bastaban a corromper cien aires y sacarlos a todos de la vida, los mató, y, fuera justo castigo de Dios, murieron juntamente aquellos hombres bestiales que los llevaban a cargo; y no paro en esto el negocio, que antes de llegar a México murieron casi trecientos. Contar lo que pasa en el tratamiento de los que viven sería un nunca acabar. Después espantémonos de la crueldad que usan los turcos con los cristianos cautivos poniéndolos de noche en sus mazmorras; cierto, muy peor tratan estos mercaderes cristianos a los negros, que ya son también fieles, porque en la ribera, al tiempo de embarcarlos, los bautizan a todos juntos con un hisopo –que es otra barbaridad grandísima» (p. 141).

La propuesta de los dos frailes dominicos era similar: acudir a las instancias reales para intentar solucionar el problema. En ambos autores es claro que lo primordial es proteger la vida: privados de su libertad por los indios o por los españoles, los esclavos son sometidos a tal trato que no puede garantizarse su supervivencia física. En momentos como aquellos, en que se gestaba el Estado moderno y una economía que podía salirse de control, la idea de que el Estado debía ser garante de los derechos de los súbditos, era de gran importancia. De hecho, parecía que apenas comenzaba la guerra entre política y economía por ubicarse en el centro: de ahí que fuera tan importante que se controlara desde el Estado a la Casa de Contratación de Sevilla, la ciudad que era al decir de Mercado, en todo el “orbe universal”, la más rica y famosa por ser el centro del comercio del mundo (p. 43).

En términos económicos es evidente que el centro comenzaba a implantarse en el sitio que antes fuera la periferia. Como dice fray Tomás de Mercado, si antes del descubrimiento del Nuevo Mundo Andalucía era el extremo de la tierra, después de la llegada a las Indias es el corazón porque las mercancías de más valor de las partes de la tierra ya conocidas llegan a ella para ser llevadas a las nuevas, donde todo tiene un precio excesivo. Sevilla «arde toda la ciudad en todo género de negocios» (p. 43) –dice Mercado– y como el polo principal del nuevo mercado mundial realiza comercio y transacciones financieras con todas las ferias de España y el extranjero.

Patricia Nettel afirma que en la discusión acerca de los precios el vínculo entre religión y economía en esta época se vuelve estrecho debido a que se considera la usura como injusta:

El cambio de este paradigma social se inicia en Europa con la reforma protestante y termina por ser superado en el siglo XVII al eliminarse las distinciones escolásticas entre justicia conmutativa y distributiva. Los elementos básicos de la justicia conmutativa eran el precio justo y la usura; ambos conformaban las dos caras de una misma moneda y establecían como una transacción “natural” el intercambio simple de mercancías producidas por campesinos y artesanos que se vinculaba con un agente “sospechoso”: el intermediario, el comerciante¹⁴.

En los casos que interesaron a Las Casas y Mercado, la encomienda y el comercio, es claro que la cuestión que trataron como central fue la regulación social de una sociedad jerárquica, ya inmersa en una economía de mercado y, en consecuencia, en conflicto con la idea de reciprocidad¹⁵. A este respecto debemos señalar entonces el paso de una concepción comunitaria de la vida social a una de carácter individualista en la que el cálculo racional no se aplica al bien común, sino al bien personal.

Este cambio de paradigma queda claramente establecido cuando, todavía pensando con estructuras mentales y culturales distintas a las que comenzaban a surgir, Mercado pasa a explicar en qué consiste el comercio. Dos finalidades son las que se persiguen con el comercio: para consumo o para obtener ganancias (p. 51). En estas circunstancias aparece entre los protagonistas (consumidores y vendedores) una clara contradicción: «El deseo del mercader es el universal de todos, aunque, como dice San Agustín, es, con toda su generalidad, vicioso, conviene a saber: querer mercar barato y vender caro. Y tiene más el tratante, que no solamente lo desea y apetece, sino lo ejercita y procura. El intento y deseo de la república es, al contrario, que se venda lo más barato que se pudiere, porque le pertenece promover toda la utilidad y provecho a los vecinos» (p. 59).

Con estas palabras comienza Mercado a introducirnos en la problemática que implica el comercio: la del precio justo. Para garantizarlo, es menester, según palabras del dominico, evitar tratos con “extranjeros” y asegurar la entrada de mercancías verdaderamente útiles y a precios justos cuando escasea el dinero, para evitar que el mercader le robe a la comunidad incrementando los precios de mercancías necesarias (p. 61). Estas posturas que pueden parecer cercanas o incluso semejantes al proteccionismo, servirán para comenzar a distinguir entre el valor de uso y el valor de cambio. En efecto, resulta injusto para el dominico que se confundan ambas dimensiones: «porque es su oficio apreciar y dar valor a todas las cosas que sirven a la vida humana, las cuales de suyo no lo tienen, o, si lo tienen, no es justo ni conviene se siga o se considere lo que ellas de suyo valen, sino lo que pueden servir y aprovechar al hombre, por cuya causa fueron producidas y se conservan» (p. 61). Así, “la medida y peso” de las cosas se establece en función

¹⁴ Patricia NETTEL, op. cit., p. 25.

¹⁵ Ibidem, p. 39.

de las necesidades que, por cierto, le parecen a fray Tomás de Mercado que están siempre sometidas al contexto cultural. El precio justo no está pues marcado por natura, sino por cultura, toda vez que el comercio es un artificio: «cuál sea justo precio de cada una, la naturaleza no lo tasa ni señala» (p. 63).

Cuál sea el precio adecuado de una mercancía es una cuestión a la que sólo puede responderse desde el mirador de la justicia conmutativa que, como ya se dijo, asegura la igualdad. Esto significa que habrá que encontrar la equivalencia entre lo que cuesta una mercancía (su valor) y el dinero que se pide por ella (su precio). Por ejemplo, dice Mercado, los gobernadores deben fijar el precio de una cosa considerando lo que a los mercaderes les cuesta: «las costas que hacen en traerlo, el riesgo a que lo exponen, por mar o por tierra, el tiempo que tienen ocupado en ello su dinero hasta que se saca; ya junto esto, añadiendo un moderado interés, se hallará y pondrá el precio justo» (p. 68). También aconseja que se siga el mismo procedimiento para establecer el precio de la ropa, los frutos y cosecha de la tierra, «que también tienen sus gastos y peligros: mirar lo que cuestan los peones, la tierra, los pastos y los demás gastos que se hacen, y darles sobre esto algún interés a los labradores y pastores, pues es ganancia de todos y bien universal que ellos ganen» (p. 68).

No realizar semejantes operaciones le resulta a Mercado un grave pecado. De hecho, así como Las Casas negaba la absolución a los encomenderos obstinados en continuar con la injusticia, Mercado afirma que debe negársele con severidad la absolución a quienes exigen que les pague un precio injusto. En este sentido, es claro que para Mercado el confesor juega un papel fundamental como guía o, como él lo dice, como conciencia que garantiza el cumplimiento de la ley civil que refleja la ley divina: «Así que un buen confesor es casi tan necesario como la misma ley, pues él es quien principalmente la hace guardar» (p. 72). Por eso, Nettel deduce que para Mercado «si bien el comercio es de gran utilidad, debe practicarse con rectitud y equidad, es decir, enmarcado por el principio de reciprocidad cuyo objetivo es conservar la igualdad en la transacción comercial, que es la meta de la justicia conmutativa»¹⁶.

Como vemos, hay en la doctrina de Mercado una opción por el consumidor (o comprador, que es como le llama) especialmente cuando se presentan prácticas monopólicas y también una opción por el productor de la mercancía cuyo trabajo también vale: «todos sabemos y nadie duda que pueden dos hacer compañía, aunque el uno solo ponga el dinero si el otro lo trata y negocia, porque muchas veces la industria e ingenio de unos aprovecha tanto como la moneda del otro, y a las veces más» (p. 82).

¹⁶ Ibidem, pp. 51-52.

Llama poderosamente la atención el hecho de que Mercado le otorgue tanta importancia al trabajo humano en una época en la que el dinero ya puede reproducirse sin que intervenga trabajo alguno, lo que en sí define la usura, duramente condenada desde tiempos de Tomás de Aquino. También pone el acento en la importancia de la confianza en el sentido de saber que se pagarán las deudas contraídas «evitando trampas y dilaciones» (p. 115). En suma, nos es posible establecer que el vicio al que alude Mercado es la avaricia que termina por corromper a la propia sociedad. Como vicio, se opone a la virtud y en concreto a la justicia, situación que puede solucionarse más que restaurando el orden y eso significaba restituir. En este sentido, los planteamientos de Mercado se acercan tanto a los de fray Bartolomé de Las Casas como a los de fray Alonso de la Veracruz y que tienen en común vencer el pecado que pone en riesgo el Bien común al obstaculizar el advenimiento de la paz y la concordia.

Raíces europeas del pensamiento Liberal¹

Francisco María Aguilera González²

I. Origen y desarrollo del pensamiento liberal

1. Las raíces europeas

La historia de México a raíz de su independencia, ofrece un enigma al historiador: El enigma de una sociedad intensamente saturada de cristianismo, como era el México virreinal, que dominado por un puñado de hombres audaces se ve lanzado con violencia por la senda de una ideología liberal aguda y particularmente anticlerical. Y lo que más llama la atención es que la mayoría de los hombres que así torcieron el rumbo político y social de México durante su primer medio siglo de vida independiente, fueron hombres que se habían formado en centros de cultura eminentemente católicos, tales como los seminarios.

Para solucionar este enigma se suele atribuir la hostilidad del estado mexicano contra la Iglesia, a la acción extranjera, interesada en desintegrar a México, acción que se ha ejercido principalmente a través de las logias masónicas.

Ciertamente tal juicio contiene elementos de verdad, pero no lo explica todo. Los hombres en efecto que aparecen en el drama político de nuestra patria, en los primeros cincuenta años de su vida independiente. Pero México en las primeras décadas de su autonomía no puede ser entendido si no se le considera en su

¹ Me atrevo a dar a la publicidad estos apuntes que, sin tener carácter científico, escribí siendo profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Conciliar de México, hacia los años 1960. Las damos a conocer para impulsar el estudio de la Historia del Pensamiento Liberal en América Latina y particularmente en México.

² Francisco María Aguilera González es Dr. en Teología y Lic. en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia. Es Obispo Auxiliar de México.

vinculación con España, de la cual era una provincia, no solamente en el sentido político sino también en el campo del pensamiento. España por su parte aunque con características sociales muy propias, sin embargo está incorporada al proceso social y político de toda Europa.

Por esto, empezaremos nuestro estudio por dirigir una mirada al panorama europeo del Siglo XVIII, para después considerar más de cerca el cuadro hispano y por último analizar el pensamiento político y social mexicano.

2. La Edad Moderna

A la *edad nueva* que va desde la muerte de Bonifacio VIII (1303) hasta mediados del Siglo XVII, sucede la llamada *edad moderna*, desde mediados del siglo XVII hasta nuestros días. Comprende dos períodos, el primero corre desde la Paz de Westfalia hasta la revolución francesa (1648-1789). Se caracteriza por dos fenómenos históricos: el absolutismo cesaropapista en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el estado y por un agudo racionalismo en el campo de las ideas. Este período es consecuencia inmediata del individualismo renacentista y del anarquismo protestante y a su vez causa directa de la revolución francesa en su aspecto libertario, laico, y antireligioso. El segundo período se extiende desde la revolución francesa hasta nuestros días. Bajo el aspecto religioso es un período de liberalismo, indiferentismo, ateísmo y anticlericalismo, en una palabra, de secularización de la vida. En el campo social se hace notar por la lucha de clases.

El estado, sea en el régimen democrático, sea en la posición totalitaria, brotado como reacción contra el liberalismo, tiende a absorber todos los aspectos de la vida del hombre.

1. Características generales

Los orígenes de la edad moderna hay que buscarlos en la paz de Westfalia. Esta paz puso término a la guerra de los treinta años, entre el emperador y los estados protestantes del Imperio y sus aliados católicos.

Fue firmada en 1648 en dos localidades de la Westfalia: El emperador Fernando III y España (Felipe IV +1665) capitularon con Francia (Mazarino +1662) y sus aliados católicos en Münster. Mientras que la paz con la protestante Suecia y los estados alemanes protestantes se firmó en Osnabrück.

La paz de Westfalia representó el comienzo de la política laica. Por primera vez en la historia el Papa, que hasta entonces había sido considerado como árbitro natural en las contiendas entre los príncipes cristianos, fue ahora deliberadamente excluido de las negociaciones; a tal punto que no se tomó su parecer ni siquiera cuando se trataba de cuestiones de intereses estrictamente eclesiásticos. Finalmente la paz de Westfalia significó la desintegración de Alemania como unidad política

bajo un Imperio católico. Lo más triste, es que encontramos a la católica Francia de Luis XIV como la principal autora de este nuevo orden de cosas.

Políticamente la paz de Westfalia inaugura el sistema que se ha llamado del *equilibrio europeo* y que ha imperado hasta la última gran guerra, según el cual las naciones de Europa se neutralizan de tal manera que ninguna de ellas ejercía predominio sobre las otras, con excepción de aquélla que asumió el papel de guardián de este sistema: Inglaterra.

Allí quedó consagrado el destino de las naciones católicas de Europa: España que llevó el peso de la guerra teniendo poco que ganar y por consiguiente más por razones ideales –defensa del catolicismo, solidaridad con los Habsburgo alemanes– quedó desintegrada en hombres y agotada económicamente; el emperador acabó de perder los últimos restos de su prestigio y de poder; Francia surgía con una aparente grandeza bajo Luis XIV, pero ya llevaba los gérmenes de la descomposición. Era cierto, una nación católica y el catolicismo fue promovido dentro de ella pero su conducta política internacional nada tenía del sentido cristiano. Fue la primera en practicar brillantemente la política del egoísmo nacional.

En cambio frente a este declinar de las naciones católicas va surgiendo la visión de la poderosa cismática y protestante Inglaterra, de Holanda la calvinista que se engrandecerá con las cesiones portuguesas de Prusia luterana que irá agrupando en torno a sí a los estados protestantes alemanes hasta la formación de un estado poderoso anticatólico y antieuropea.

2. El absolutismo cesaropapista

La paz de Westfalia consagró el principio protestante del derecho absoluto del príncipe en los asuntos religiosos de su territorio. Principio que fue aceptado y puesto en práctica en adelante también por los príncipes católicos.

Con esto el absolutismo se afianzó plenamente. Los príncipes se arrojan un poder absoluto independiente de cualquier otro, y según ellos recibido directamente de Dios: *Dei gratia* rex.

A la Iglesia se dejaba el poder doctrinal y la dirección de las conciencias; pero se le negaba el derecho de intervenir en asuntos externos aún puramente religiosos. La usurpación de los estados en este terreno se justificaba diversamente; a veces bajo el título de patronato como en España y Portugal; a veces bajo el pretexto de los privilegios de la Iglesia galicana, como en Francia; otras veces alegando un atributo de la *ius maiestatis*. Los monarcas, se sintieron a tal punto señores de la Iglesia, que emprendieron la reforma de las leyes e instituciones eclesiásticas según sus propias ideas, contaminadas las más de las veces del racionalismo anticlerical. Así surgió el intento de las llamadas iglesias nacionales, aún en países

católicos. Las pretensiones de los reyes llegaron hasta el punto de querer sojuzgar a la misma Iglesia romana y al Papa.

En esta mentalidad de los estados modernos, durante este período, encontramos la razón principal de las medidas tomadas contra la Iglesia en diversos campos. Como vemos no siempre tuvieron como causa un sentimiento propiamente anticlerical. Los monarcas cesaropapistas como Luis XIV de Francia, Carlos III de España, Leopoldo I y José II de Austria, –a quienes con justicia se considera entre los más opresores de la Iglesia– eran sinceros católicos y pensaban defender y promover la religión católica.

3. La secularización de la vida pública

Este fenómeno fue una consecuencia lógica de la supremacía y sobre todo de la usurpación que el poder civil hacía de las cosas eclesiásticas.

Ya notamos cómo el Papa fue mantenido al margen de la Paz de Westfalia. Su influencia internacional es casi nula sino que aún dentro del catolicismo de cada nación, su acción se ve coartada y entorpecida por el absolutismo regio.

Pero lo más lamentable en esta secularización está en que se rechazan los grandes principios del pensamiento cristiano como normas de vida pública, nacional e internacional. En adelante los principios directores de la política serán la razón de estado o los intereses de la corona.

Esta posición del estado con respecto a la Iglesia va haciendo que nazca en el ánimo del pueblo primero de menosprecio y luego de aborrecimiento hacia todo lo eclesiástico, sobre todo las leyes, las penas y los diezmos y tributos.

4. El origen del anticlericalismo

No obstante esto, la Iglesia y el estado vivirán todavía estrictamente unidos a causa de la estructuración político-social hasta la Revolución Francesa. Esto además del mal ya notado de la intromisión de los príncipes, ocasionó a la Iglesia el cargar con el odio de los adversarios del *antiguo régimen*, que veían en ella una aliada y más que una aliada, un instrumento de opresión en manos de los monarcas absolutistas.

Hemos mencionado el *antiguo régimen*; este término designa la constitución y organización de la monarquía absoluta tal como existía en Francia, Austria y España, antes de la revolución, con sus formas feudales ya vacías que ya no respondían a la nueva situación política y social. El trono se presentaba íntimamente ligado con el altar. El rey lo era “*por derecho divino*”, ungido y consagrado por la Iglesia. A su vez ésta era defendida por la ley y por la espada. La jerarquía designada como clero alto, gozaba de los privilegios de la clase favorecida dentro del estado. De esta manera era inevitable que todo ataque contra el estado fuera un ataque contra la Iglesia y que el descontento y odio contra el absolutismo regio se convirtiera en odio contra lo clerical.

5. La Ilustración

Un factor primordial en este proceso antieclesiástico fue el movimiento ideológico conocido como *Ilustración*, filosofismo, o enciclopedismo.

La ilustración presenta diversos matices según el ambiente. En Alemania tiene un aspecto católico y otro protestante. Este llegó al racionalismo más absoluto, a través del indiferentismo y de una filosofía puramente deísta. Entre los católicos alemanes la iluminación consistía en una mezcla incoherente de catolicismo racionalista, de tolerancia y de entusiasmo por el progreso científico. En Francia la iluminación con los enciclopedistas Diderot, Voltaire, Lamettrie, etc., tuvo un carácter abiertamente anticristiano, siendo conocida la lucha contra la Iglesia por todos los medios, aún los más viles. En España la iluminación no tuvo la virulencia de la francesa, se inspiró en ésta, aunque siguió más bien la forma del iluminismo de los católicos alemanes.

Este movimiento bajo el pretexto de progreso creó entre las clases nobles y cultas una atmósfera de incredulidad y de abierta hostilidad a la Iglesia.

6. El cansancio de las fuerzas católicas

Por otra parte se advierte durante este período una especie de fatiga en el campo católico. Tal vez haya sido un efecto de los titánicos esfuerzos que tuvo que hacer el catolicismo en la lucha contra la pseudo-reforma. Ahora que el absolutismo se imponía con toda violencia de los estados organizados, sobre una base de poderío militar y de centralización económica, y parecía brindar en los estados católicos un apoyo a la religión, las fuerzas católicas parecieron aceptar de buen agrado la protección ofrecida, que como hemos visto equivaldría a una negación de los principios sociales católicos.

Esta decadencia del catolicismo está relacionada con la decadencia política y militar de aquellas potencias que habían sido hasta entonces el brazo y el apoyo de la Iglesia. Se manifiesta en todos los órdenes aún en la santidad. Ciertamente no faltan grandes santos durante este período pero su vida cristiana se encauza más bien por senderos de una espiritualidad afectiva, que se resigna con moralizar al individuo. A veces degenera en un quietismo malsano. Quizá es en la especulación filosófica y teológica donde aparece más evidente ese cansancio. Se acaban los grandes pensadores al estilo de Vitoria, Suárez o Cayetano. En cambio se multiplican los moralistas y los cultivadores de las ciencias positivas; orden en el que la ciencia católica hace notables progresos.

El pueblo vive una piedad rutinaria falta de instrucción y frecuentemente supersticiosa, lo que da motivo a la crítica de los *ilustrados*.

El influjo de la vida pública de los estados protestantes es altamente nocivo para el catolicismo. El protestantismo en esas naciones se vuelve más formalista.

La observancia de la religión se reduce al campo de la vida individual y familiar, adquiriendo importancia predominante la moral fundamentada sobre un fideísmo arracional. Mientras, en el campo de la vida pública reina en el espíritu secular. La mirada del hombre está vuelta a la tierra, a hacer de ella una morada más cómoda. Han sido suprimidos los tributos eclesiásticos, las fiestas religiosas; y sobre el sentimiento de caridad y beneficencia cristiana vence el espíritu de lucro. La anarquía de pensamiento preconizada por el libre examen, estimula las más audaces especulaciones del pensamiento. Todos estos factores tienen, indiscutiblemente, una repercusión en el desarrollo material entre los pueblos protestantes.

7. Aspectos positivos

El fondo del cuadro es sombrío pero no dejan de brillar algunas luces. La Francia de Luis XIV alcanza un espléndido florecimiento a fines del siglo XVII en el orden de la cultura, aunque la espiritualidad no puede sostener el paso, pues ya ha empezado su decadencia.

El aspecto más positivo y más consolador de este período de la Iglesia, hay que buscarlo en el campo misional. Es la edad de oro de las misiones. Se ha perdido más de la mitad de Europa para el catolicismo pero la obra de España y de Portugal dan a la Iglesia un nuevo mundo que compensa abundantemente las pérdidas. Incluso Francia trabaja generosamente por la propagación de la fe en sus colonias de América del Norte y de Asia. En esta obra participan evangelizadores no solamente de esos países, sino también de Alemania y de Italia.

3. El Iluminismo racionalista

1. Características

Podemos decir que se trata del movimiento doctrinal característico del siglo XVIII en Europa ha sido designado también como filosofismo, enciclopedismo, ilustración o iluminismo, término éste traducido del alemán: *Aufklaerung*.

No es fácil definir con exactitud en qué consiste este movimiento que crea el ambiente cultural del siglo XVIII. Los ilustrados eran algo así como los intelectuales de aquel tiempo: literatos, científicos, filósofos que tenían por común denominador el desprecio a la cultura tradicional católica. Los términos de oscurantismo, intransigencia, superstición, fanatismo, son forja de los ilustrados, quienes se presentaron a sí mismos como usufructuarios de una cultura superior, crítica, filosófica, emancipada de todo dogmatismo religioso. Son los progenitores del liberalismo del siglo XIX.

Hay que distinguir dos corrientes dentro del movimiento de la ilustración. Una es sencillamente racionalista. Es un modo de pensar y de obrar que desconoce el orden sobrenatural cristiano tratando de apoyar su posición en la razón y en la experiencia y elabora una concepción naturalista del mundo y de la vida. Contrapone la fe a la razón y pretende que ésta sea la norma absoluta. Conserva el nombre de Dios, pero

dándole un significado vago, haciéndolo equivaler a veces a la naturaleza. Establece el divorcio entre la religión y la moral. Exalta un derecho natural fundado en una concepción del hombre positivamente anticristiana y quimérica.

Hay también una corriente moderada que insiste principalmente en el aspecto cultural, siempre dentro del espíritu del siglo XVIII, o sea de exaltación de las nuevas conquistas de la ciencia y de menosprecio para la cultura medioeval, especialmente escolástica. Adopta una postura tolerante para con los hombres de la ilustración racionalista y por lo mismo condena el fanatismo, el oscurantismo. A pesar de todo no rechaza el orden sobrenatural y procura mantenerse dentro de la disciplina de la Iglesia.

En el movimiento de la ilustración encontramos algunos aspectos positivos, que en alguna forma justifican la actitud simpatizante de muchos católicos, aún eclesiásticos respecto al mismo; desde luego dio un impulso considerable a la instrucción tanto elemental como superior, abriendo escuelas y academias y promoviendo la renovación de la pedagogía. Igualmente tuvo más preocupación del bien público por ejemplo en la construcción de edificios de utilidad pública, de caminos, facilidades al comercio, etc.

Promovió grandemente el desarrollo de las ciencias naturales que ciertamente habían sido descuidadas por la escolástica, y de las ciencias exactas y en general de las ciencias positivas.

Pero tampoco hay que olvidar los aspectos negativos y sinceramente estos fueron más y más perniciosos:

- Dio origen a un intelectualismo excesivo, abstracto, matemático, de tendencias racionalistas y positivistas. Esto produjo como reacción, ya un idealismo igualmente abstracto, ya un sentimiento excesivo.
- En el campo de la ciencia eclesiástica, e incluso de la teología, se hizo sentir el influjo del racionalismo contaminado de las ideas reinantes, galicanas, febronianas, jansenistas. El principal golpe lo llevó la teología escolástica que era sistemáticamente combatida y desprestigiada. Aún en la corriente moderada de la ilustración, es apreciable el espíritu laicista y anticlerical.
- Tendió a subsistir el ejercicio de virtudes sólidas por un pietismo al estilo protestante.
- Debilitó los vínculos de las iglesias particulares con la Santa Sede.
- Estableció un clima de tolerancia entre católicos y protestantes, pero al fin desembocó en el indiferentismo religioso, quizá mucho más perjudicial.

Lo más típico del iluminismo es la ingenua confianza en el progreso de las ciencias y de la humanidad. Con un optimismo exagerado en la naturaleza del

hombre, en las fuerzas del entendimiento y de la voluntad, trataron de reformar todo lo que les parecía anticuado hasta el mismo vestido (como Esquilache en España). Su reforma fue falta de criterio, precipitada, destruyeron muchas buenas cosas sin sustituirlas; introdujeron reformas sin atender al carácter o a las circunstancias locales.

2. Orígenes de la Ilustración

Los orígenes de la ilustración constituyen para la historiografía uno de los problemas más difíciles. Se trata en efecto de establecer las causas que desviaron el proceso del pensamiento filosófico de su cauce cristiano para orientarlo en sentido naturalista y anticristiano.

El problema es difícil precisamente por el número y complejidad de esas causas. Si se intenta ser exhaustivo, habría que remontarse hasta el siglo XIII, al averroísmo de la Universidad de Padua, al nominalismo de Ockham, y quizá todavía más atrás al incipiente racionalismo de Abelardo y al panteísmo místico de Escoto Eurígena.

Como factores inmediatos del iluminismo racionalista, se señalan los siguientes:

- La revolución protestante. Que tuvo entre sus efectos el poner la religión en manos laicas, promover el individualismo religioso y abrir la puerta al racionalismo subjetivista con el principio del libre examen. Allí está contenido el germen del indiferentismo religioso y del deísmo propio de la religión de la ilustración. En los siglos XVII y XVIII el protestantismo se convierte principalmente en un poder político. El elemento religioso del mismo se salva en el pietismo que es una religión del corazón contra la religión oficial.
- El humanismo naturalista. La vida del hombre medievo era esencialmente teocéntrica, el mundo era visto *sub specie æternitatis*. La sociedad era la *civitas Dei*. El hombre reconoce que tiene una naturaleza caída, pero redimida por Cristo. A partir del renacimiento del hombre empieza a ponerse a sí mismo en el centro del mundo, a considerar el centro del mundo, a considerar su naturaleza como si estuviera intacta y a buscar su perfección puramente temporal.
- Tiende a independizarse de la Iglesia y después de Dios. En el campo del pensamiento filosófico y científico se coloca en oposición con respecto a la cultura medievo cristiana, a la vez que exalta los valores de la antigüedad pagana.
- El humanismo se mantenía por lo general en las formas y en los métodos; la ilustración en cambio va hasta el fondo y ataca no sólo a la teología sino a toda religión positiva. El humanismo es movimiento aristocrático, para selectos, la ilustración va más a la burguesía. El humanismo dio culto al hombre ideal; la ilustración al hombre abstracto a *l'humanité*.
- El cientifismo. El culto a las ciencias de la naturaleza es otro de los elementos característicos de la edad nueva inaugurada por el renacimiento. Los métodos

empíricos substituyen el argumento de autoridad. Pero sobre todo los nuevos sabios renuncian a la especulación filosófica y se atienen exclusivamente a la experiencia. El resultado de este movimiento es el descubrimiento de algunas leyes de los fenómenos de la naturaleza, los que antes parecían misteriosos. Entre estos sabios la mayoría permanecen profundamente religiosos; muchos de ellos son católicos, Copérnico, Galileo, Pascal, Laplace, o protestantes sinceros como Kepler, Huygens, Newton, Linneo. Pero no faltan algunos que no ven en el mundo más que una combinación de fuerzas mecánicas ciegas.

- La nueva filosofía. Esta se forma a partir del renacimiento en oposición a la escolástica y va cobrando cada vez una tonalidad más y más racionalista. Aunque como ya hemos dicho, se podrían señalar muchos brotes de racionalismo ya en la misma edad media, sin embargo con acierto se consideran como padres de la filosofía nueva a Bacon de Verulam en Inglaterra y a Renato Descartes en Francia y a Baruch Spinoza en Holanda.
- Bacon inicia el empirismo inglés y pone los cimientos del naturalismo y del deísmo. De él arranca el empirismo sensualista y escéptico que pasando por Locke Hume y Bekerley, desembocará en el idealismo de Kant.
- Descartes inicia con su idea metódica el racionalismo que a través de Spinoza habrá de desembocar igualmente en el idealismo kantiano.
- Spinoza que en su panteísmo lleva a sus últimas consecuencias la filosofía de Descartes es el iniciador de la exégesis pública racionalista.
- En el campo de la filosofía social y política los protestantes Hobbes, Groot, Puffendorf, y Thomasius fundan un derecho natural y político laico y una moral igualmente autónoma.
- Entre los protestantes se crea pues una religión naturalista independiente de todo dogma: el *deísmo* que admite la existencia de Dios pero niega su providencia; admite el alma libre e inmortal pero no las sanciones eternas. Prohíbe el ateísmo y admite que todas las religiones tienen una parte de verdad.

Hemos de dedicar una mirada especial al racionalismo francés por el especial influjo que ejerció en la vida del pensamiento mundial y particular del pensamiento hispano y americano. Según el mismo Voltaire el racionalismo francés recibió sus ideas de la filosofía sensualista y naturalista inglesa. Pero mientras el gobierno inglés procuraba que las ideas revolucionarias no trascendieran a la burguesía y mucho menos al pueblo, la monarquía de Francia era mucho más tolerante. El primer ataque declarado contra el pensamiento cristiano en Francia, procede de Pedro Bayle (m. 1706), autor del primer diccionario en sentido moderno.

3. Grandes figuras del iluminismo francés

Las grandes figuras del iluminismo francés lo forman el triángulo Montesquieu, Voltaire y Rousseau.

Montesquieu

Carlos Luis Secondat Montesquieu (1689-1755) es el representante de la ilustración política. Su obra maestra es *L'esprit des lois* (1748), por lo que se le considera como el autor del constitucionalismo moderno, con su triple división de poderes independientes entre sí. Por lo general el espíritu de esta obra, es de moderación, anticipándose ya en ella en alguna forma la idea liberal. En su tiempo fue más célebre Montesquieu por sus *Lettres persanes* que es una sátira despiadada e irreligiosa y a veces obscena de la sociedad, de la política, de la Iglesia, presentada bajo la forma de cartas escritas por dos nobles persas que viajan por Europa. Esta obra fue publicada anónima en Amsterdam en 1721, puede ser considerada como el principio del filosofismo o racionalismo en Francia.

Voltaire

Francisco María Arouet (1694-1778) nacido en París de familia burguesa. Desde 1718 su nombre literario fue el de Voltaire, anagrama de Arouet l(e) j(eune). Recibió una vasta y sólida formación clásica en el colegio Louis le Grand de los padres jesuitas, distinguiéndose por su talento precoz, no menos que por su libertinaje. El ataque más violento contra la religión y el orden cristiano lo constituyó su *Lettres philosophiques* (1734).

Políticamente Voltaire no era un demócrata, al pueblo lo llama la canalla, que necesita del yugo del acicate y de heno. Para tenerle sujeto hay que predicarle la religión, pero a los ilustrados les repite continuamente: *ecrasez l'infame*. Ese infame es el orden cristiano, la religión cristiana: la iglesia católica.

En un principio Voltaire se manifiesta más libertino e inmoral que incrédulo. A partir de 1716 se ve envuelto en intrigas de la política palaciega lo que le vale algunos destierros de París y una prisión en la Bastilla en 1717. En 1726 tuvo que huir a Inglaterra donde se relacionó con los principales filósofos ingleses y se empapó de sus ideas anticristianas. Vuelve a Francia en 1729 convertido al deísmo.

Por un tiempo su postura radicalmente anticristiana le impide volver a París y se retira a Suiza, donde compra cerca de Ginebra un castillo: Ferney (1758), donde se dedicó a fomentar la agricultura, la industria y vive como un pequeño monarca entre sus vasallos. Allí le llegan el homenaje de los ilustrados de todas las naciones. Federico II le escribía en 1765: «Yo os veo subir al Olimpo sostenido por los genios de Lucrecio, de Sófocles, de Virgilio y de Locke colocado entre Newton y Epicuro sobre una nube radiante de claridad. Acordáos de mí cuando estéis en vuestra gloria». En Ferney hizo destruir la pequeña iglesia para levantar otra a su gusto en la que grabó esta inscripción: «Deo erexit. Voltaire 1761».

Con toda razón se ha dicho que Voltaire es el rey intelectual de su época, su fama como literato crece más y más y le abre las puertas de todos los círculos de la aristocracia y de la intelectualidad.

Federico II lo invita a Berlín, Catalina II de Rusia se relaciona con él. Su vanidad y orgullo crecen desmesuradamente, sus armas son la crítica, la burla, la sátira, la calumnia, aunque no le falta erudición filosófica e histórica. Todo esto se conjuga con un estilo verdaderamente francés, fino, variado, ingenioso, ameno, picante y no rara vez obsceno y blasfemo. Voltaire es el envenenador de Europa. En su campaña sistemática contra la fe, contra la religión cristiana y tiene bajo su mando todo un ejército de enciclopedistas y aún de católicos seducidos por su fama y engañados por su hipocresía.

Por fin después de 20 años de estancia en Ferney y de 28 de ausencia de París pudo volver en 1768 a esta ciudad la que le tributó una recepción apoteósica. La nobleza, la burguesía, la corte, los intelectuales, etc., lo acogieron con grandes festejos, casi con veneración. Poco después se sintió enfermo y pidió lo santos Sacramentos sólo para no sufrir el desprecio de ser sepultado en tierra profana, se le pide una retractación y redacta una fórmula insuficiente. Mejora de nuevo y es coronado con laurel, asiste a la representación de su drama *Irene* pero a los pocos días recae y muere casi de improviso a los 84 años, la mayor parte de ellos viviendo en desenfreno y empleados en una lucha mortal contra la Iglesia. El médico que lo asistió, Tronchin, protestante de Ginebra escribió: «*No lo recuerdo sin horror, cuanto que todo lo hecho por aumentar sus fuerzas producía el efecto contrario, la muerte se puso para siempre ante sus ojos. Desde ese momento la rabia se apoderó de su alma. Imaginaba los furores de Orestes*».

Voltaire es uno de los tipos más repugnantes, si no el más repugnante de la ilustración, sin negarle su talento y sus dotes de escritor, su carácter es abyecto. Se contradice cuando le conviene, no tiene el menor escrúpulo cuando se trata de atacar a sus enemigos, es de una petulancia extraordinaria. Admitía la existencia de un Ser supremo aunque sujeto a leyes necesarias pero no se decidió a admitir la inmortalidad del alma humana. No creía en los milagros ni en la oración y opinaba que el cristianismo era la más perjudicial de las supersticiones.

Rousseau (1712-1778)

Es el romántico de la ilustración. Hijo de un relojero calvinista de Ginebra, perdió a su madre al nacer. A los 15 años se escapó de su casa y se refugió con un párroco católico donde conoció a Madame de Warens, protestante convertida quien se interesó por él y le hizo instruir en el catolicismo en Turín donde se bautizó. Al poco tiempo se escapó del catecumenado para llevar una vida errante y libertina. En 1732 por fin se establece junto a Madame de Warens en cuya compañía pasa algunos años felices.

Durante este período nutre su espíritu con lectura de toda especie. Descartes, Bayle, Voltaire Leibnitz, Malebranche, Fenelón, Locke, Montaigne, Pascal, son los autores que influyen en su formación. De Locke toma la idea del Contrato Social. Fenelón le sugiere la concepción idílica de un mundo primitivo. En 1744 va a París donde se relaciona con los más distinguidos representantes de la ilustración y particularmente con los enciclopedistas Marivaux, Fontenelle, Condillac y Diderot. A la influencia de este último debió especialmente la pérdida total de su fe cristiana; trabajó también amistad con Voltaire; pero al poco tiempo su temperamento sentimental religioso y su formación demasiado libre lo llevó a chocar violentamente con estos hombres formados en un racionalismo estricto en el ateísmo, y acostumbrados a la vida artificial de la época. Ellos lo consideran como un salvaje extravagante; archiloco lo llama Voltaire. En realidad, sentía complejo de inferioridad. y su naturaleza huraña su temperamento soñador le llevaban a huir de la sociedad y así vuelve a Ginebra, pero por dificultades con sus conciudadanos va una vez más a Francia donde se establece en una finca campestre llamada *L'Ermitage*, ofrecida por Madame L'Epiney. Para entonces se ha unido con una muchacha inculta pero que le consagra su cariño Teresa Lavasseur de la cual dice que tuvo cinco hijos que mandó a la casa de cuna, muchos sin embargo no creen esto. Su carácter inquieto lo hace abandonar *L'Ermitage* y se retira a una pequeña propiedad suya, cerca de allí. Se enreda en polémica con Voltaire y D'Alambert. Estos son los años más fecundos en su actividad literaria. Ya en 1749 había colaborado en *La Enciclopedia* y había escrito su famoso *Discurso sobre las artes y ciencias*. Este discurso que se había de hacer célebre en la historia del pensamiento político liberal y democrático, fue compuesto con ocasión de un concurso lanzado por la Academia de Dijón sobre la influencia del progreso de la civilización en las costumbres.

Paradójicamente Rousseau ganó el premio pintando con verdadera poesía aunque una forma utópica la superioridad del hombre primitivo sobre el civilizado. Otras obras célebres de Rousseau fueron *D'Émile* (ó *De l'éducation*), *Les Confessions* (1765), y *Le Contrat social* (1762).

El Emilio que es una novela pedagógica ha sido considerada como el primer tratado de pedagogía moderna. La idea fundamental es buena pues establece el principio del desarrollo natural del niño y del adolescente. Pero no es tan acertada la graduación que determina Rousseau en la educación de acuerdo con la evolución del niño. Sobre todo se basa en un Naturalismo quimérico negador de todo elemento sobrenatural.

En *El Contrato Social* Rousseau recoge las ideas de liberalismo, democracia y naturalismo que impregnan el ambiente y las presenta en una forma atractiva, poética, frecuentemente cargada de sentimentalismo. Se han señalado tres errores fundamentales en el contrato social: a) La afirmación de la perfección original

de la naturaleza humana; la sociedad es quien ha corrompido al hombre; b) La igualdad de todos los hombres, lo que da origen al derecho pleno a la libertad; y c) La soberanía popular y el derecho perpetuo a la rebeldía dado que el estado resulta de una libre convención de los hombres.

La más poderosa arma de combate del racionalismo francés fue *La Enciclopedia*, dirigida por Diderot y D'Alambert con la colaboración de los más distinguidos racionalistas y sabios: Voltaire, Rousseau, Lamettrie, Helvetius, Holbach, etc. La Enciclopedia aunque no es abiertamente sectaria, pero tiene una corriente subterránea de negación de toda metafísica, de todo lo sobrenatural, en una palabra, de toda idea cristiana. La Enciclopedia contribuyó a dar cohesión y conciencia de su poder a los ilustrados.

4. El Absolutismo

La Paz de Westfalia, lo hemos dicho, consagra el nacimiento del Absolutismo al reconocer el valor jurídico del principio protestante: *cuius regio eius et religio*³. En el campo de la política religiosa el absolutismo primeramente, hecho regalismo, usurpa los derechos de la Iglesia en favor de los reyes. Luego, aliándose con el filosofismo racionalista, en la persona de los parlamentos y de los ministros regios, emprende un ataque de fondo, ya con espíritu anticristiano y especialmente anticatólico, contra la Iglesia. En el último acto de este drama, la burguesía envenenada por el liberalismo naturalista, se lanzará con violencia igualmente contra el altar y contra el trono y con la pretensión de reivindicar para *el pueblo soberano* los pretendidos derechos de la corona sobre la Iglesia.

1. Concepto

En qué consiste el absolutismo. El renacimiento con su idea de *El Príncipe* prepotente, refinado en la política y en las artes, pero sin escrúpulos, significa la extinción del sentido democrático albergado dentro de las instituciones feudales de la Edad Media, y el principio del absolutismo.

En cuanto al absolutismo, podemos describirlo en función de tres elementos: a) Toda la autoridad pública compete exclusivamente al *príncipe único*; b) Esta autoridad es ejercida por medio de ministros y oficiales, que no son sino *órganos*, instrumentos de la voluntad regia; y c) El príncipe a *nadie* debe dar cuenta de sus actos, sino solo a su conciencia.

Estos tres elementos son esencialmente contrarios al espíritu del medioevo: en el sistema feudal, en efecto, la autoridad está segmentada. El rey era el gran señor, pero compartía sus derechos soberanos con los grandes vasallos y aun con vasallos de menor categoría. La autoridad era ejercida directamente por los Señores

³ Según sea la religión del rey, la del pueblo.

Feudales en sus respectivos territorios, no había oficiales públicos propiamente sino para la recaudación de los tributos. Sobre todo el rey era responsable ante sus vasallos y ante la Iglesia.

En el período que estudiamos el absolutismo trata de establecerse además sobre una base religiosa. Se reconoce responsable ante la conciencia, o sea, ante Dios. Además afirma que el poder del estado procede inmediatamente de Dios.

Los teóricos de este absolutismo tratan de demostrar esta afirmación por medio de la Revelación. Otro rasgo distintivo del absolutismo del S. XVII-XVIII es su índole monárquica; sin embargo de por sí el absolutismo puede ejercitarse en diversas formas de régimen.

2. Proceso

El absolutismo existió como una práctica antes que ser una doctrina. Sus orígenes arrancan de la mitad del siglo XV y sus primeros representantes y fundadores son en Francia Luis XI y Enrique VII. En España los reyes católicos Isabel y Fernando, y principalmente Felipe II. El absolutismo de estos monarcas procede más que de una ideología, de sus relevantes cualidades personales. Concentran en sí mismos todos los negocios de estado, en razón de su inteligencia, de su laboriosidad, de su energía de carácter.

El absolutismo posterior, aunque apoyado en el ejemplo de esos príncipes, ya no tiene como base las cualidades del príncipe, sino más bien un concepto acerca del mismo. De hecho, junto a príncipes con dotes de gobierno extraordinarias también encontramos otros casi totalmente desprovistos de las mismas y que sin embargo gobiernan a través de sus ministros en la forma más absolutista.

Entre los teóricos del absolutismo hay que citar en primer lugar a Nicolás Macchiavelli. No obstante debemos notar que su tratado *Il Principe* no es todavía una elaboración doctrinal, sino simplemente un retrato del príncipe tal como aparecía a los ojos de los italianos del Renacimiento. Los defensores del absolutismo se clasifican en dos categorías:

Unos sostienen el absolutismo sobre una base histórica y religiosa. Así entre los protestantes: Berkeley, *De regno et regali potestate adversus monarchicomaches* (París 1601), Alberico Gentile, *De absoluta potestate regum* (Londres 1604), Claridius Salmatius: *Defensio regia pro Carolo V ad Carolum II* (1614). Entre los católicos el principal propugnador de esta forma de absolutismo es Bossuet (1627-1675).

Otra escuela absolutista más bien de un concepto apriorístico. Es la llamada escuela del derecho natural. Hay que notar que esta denominación resulta equívoca, pues el derecho natural no es entendido del mismo modo como lo toman los

autores católicos, especialmente los escolásticos. Esta escuela atribuye al estado un derecho sin ninguna limitación, el cual es ejercido como por su órgano propio central, por una persona física o moral. Las circunstancias históricas hicieron que los patrocinadores de esta teoría defendieran el absolutismo monárquico, pero ya hemos dicho que de por sí puede ser aplicado a otras formas de régimen.

El primer autor que propuso esta teoría fue Jean Bodin (1530-1596): *Six livres de la Republique* (1576). Más sistemático en su exposición es Thomas Hobbes (1598-1679) cuyas obras principales son: *Leviathan* (1651) y *De cive* (1642). El *Leviathan* es el estado monstruo que todo lo puede y todo lo contiene. Los individuos hicieron un pacto social, llevados no por la naturaleza, sino por la necesidad de poner fin a las guerras. Notemos que la idea del pacto se encuentra ya en la Edad Media. Lo nuevo en Hobbes es la negación de la naturaleza social del hombre. Por este pacto, según Hobbes, los hombres ceden de una manera total e irrevocable todos sus derechos individuales en favor del estado, pues sólo así se puede evitar la anarquía. Han cesado pues todos los derechos del individuo. El estado en cambio lo puede todo, aún en la vida y en la conciencia de los súbditos. El rey es el representante del estado. Es el señor absoluto con todos los derechos; no se puede ni siquiera concebir que haya injusticia en su voluntad. Como vemos, esta teoría viene a caer en un absurdo positivismo, aunque, por lo menos, dejó a salvo los derechos naturales del individuo.

Otros autores del absolutismo son H. Groot: (Holandés): *De iure pacis et belli* (1628) y S. Puffendorf (alemán) *De iure naturae et gentium* (1672). Según éstos, el estado absoluto y cerrado en sí. No envuelve ninguna ordenación trascendental; sin embargo no llegan al extremo de Hobbes. Sus obras se enfocan preferentemente hacia las relaciones entre los estados; de donde les vino entre los protestantes el renombre de creadores del derecho internacional. En nuestros días sin embargo la historia de la filosofía ha hecho justicia. Dejando en claro que sus verdaderos fundadores fueron el dominico Victoria y el jesuita Suárez.

El absolutismo no se introdujo sin encontrar resistencia. En el campo de las ideas los autores adversarios se llamaron a sí mismos monarcómacos. Según estos, habiendo el príncipe recibido el poder del pueblo por una especie de contrato, en caso de que no cumpla este pacto, puede, ser depuesto e incluso ser muerto. La actuación de esta teoría condujo al ajusticiamiento de Carlos I de Inglaterra por orden del Parlamento.

Entre los autores hay que nombrar en Francia a Du Plessis Monnay, en Inglaterra a Buchanam (ambos calvinistas). Alguna analogía tiene con estos la doctrina del Padre Mariana acerca de la licitud del tiranicidio. La doctrina de los monarcómacos se identificó de hecho con el calvinismo, pues según éste, el pueblo está formado por los magistrados y los ciudadanos, aquéllos son mandatarios, o delegados de éstos.

En el campo de los hechos el absolutismo encontró resistencia violenta sea en España y en sus posesiones: la guerra de los comuneros bajo Carlos V y la rebelión holandesa bajo Felipe II; en Inglaterra la rebelión contra Carlos I; en Francia la fronda contra Richelieu y Luis XIV.

Pero al fin de cuentas el absolutismo acabó por imponerse en toda Europa con la sola excepción de Inglaterra y Suiza. En Inglaterra misma el absolutismo triunfó bajo Enrique VIII, Isabel, Jacobo I y Carlos I; pero la muerte de éste señala el triunfo del Parlamento. Un elemento que contribuyó poderosamente a la victoria del absolutismo, fueron las grandes guerras europeas del siglo XVI y XVII. Estas hicieron necesario el fortalecimiento del poder real, lo cual se llevó a cabo principalmente por la creación de grandes ejércitos ya organizados modernamente y bajo la dependencia directa de los príncipes. Esto puso a los reyes en grado de suprimir muchos privilegios y fueros feudales que coartaban y a veces nulificaban su autoridad.

5. El cesaropismo del siglo XVIII

La intromisión sistemática del poder civil en el gobierno de la Iglesia es conocida en la historia bajo el nombre de cesaropapismo. El cesaropapismo es un concepto y una realidad distinta del absolutismo. Puede darse en cualquier forma de gobierno.

Sin embargo el absolutismo tiene una propensión natural al cesaropapismo, pues tiende a concentrar el poder en todos los órdenes, sin excluir el campo mismo religioso. Tal es el testimonio de la historia. El derecho romano consideraba al jefe del estado como la cabeza de la religión pública; el cristianismo introdujo una nueva realidad en los valores éticos: la realidad de una sociedad religiosa sobrenatural organizada en un plano totalmente distinto de aquél en que se mueve el estado civil y por consiguiente independiente de este, aunque con inevitables vinculaciones, por razón de la identidad de los sujetos miembros de la sociedad civil y de la sociedad religiosa. La edad media aunque no fue capaz de vaciar en conceptos precisos esta distinción, supo en principio respetarla. No solamente, sino que halló en la *cristiandad* –comunidad político religiosa de naciones cristianas y europeas– y en la teoría de las dos espadas, o sea el Papa y el Emperador, como cabezas de la cristiandad, cada cual en su orden aunque vinculados entre sí y definitivamente subordinado el Emperador al Papa *ratione peccati*, una feliz solución del problema de las relaciones entre ambos poderes.

El equilibrio era difícil y de vez en cuando se rompía, como en la lucha de las investiduras, mas por la íntima compenetración de los intereses espirituales y temporales, que por razones de orden especulativo.

La renovación de los estudios de derecho romano en el siglo XIII, en la Universidad de Boloña resucitó el concepto del monarca como fuente de todo derecho y jefe de la nación aún en el dominio de la conciencia y de la religión. La

primera manifestación de esa mentalidad tan lejana del espíritu medieval aparece en la política religiosa de Felipe el Hermoso, que culmina con el atentado de Anagni.

A partir de entonces el cesaropapismo se consolida en la práctica y en la teoría en las nuevas naciones europeas, al mismo paso del desarrollo del absolutismo y no es una coincidencia el que los jefes de estado que encarnan al absolutismo, hayan sido al mismo tiempo cesaropapistas.

Debemos hacer notar que a veces el cesaropapismo trajo bienes al catolicismo.

En el período que estudiamos los defensores del cesaropapismo tratan de hacer una justificación teórica del cesaropapismo, derivando los pretendidos derechos de la corona sobre la Iglesia del concepto de soberanía absoluta por derecho divino. El monarca es hecho aparecer como un vicario de Dios que ha recibido de El directamente toda su potestad, incluida la obligación y derecho de proteger a la Iglesia. Pero esta *protección a la Iglesia* en la mente los monarcas absolutistas y de sus ministros se convertiría en un arma para oprimir a la Iglesia sobre todo.

El cesaropapismo del siglo XVIII se presenta bajo diversas formas. En Francia como galicanismo, en Portugal y España como patronato, en el Imperio Germánico y en Austria como josefinismo.

1. El Galicanismo

Por galicanismo se entiende un sistema de teorías y de prácticas relativas a la constitución de la Iglesia de la antigua Francia y en las que va envuelta una tendencia nacionalista y en ciertos aspectos antipontificia. Se ha distinguido un triple galicanismo. El galicanismo episcopal que resta autoridad al Papa, para concederla a los Obispos de Francia. Los parlamentos de Francia no hay que entenderlos como nuestros parlamentos. El galicanismo regio, que atribuye al Rey derechos sobre la Iglesia, y que en la práctica se sirve tanto del galicanismo episcopal como del galicanismo parlamentario para dominar mejor a la Iglesia de Francia.

Las ideas galicanas empiezan a desarrollarse precisamente en la lucha de Felipe IV con Bonifacio VIII; cobran cuerpo durante el cisma de Occidente, principalmente por obra de las teorías conciliaristas que exaltaban la supremacía del concilio sobre el Papa.

Precisamente en estas tendencias conciliaristas se apoyaba el galicanismo episcopal lo mismo que el parlamentario; si bien este último tenía manifestaciones más extremas a causa de que en los parlamentos se encontraban algunos protestantes o jansenistas.

Un resumen del galicanismo Regio en su forma más extrema nos es presentado en la obra de las Libertades galicanas (1596) de Pierre Pithou abogado del parlamento de París y convertido del protestantismo al catolicismo. He aquí su contenido: El Papa en sus intervenciones en la Iglesia de Francia depende de los antiguos concilios franceses. El Rey es completamente independiente del Papa. El Rey puede convocar concilios, dar leyes eclesiásticas, impedir la jurisdicción de los legados del Papa, vigilar a los obispos. Para mantener estas prerrogativas –no meras concesiones– el Rey puede recurrir al pláacet, y a la apelación al concilio.

A principios del Siglo XVII, Edmundo Richer trató de demostrar estas teorías, en su obra *De ecclesiastica et politica potestate* (1611). Bajo el influjo de Richelieu, se moderó algún tanto el galicanismo como aparece en la obra de Dupuy *Preuves Des libertés de l'Eglise gallicane*. El principal factor del galicanismo en Francia fue Luis XIV, que en su lucha por dominar a la Iglesia había de servirse de él como un arma contra Roma.

Una de las principales aplicaciones del galicanismo regio versaba sobre las llamadas *regalías eclesiásticas* o supuestos derechos reales en materia eclesiástica así temporal como espiritual. Las regalías temporales reclamaban para el Rey las rentas de los obispados y de ciertos otros beneficios vacantes; las espirituales pretendían el derecho del Rey a llenar ciertos beneficios eclesiásticos. Los juristas galicanos tendían a considerar estas regalías no como una concesión pontificia, sino como un *ius regale* y por consiguiente concluían que debían extenderse a todas las diócesis del reino.

En realidad el origen de las regalías está en concesión de la Iglesia que data del Siglo XIV. En el siglo XV se impusieron como una necesidad práctica a consecuencia del desorden producido por el período de Aviñón y sobre todo por el cisma de occidente.

El conflicto más agudo a causa de las regalías estalló en 1673 entre Luis XIV y Clemente X.

2. El Jansenismo aliado del Galicanismo

El jansenismo que en su primera etapa, desde la publicación del *Augustinus* de Jansenio (1640), hasta la paz clementina (1688) se mantuvo más dentro de la polémica dogmática y moral, degeneró al fin en un agudo movimiento antipontificio al unirse estrechamente con el parlamentarismo galicano a partir del tercer caudillo jansenista Pascasio Quesnel (1701). Desde este momento se observan dos direcciones en la secta jansenista: el jansenismo moral vulgar degeneró en diversas formas de exaltación pseudo-mística. La otra corriente superior y doctrinal se refugia en el parlamento galicano, resultando de allí el parlamentarismo jansenista que resiste a toda prescripción episcopal y pontificia y aun a las órdenes reales.

Triunfo máximo del jansenismo tuvo lugar en 1762 cuando el parlamento concediendo a la tendencia antiromana y a la presión del enciclopedismo logró la supresión de la Compañía de Jesús en Francia, que preludiaba la extinción general de ese benemérito instituto en 1773.

El último capítulo de la historia del jansenismo parlamentario fue escrito en la revolución francesa, cuando un gran número de diputados de la asamblea constituyente, antiguos parlamentarios jansenistas, inficionados además de enciclopedismo, contribuyeron poderosamente a la promulgación de la *Constitución civil del clero*.

3. El cesaropapismo en Alemania

Tal vez el más perjudicado por la paz de Westfalia fue el Imperio alemán que quedó totalmente desintegrado. Los doscientos estados del Imperio, algunos de ellos minúsculos, aunque vinculados jurídicamente en torno al gobierno imperial, de hecho se gobernaban independientemente.

Esto favorecía la política religiosa de los estados protestantes, que aplicaban en todo su rigor el principio cesaropapista y anticatólico del *ius reformandi*. Además en virtud de la paz se había reconocido como "*año normativo*" el de 1624, lo cual era netamente ventajoso para los protestantes, pues en ese año su dominio en el territorio alemán había alcanzado su mayor extensión. Y como si fuera poco, los firmantes de la paz habían procedido a la secularización de varios territorios usurpados a la Iglesia para pagar gastos o daños de guerra.

Los católicos quisieron imitar en ocasiones la política religiosa de los protestantes, pero con poco éxito. En general la parte católica siguió más bien la táctica de la conquista pacífica, y obtuvo efectivamente algunas conversiones de hombres notables.

Estas conversiones cada vez más frecuentes dieron lugar a algunos movimientos unionistas, de los cuales los más importantes fueron el de Maguncia, el de Hannover y el de Viena. En el movimiento de Maguncia destacó el proyecto presentado por el filósofo Leibnitz. Pero es de notar que estos movimientos unionistas estaban influenciados de galicanismo y además exigían algunas concesiones no sólo disciplinares y litúrgicas, pero aun dogmáticas.

Bajo el largo reinado de Leopoldo I (1657-1705), predominó la sumisión a la Sede Romana, aunque el Emperador, influenciado por el ejemplo de Luis XIV, alguna vez pretendió una situación semejante a la del rey francés respecto a la Iglesia nacional. Sin embargo el galicanismo y el jansenismo no entraron propiamente en las tierras hereditarias del Emperador, sino con José I (1701-1711) y Carlos VI (1711-1740).

Con ocasión de la guerra de sucesión española, el Emperador José I, hermano del pretendiente Carlos, rompió con la Santa Sede y ocupó los estados pontificios, que querían mantenerse neutrales. Su sucesor Carlos VI manifestó en varias ocasiones sus tendencias regalistas, tratando de imponer al Papa algunas pretensiones como la creación de Cardenales imperiales, o el retiro del Nuncio Oddi.

El regalismo imperial llegó a extremos ridículos como el ver en el oficio litúrgico de Gregorio VII un ataque a los derechos mayestáticos por lo que obligó a los Obispos a tomar diversas disposiciones contra él.

En este ambiente nació, ya bajo el reinado de María Teresa (1740-1780), la cual era profundamente religiosa y buena gobernante, el febronianismo, que en las tierras hereditarias de los Habsburgo se confundió con el josefinismo.

4. El Febronianismo

Hay quien busca los antecedentes del febronianismo en cierto episcopalismo nacido en Alemania durante el cisma de Occidente. En realidad los obispos alemanes no eran antipontificios. No tenían dificultad en admitir la supremacía del Papa sobre el Concilio; pero no les agradaba el tener que recurrir a Roma a través de los Nuncios.

Esto hizo que se fortaleciera la idea de alcanzar una cierta autonomía para la Iglesia alemana apoyada por algunos de los más notables príncipes eclesiásticos, como el Duque Maximiliano Enrique de Baviera, Arzobispo de Colonia; Lotario Federico von Metternich, Arzobispo de Maguncia y el Conde Carlos Gaspar de Leyen, Arzobispo de Tréveris, quienes en 1673 presentaron una serie de gravámina contra la Santa Sede. Estas quejas están empapadas de espíritu episcopaliano y galicano.

Todos estos movimientos son sistematizados y elevados a categoría de principios de derecho por la célebre obra de Febronio. El título del libro aparecido en 1762 es: *Iustini Febronii iurisconsulti de Statu Ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reunidos dissidentes in religione christiana compositus*. Bajo el pseudónimo de Justino Febronio se escondía su verdadero autor Juan Nicolás Hontheim, Obispo auxiliar de Tréveris, quien había sido discípulo en Lovaina del célebre canonista Bernardo Zeger van Espen contagiado de jansenismo, y que había intentado demostrar la verdad del galicanismo.

Como vemos, uno de los sentimientos que inspiraron el libre, fue el unionismo, de que ya hicimos mención. Para que los protestantes alemanes vuelvan a la Iglesia católica, dice Febronio, es necesario que ésta retorne a su antigua constitución. Se atreve a dirigirse al Papa Clemente XIII, invitándolo a que renuncie voluntariamente a los supuestos derechos de Primado. Su tesis fundamental es que la autoridad de la Iglesia ha sido confiada por Cristo radical y primariamente a todos los fieles; a los prelados solamente en usufructo y para aplicarla; cada Obispo goza en su diócesis

de un derecho ilimitado; el Primado que puede ser separado de la Sede Romana, no tiene propiamente otro derecho especial sino el necesario para el mantenimiento de la unidad religiosa; fueron las pseudodecretales isidorianas las que engrandecieron la potestad del Papa; pero el conjunto de los obispos está sobre éste, el cual no es sino el primero entre muchos iguales, puesto solamente para ejecutar las leyes pero siempre sometido al consentimiento de la totalidad de los Obispos, los cuales pueden obligarlo a renunciar a los derechos exorbitantes, y si es preciso puede invocar el auxilio del brazo secular; los medios más aptos para reducir al Papa, son la convocación de Concilios Ecuménicos, el *regio placet*, la apelación de abuso y la negación de la obediencia.

El libro estaba no solamente lleno de errores sino de contradicciones; representaba a la Iglesia como corrompida de muchos siglos; hacía de cada Obispo un monarca, al mismo tiempo que negaba la constitución monárquica universal de la Iglesia. Naturalmente fue refutado de inmediato y egregiamente por muchos autores entre los cuales sobresalieron Ballerini, Mamachi, Zaccaria, etc. Incluso muchos protestantes serios lo impugnaron. El poeta Lessing lo llamó una vergüenza de adulación hacia los Príncipes.

Clemente XIII por su parte se apresuró a ponerlo en el índice el 27 de febrero de 1764 y envió un breve a los Obispos alemanes contra él. No obstante en varios obispados alemanes la prohibición no fue publicada.

Por supuesto quienes salían ganando en todo esto, eran los príncipes seculares, pues el libro confirmaba su teoría de la Iglesia, como sociedad imperfecta sometida al Estado.

Hontheim no solamente no se sometió sino que se obstinó en defender su obra en cuatro libros titulados *Vindiciæ*. También encontró varios defensores de su obra, con lo cual se encendió una viva polémica entre pontificios y antipontificios. Con esta ocasión se tradujo al alemán en 1768 la obra de San Roberto Belarmino *De potestate papæ in rebus temporalibus*, que defendía al poder indirecto del Papa sobre los príncipes. Esto excitó vivamente los ánimos de la corte imperial. Mientras tanto los Arzobispos del Rhin, aunque seguían acudiendo al Papa, insistieron en su gravámina presentando en 1769 sus *Avisamenta*. Estos comprendían 31 artículos en favor de los derechos de los obispos contra el Papa y sus Nuncios.

5. Puntuaciones de Ems

Bajo el influjo del espíritu febroriano la corte de Baviera declaró en 1780 que no permitiría la jurisdicción de Prelados extranjeros en su territorio y exigió la creación de una Nunciatura en Munich. Esto sembró una viva alarma en los medios eclesiásticos en Alemania, decidiendo los Arzobispos electores Federico Carlos José, de Maguncia, Clemente Wenceslao de Tréveris y Maximiliano Francisco de Colonia, juntamente con el Arzobispo de Salzburgo, Jerónimo de Colloredo a

renovar en 1785 los gravámenes con un espíritu enteramente febroniano. En 1786 se reunieron en Ems los representantes de los cuatro Arzobispos y resumieron en 22 artículos las quejas contra Roma, que son conocidas como puntuaciones de Ems. Estas no contienen nada nuevo, pero sobrepasan en exigencia al mismo Febronio. El Emperador José II alentó estas pretensiones y permitió trasmitirlas a Roma. Pero los Obispos sufragáneos muy pronto advirtieron que las puntuaciones los substraían al influjo de Roma, no obstante los sometían más al influjo directo de los metropolitanos; así que bien pronto se formó un frente de oposición contra las puntuaciones. La lucha entablada entre los cuatro Arzobispos y los Nuncios y que por momentos amenazaba con terminar en un cisma fue finalmente ganada por Roma, gracias también al apoyo de los Obispos sufragáneos y del Clero. Al fin hacia 1787, cedieron los mismos firmatarios de Ems. En esta contienda el protestante rey de Prusia Federico Guillermo II, se puso, por oposición a la casa de Austria, de parte de los derechos romanos.

Naturalmente el Papa no podía permanecer en silencio frente a la heterodoxia de las puntuaciones de Ems. Y así en noviembre de 1789, Pío VI declaró abiertamente los derechos de la Santa Sede. No obstante, esas ideas antipontificias se habían infiltrado profundamente en muchos espíritus.

6. El Josefinismo

Al mismo tiempo que se desarrollaba este movimiento episcopalista, el absolutismo cesaropapista tomaba en Austria una forma propia que es conocida en la Historia de la Iglesia como josefinismo, por razón de su autor José II.

Sin embargo el josefinismo empieza a formarse ya bajo el reinado de María Teresa (1740-1780), ésta era una católica sincera y convencida, más aun, su intención era servir a la Iglesia; pero se movía en un ambiente empapado de absolutismo: Todos los príncipes cristianos del tiempo, quien más quien menos, lo ejercían, los juristas y consejeros reales estaban formados en esas ideas. Por otra parte la posición que la corona imperial tenía respecto a sus dominios italianos (Venecia, Lombardía y Toscana) favorecían esta tendencia hacia el cesaropapismo, pues su gobierno se ejercía aun sobre lo eclesiástico, con muy pocas excepciones.

Motivada por este espíritu la emperatriz apoyándose en su condición de suprema *advocata Ecclesiae*, dio varias disposiciones enteramente usurpatorias. Así en 1750 quiso controlar las fundaciones religiosas en sus dominios, aún las más modestas. En 1756 dictó disposiciones sobre la administración de los bienes temporales de los monasterios. Y no contenta con esto, se introdujo en la misma disciplina interna, disponiendo que la profesión solemne no se hiciera antes de los 24 años. Y así otras disposiciones totalmente referentes a la vida religiosa. Algunas de ellas eran buenas en sí mismas, por ejemplo: era necesario disminuir el excesivo número de monasterios y de religiosos, pues en Austria se contaban

2,165 entre monasterios y abadías y unos 64,000 religiosos; pero se entiende que estas reformas tocaban a la legítima autoridad.

Grandes reformas en especial hizo María Teresa en materia escolar e indudablemente muchas eran buenas y exigidas por los tiempos; pero algunas de ellas estaban fuera de su competencia y a veces eran nacidas de un espíritu abiertamente antieclesiástico.

En especial los ministros de María Teresa, sobre todo Kaunitz y van Swieten, tenían la intención de lo que ellos llamaban el monopolio escolar jesuítico. Algunas reformas afectaban la enseñanza propiamente eclesiástica. Según un plan propuesto por el ministro Rautenstrauch, se daba más importancia a los estudios positivos: patristicos; bíblicos e históricos. Esto tampoco era en sí malo, pero tampoco había qué tomarlo como pretexto para secularizar la enseñanza eclesiástica y para justificar la injerencia del Estado y su idea de formar funcionarios en vez de ministros de Dios.

Toda esta conducta de María Teresa que era movida por las mejores intenciones, si se quiere, se fundaba en una conciencia muy especial de su cualidad de emperatriz, según la cual ella se sentía soberana absoluta y casi dueña de sus súbditos en todos los campos. Con todo, su sentido católico y su prudencia de gobernante impidieron que el cesaropapismo tomara un impulso más violento, como sucedió después de la muerte de la emperatriz (1780).

Su hijo y sucesor José II, esbozó así su programa de gobierno en materia eclesiástica en una carta dirigida al Ministro francés Choiseul, ya en diciembre de 1780. *«El influjo eclesiástico ejercido hasta aquí durante el gobierno de mi madre, será el objeto de mis reformas. No acabo de comprender que gente cuyo oficio es el cuidado de la otra vida, se preocupe tanto por hacer el objeto de su ciencia nuestra existencia de acá abajo».*

Como vemos, en el cesaropapismo de José II no solamente influían las ideas absolutistas, sino también las enciclopedistas y volterianas. Además el emperador se valió del febronianismo para sus fines. Todo esto trataba de compaginarlo con su conciencia de católico y de hijo fiel de la Iglesia, como se decía, lo cual no fue obstáculo para que llevara sus intromisiones en los asuntos eclesiásticos a los mayores excesos dando así origen al josefinismo. Estos excesos llegaron en ocasiones hasta el ridículo, justificando así el renombre de rey sacristán que le aplicó Federico II de Prusia.

Las reformas del “*influjo eclesiástico*” se tradujeron en múltiples violaciones de las más fundamentales normas del derecho eclesiástico. He aquí algunos ejemplos:

En 1781 restringió la comunicación de los religiosos con sus superiores de Roma; renovó el *regio placet* para los documentos pontificios; ordenó suprimir de los rituales las *Bulas in cœna Domini* y *Unigenitus*; prohibió el oficio de Gregorio VII y que los aspirantes al Sacerdocio fueran a estudiar a Roma; en 1781 concedió amplia tolerancia a los acatólicos, violando así los principios de la paz de Westfalia; mientras que en 1782 suprimió de un plumazo 700 monasterios. En 1783 secularizó el contrato matrimonial, excluyendo toda intervención canónica; decretó programas de estudio eclesiásticos para los Seminarios y estableciendo 9 seminarios generales en los que los jóvenes teólogos, según declaró bajo el control del Estado «*libres del barullo del escolasticismo sean imbuidos en todas las ciencias y prácticas útiles y donde se haga constar que la actividad espiritual del clero se ha de limitar a las cosas espirituales, pues el mismo Cristo confió a sus apóstoles sólo funciones espirituales*». Las Universidades fueron completamente laicizadas, con desprecio de una tradición de siglos.

La intromisión del emperador llegó hasta legislar sobre minuciosidades de liturgia y de actos de culto como peregrinaciones, devociones populares, funciones y cofradías.

Inútil fue la acción de Pío VI en orden a detener aquella furia de regalismo. En 1782 tomó el Papa la extraordinaria decisión de dirigirse él mismo a Viena. Durante todo su camino y en Austria misma el Papa fue aclamado por el fervor de las poblaciones. El emperador y su ministro Kaunitz lo recibieron con toda solemnidad, pero no cedieron en nada. Más aún, el Papa tuvo que soportar distinciones y hasta insultos por parte de los regalistas, uno de éstos Eybel publicó un panfleto inulto titulado “*¿Quién es el Papa?*”, que Pío VI se vio obligado a condenar en 1786.

Con la vaga promesa de que el emperador nada haría contra los dogmas de la Iglesia ni contra la dignidad de su cabeza, tuvo que volver Pío VI a Roma, mientras el emperador se obstinaba en su conducta de usurpaciones. En 1783 éste hizo una visita inesperada a Roma. Como resultado de nuevas negociaciones y para evitar mayores males, el Papa concedió concordato en 1784 para la nueva demarcación de los nuevos obispados de Austria y el derecho de nómina para los obispados de Milán y Mantua.

En 1786 el emperador introdujo la lengua alemana en la liturgia. Su ceguedad era tanta, mientras se preciaba en sus servicios a la Iglesia fundando y dotando nuevos obispados, etc., no se explicaba por qué los católicos se oponían a sus reformas. Esta oposición aliada con motivos políticos, estalló en una rebelión violenta en Bélgica, la cual proclamó su independencia, casi al mismo tiempo que José II moría el 20 de febrero de 1790.

Algunos han querido comparar a José II con Juliano el apóstata, pero esto es injusto y desacertado pues los sentimientos del rey sacristán nunca fueron los de perseguidor, sino que influenciado totalmente por las ideas del tiempo, pensó que era preciso profesar un catolicismo progresista y liberal.

7. El cesaropapismo en los Estados Italianos

A consecuencia de los cambios políticos efectuados durante el siglo XVIII, Austria dominaba en casi todo el Norte de Italia en Lombardía, Milán, y Mantua directamente. El gran ducado Toscano ocupado por un miembro de la familia imperial. Además existían las Repúblicas de Venecia, Génova, Luca y otros ducados menores, y se había formado el reino del Piamonte. En el centro de Italia cruzaban como una franja diagonal los Estados de la Iglesia. El Sur de la Península formaba con Sicilia el reino de las dos Sicilias o de Nápoles.

Fue especialmente en el Toscano donde más se ejerció el espíritu del regalismo con el gran duque Leopoldo I hermano de José II. Leopoldo no solamente se contentó con ordenar arbitrariamente muchas reformas disciplinarias para la Iglesia de su territorio, sino que se inmiscuyó directamente en materia de fe, poniéndose de parte del jansenismo.

II. EL CUADRO ESPAÑOL DEL SIGLO XVIII

1. Situación política

No podemos entender la situación española del siglo XVIII si no tenemos primero la sucesión española. Ante la perspectiva de la muerte, sin sucesión, de Carlos II de España, diversos pretendientes empezaron a hacer preparativos para alcanzar la corona española. Los principales eran José Fernando de Baviera, Felipe d'Anjou, nieto de Luis XIV y el archiduque Carlos de Austria, hijo del emperador Leopoldo I.

Carlos II en su intento de evadir el desmembramiento de España planeado por las potencias europeas, designó heredero único a José Fernando de Baviera, pero la fatalidad quiso que este príncipe muriera cuando se ponía en camino a España. Entre los otros dos candidatos, triunfó por fin en el ánimo de Carlos, el Borbón Felipe d'Anjou. Carlos II murió en 1700 y el nuevo rey empezó a gobernar a España que lo recibió con cierto agrado cansada de las ineptitudes del último de los Hasburgos españoles.

Pero el emperador no se resignó, y atrayéndose la alianza de Inglaterra, de Holanda y de Brandeburgo a cuyo príncipe concedió el título de rey de Prusia, desencadenó la guerra en España.

La posición del Papa Clemente era en extremo difícil, tanto por su condición de jefe espiritual de la cristiandad, como por su condición de príncipe italiano. Ambas partes lo acusaban de parcialidad y cometieron frecuentemente atropellos contra los estados pontificios. A partir de 1704 la guerra se tornó violenta en España. Varias provincias se levantaron en favor de don Carlos y los ingleses se apoderaron de Gibraltar. En 1705 murió el emperador Leopoldo I al que sucedió su hijo José I.

Después de varias alternativas en que parecía triunfar ya un partido ya otro, la guerra terminó en una forma inesperada, a consecuencia de la muerte en 1711 de José I. Su hermano el archiduque Carlos fue elegido emperador y con esto se vio abandonado de sus aliados, los ingleses, los cuales juzgaron que convenía al equilibrio europeo que Carlos se contentara con la corona imperial y Felipe V retuviera la corona de España. La paz se firmó en Utrech en 1713.

Por el triunfo de la dinastía francesa en España ésta quedó convertida en muchos aspectos en un satélite de la gran Francia. Si es verdad que el espíritu español sobre todo en la nobleza de segundo orden, y en el pueblo resistió victoriosamente al afrancesamiento; sin embargo en tres órdenes de cosas pesó demasiado el poderío francés sobre la nación española: en la dirección política, en la política religiosa y principalmente en la corriente del pensamiento y de la cultura. Nos interesa, para el objeto de nuestro estudio considerar estos dos últimos puntos:

2. El regalismo y el patronato español

Usamos aquí la palabra regalismo para designar la intrusión ilegítima del poder civil en el régimen de la Iglesia. Es por tanto un equivalente de cesaropapismo, aunque algunos piensan que el regalismo usa en su lucha contra la Iglesia métodos de carácter administrativo, mientras que el cesaropapismo lleva su intromisión hasta el terreno mismo dogmático. Así Menéndez y Pelayo llama al regalismo una herejía administrativa (Heterodoxos 3, 32, Madrid 1881).

El objeto concreto perseguido por el regalismo eran las llamadas regalías, esto es, ciertos pretendidos derechos de la corona real que se consideraban inherentes a la corona sobre algunas materias eclesiásticas. Las regalías tuvieron su origen en ciertas concesiones hechas por los Romanos Pontífices a los monarcas católicos en el curso del siglo XV, principalmente con ocasión del cisma de occidente. Pero los monarcas las atribuyeron por derecho propio. Algunas regalías fueron desde un principio meras usurpaciones, sin más fundamento que algún documento apócrifo o una leyenda, como la llamada *monachia sícula*.

Las regalías versaban principalmente sobre el derecho de presentación a los obispados y otras dignidades mayores; sobre el derecho de expolio, o sea el derecho a percibir las rentas de los beneficios vacantes y la más detestable de todas el llamado *placet* o también *regium exequatur*, pase regio o retención de bulas,

que comenzó abusivamente en tiempos del cisma de Aviñón. Ocasionalmente el Papa imponía ciertos tributos o diezmos a las Iglesias en favor determinadas causas. También esta materia entraba muchas veces en las mencionadas regalías.

En el curso del siglo XVII, se afianzó además, como un derecho de la corona, el llamado recurso de fuerza que consistía en interponer un recurso ante los tribunales regios contra alguna decisión episcopal que se juzgaba injusta. El origen del regalismo español está en el patronato concedido por Alejandro VI a los reyes católicos para el recién conquistado reino de Granada.

Ciertamente monarcas tan absolutistas como Carlos V y Felipe II tendieron a practicar el regalismo, si bien en disculpa de ello se puede alegar su intención recta como sinceros católicos que eran y los tiempos calamitosos, especialmente la corrupción de la curia romana. Pero los monarcas posteriores ya no tomaban la cosa con el mismo sentido de responsabilidad cristiana. Los más famosos regalistas prácticos corresponden según Menéndez y Pelayo (ib. 49) al reinado de Felipe IV.

Así pues al inaugurarse la dinastía borbónica en España el rey tiene en sus manos el patronato con el derecho de presentación para el reino de Granada y para toda la América española. Más aun se ha constituido con respecto a las Iglesias de sus posesiones americanas en una especie de vicario. Además ejerce de hecho el *exequatur* y el recurso de fuerza.

A estas premisas se añadió el espíritu jansenista, voltariano y enciclopédico, con lo cual el regalismo vino a acabar en una verdadera herejía. El primer paso en la nueva política religiosa, constituyó el patronato universal para toda España y sus posesiones americanas. Primeramente se emprendió una campaña de propaganda, por parte de los juristas regios, entre ellos Francisco Salís, obispo de Córdoba que escribió en 1709 *un dictamen sobre los abusos de la corte romana por lo tocante a las regalías de S. M. Católica y jurisdicción que reside en los obispos*. En 1713 el regalista Melchor de Macanáz fue más adelante todavía en *un informe presentado al consejo de Castilla*.

Después de firmada la paz de Utrech en 1713 se entablaron negociaciones entre el papa Clemente XI y Felipe V para reanudar las relaciones interrumpidas por haber el Papa reconocido en 1708 a Carlos de Austria como rey de España. El concordato se firmó por fin en 1717, por intervención del entonces omnipotente ministro Felipe, el abate Alberoni, que buscaba hacer méritos para el capelo cardenalicio, lo cual efectivamente consiguió. A la caída de éste se prosiguieron las negociaciones entre España y la Sta. Sede. Esta defendía por una parte las llamadas reservas, las cuales se prestaban en algún modo a abusos. El rey defendía las regalías que eran usurpaciones todavía más abiertas. Entre los regalistas más exaltados figuraba por este tiempo el obispo de Málaga Gaspar de Molina que

después llegó a cardenal. Las negociaciones muy difíciles se prosiguieron bajo el pontificado de Clemente XII y por fin hallaron una solución cuando el brillante y erudito Benedicto XIV subió al trono pontificio. El mismo Papa estudió todas las argumentaciones que se presentaron por parte de los juristas españoles en favor del patronato universal. Pero a pesar de todo la enorme condescendencia de este Papa, inclinado según el juicio de los más autorizados historiadores de la Iglesia a conceder a las pretensiones absolutistas de los monarcas más de lo justo, no se pudo fundamentar el supuesto patronato universal. Ciertamente el rey había, adquirido por concesiones pontificias el patronato sobre determinados beneficios. Con todo, la corte de Madrid no se vio por vencida en sus propósitos. Muerto Felipe V, (en 1746) le sucedió Fernando VI y las negociaciones con Roma tomaron mejor camino. Así se llegó finalmente al concordato de 1753 en que por una parte se niega la existencia del patronato universal, pero por otra Su Santidad acuerda al rey católico y a sus sucesores perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente con todas las Iglesias de los reinos de España. El Papa solamente se reservó 52 beneficios. Además en el artículo 16 se advirtió expresamente que por esta concesión y subrogación de nómina, presentación y patronato, no se concede jurisdicción alguna eclesiástica ni sobre las Iglesias ni sobre las personas.

En compensación del grave quebranto económico no sufría el papa por esta generosísima concesión, el rey se comprometió a entregar un millón ciento cuarenta y tres mil escudos. En esta demasiada generosa concesión hecha por Benedicto XIV en bien de la paz, tuvo una gran parte el secretario de estado, cardenal Valenti que se dejó comprar deslealmente por los españoles. No había de pasar mucho tiempo antes de que se sintieran los efectos funestos de tan enorme privilegio.

3. La acción anticatólica en España

Aunque Portugal logró su independencia definitiva de España en 1668, sin embargo siguió íntimamente ligada a ella en cuanto a política religiosa, así como en otros campos. El período más agudo del regalismo portugués se tuvo bajo el gobierno del sanguinario marqués de Pombal, ministro de José Manuel I. También con Portugal Benedicto XIV se mostró generosísimo, extendiendo notablemente los derechos patronales, y todavía en 1748 concedió al rey de Portugal el título de rey fidelísimo. La obra máxima del Marqués Pombal fue la brutal expulsión de la Compañía de Jesús (1759) de las posesiones portuguesas, bajo pretexto de las más viles calumnias. Fueron incorporados al fisco casi todos los bienes de los Jesuitas y empezó la persecución contra el clero, quitó y puso obispos a su capricho y encarceló injustamente a varios de ellos, como lo había hecho antes con los Jesuitas. Las relaciones con Roma se quedaron interrumpidas por diez años hasta la caída del ministro Pombal trató de justificar sus actos empleando algunos eclesiásticos sin conciencia que lo auxiliaran en el terreno canónico, entre ellos descuellan el regalista Ignacio Ferreyra con su *tractatus de incircumscrip̃ta regis*

potestate, y sobre todo el canonista oratoriano Antonio Pereyra de Figueirero, hombre de gran austeridad de vida. Este compuso dos obras que ejercieron grande influjo en la formación de los regalistas portugueses y españoles. La primera es la tentativa teológica que defiende al episcopalismo, la segunda con la que completa la exposición de su sistema casi tan radical como el de Febronio, es la *Demostración teológica, canónica e histórica del derecho de los metropolitanos de Portugal para confirmar y mandar consagrar a los obispos sufragáneos nombrados por Su Majestad y del derecho de los obispos de cada provincia para confirmar y consagrar a sus respectivos metropolitanos, también nombrados por su Majestad, aún fuera del caso de ruptura con la corte de Roma*. Corroborado por estas ideas el regalismo vio sus mejores días en España bajo el reinado del simple Carlos III que no fue más que una testaférrea según Menéndez y Pelayo, de los actos buenos y malos de sus consejeros. En materia eclesiástica el consejero del rey Granada menos que el marqués Tanucci que había sido ministro del mismo Carlos III en Nápoles. Tanucci era un reformador de la misma madera de Pombal. Ni mejores que Tanucci fueron sus sucesores o auxiliares, Grimaldi, Roda, Esquilache, Aranda y Campomanes. Todos ellos inficionados profundamente de ideas galicanas regalistas y enciclopedistas, oprimieron de todas maneras a la Iglesia de España y se propusieron como principal objetivo de su acción antieclesiástica la expulsión de la Compañía de Jesús, ejecutada de la manera más inhumana el 2 de abril de 1767. Ni paró allí la enemiga de los jansenistas, regalistas y voltarianos, sino que aunaron sus esfuerzos en toda Europa y aliados con las cortes borbónicas de Francia, España y Nápoles y con el rey de Portugal, arrancaron finalmente del débil Clemente XIV el decreto de extinción universal de la Compañía firmada el 21 de julio de 1773.

Indudablemente este fue el triunfo más señalado del regalismo jansenista y racionalista en su lucha contra la Iglesia en el siglo XVIII. A pesar de los errores y fallas que pudieron tener los jesuitas (como el caso Lavalette), la Compañía, indiscutiblemente, era con su ortodoxia, su organización disciplinada, con su austeridad de vida, con su ciencia, con su acción apostólica, el más fuerte baluarte del catolicismo en el mundo entero. La ruina de los jesuitas fue el primer paso para la secularización de la enseñanza proyectada por los ilustrados del siglo XVIII. Se acabó con la independencia de las antiguas universidades y se *centralizó* la enseñanza. El bello ideal de los reformistas era un reglamento general de estudios que sin embargo no consiguieron poner en obra, aunque sí reformaron los planes de estudios introduciendo en filosofía autores jansenistas, empiristas e incluso Descartes y Kant, en derecho canónico, obras claramente regalistas, como el *ius ecclesiasticu* de Van-Espen. Para teología se tomaron como textos obras de autores inficionados de jansenismo. En tiempos de Carlos IV y ya en víspera de la revolución francesa, el jansenismo en España había arrojado la máscara y se encaminaba, dice Menéndez y Pelayo, directamente y sin ambages al cisma. Entre los principales fautores de tales proyectos se señalaron el primer ministro Urquijo

y el aventurero francés conde de Gabarruz de quien hablaremos más adelante. Urquijo era un enciclopedista formado en Francia que tenía como ambición hacer contra la Iglesia algo que le diera la fama de librepensador y campeón de los derechos del hombre. Para esto se valió del jansenismo regalista. Dispuso la confiscación de los bienes raíces de hospitales, hospicios, etc. conmutándolas con una renta. Trató de introducir a los judíos en España, para resolver dificultades económicas. Cuando murió Pío VI prisionero de la revolución francesa, en Valence (29 agosto 1799) pensó que había llegado el momento de romper definitivamente con Roma y constituir la, Iglesia nacional. Arrancó al inepto Carlos IV un decreto fechado el 5 de septiembre de 1799 en que se dice que hasta que el rey no dé a conocer el nuevo nombramiento del Papa, los arzobispos y obispos usarán de toda plenitud, facultades, conforme a la antigua disciplina de la, Iglesia y lo más triste de la situación, como observa muy bien Menéndez y Pelayo, era que no pocos obispos españoles se sometían servilmente a tan tiránicas y absurdas disposiciones.

1. El enciclopedismo en España.

A pesar del estrecho contacto político y cultural que existió durante el siglo XVIII entre España y Francia, el enciclopedismo no pudo difundirse a sus anchas en la península como lo había hecho en Francia, originando la apostasía de la intelectualidad y de la burguesía. Las clases burguesa y popular españolas conservaron intacta y recia su fe católica. Esto se debe en gran parte a la acción de la inquisición que aún dentro de las cortapisas propias de esa época trabajó celosamente por conservar la pureza de la fe y el respeto a la religión tradicional.

No queremos decir que no hayan llegado a España las obras clásicas de los filósofos enciclopedistas y con ellos las ideas subversivas y revolucionarias.

Las obras de Montesquieu, Voltaire y Diderot lo mismo que las de Condillac y Rousseau eran conocidas por los literatos españoles y de no pocos clérigos. Si no lograban destruir la fe por lo menos sí creaban un espíritu de menosprecio hacia la cultura eclesiástica. Desgraciadamente fue entre los miembros del gobierno donde más claramente apareció la contaminación abiertamente voltariana; así Roda, ministro de Carlos III, Aranda, presidente del Consejo de Castilla que fue el primer gran maestro de la masonería en España, el ya nombrado Urquijo. El principal y más radical enciclopedista en el terreno puramente intelectual fue José Marchena (1763-1821) llamado comúnmente el abate Marchena, quien tomó parte activa en los sucesos de la revolución francesa.

4. Visión del pensamiento Novohispano.

1. El liberalismo.

Al finalizar el siglo XVIII, las heterodoxas corrientes de pensamiento que hemos venido analizando unificadas por el denominador común del aborrecimiento

contra todo lo cristiano, vienen a confluir en la creación del liberalismo. El acta de nacimiento de esta nueva ideología, la constituye la proclamación de los derechos del hombre por la asamblea constituyente, ya en plena etapa de revolución, el 4 de agosto 1789. Francia se hallaba en una efervescencia indescriptible. La toma de la Bastilla (14 de julio) hecho insignificante en sí mismo, había sido recibida como el símbolo de la extinción del antiguo régimen. La Asamblea, que en su primera etapa fue convocada en forma de los Estados Generales tradicionales, para declararse después a sí misma Asamblea Nacional y finalmente Asamblea Constituyente, dominada por los clubs revolucionarios, preparó la promulgación de la nueva constitución de Francia con la pomposa declaración de “los derechos del hombre”.

Filosóficamente hablando el liberalismo tiene sus orígenes remotos en la ilustración inglesa y precisamente en las teorías de Locke sobre los derechos naturales del individuo, derechos originarios e inalienables, por ningún concepto suprimibles, ni por el contrato social primitivo, sobre la necesidad de dividir el poder estatal para prevenir todas las posibles desviaciones y abusos; finalmente en sus ideas pedagógicas sobre el libre desarrollo de la personalidad sin violencias, sin esquemas impuestos.

Bajo esta luz el liberalismo, filosóficamente considerado, es la doctrina de la exaltación de la libertad del hombre y precisamente de una libertad individualista, en el orden político y dogmático.

En el fondo de esta doctrina es preciso reconocer como elemento de verdad, el reconocimiento de la eminente dignidad de la persona humana. Solamente que la liberación de la persona con respecto al absolutismo, de ninguna manera entraña la negación de la dependencia del hombre con respecto a Dios. Esto último fue una conclusión ilegítima del liberalismo, bajo la influencia del enciclopedismo racionalista.

El liberalismo, como fuerza política, tiene su punto de partida en la Revolución francesa, aunque no es precisamente durante este período de crisis, cuando alcanza su pleno desarrollo, sino durante los primeros decenios del siglo XIX, incluso en ciertos aspectos el espíritu de conciliación y tolerancia se presenta como una reacción contra el extremismo de la Revolución.

De todas maneras, la Revolución francesa es el conducto a través del cual las ideas libertarias de la ilustración se desparrraman universalmente, primero por toda Europa y después por las colonias españolas de América. Pero estas teorías libertarias no habían de llegar a América en su forma pura, por así decir, sino contaminadas de regalismo, de jansenismo y de enciclopedismo.

Es digno de consideración el hecho de que los constituyentes que proclamaron los llamados derechos del hombre no eran ateos, ni querían serlo, mas aun en su inmensa mayoría eran católicos. Aun aquéllos que estaban inficionados del enciclopedismo llevaban bajo un brazo las obras de Voltaire y bajo el otro el Evangelio. Esto que pudo parecer un cierto elemento de equilibrio dentro de la tremenda crisis revolucionaria, acabó por convertirse en un factor grandemente perjudicial para la causa de la Iglesia: a la postre se aliarán el espíritu del jansenismo parlamentario antipontificio volteriano con el cristianismo sentimentalista de la “ilustración” francesa en su intento de oprimir a la Iglesia de Cristo, conforme a un programa ni siquiera trazado por la Revolución, sino por el absolutismo galicano, regalista, febroniano del siglo XVIII. Y esta mentalidad compleja fue heredada por el liberalismo de España y de América Española.

Así nos explicamos el carácter singular, de nuestro liberalismo tan distinto del liberalismo americano, por su espíritu de opresión con respecto a la Iglesia y con respecto a esos mismos derechos proclamados por la Asamblea constituyente.

2. Influencia de la Constitución Americana

En realidad esta proclamación de la asamblea constituyente había sido precedida por el congreso de Filadelfia, en 1776, que fundamentaba la declaración de independencia de los Estados Unidos de Norte América precisamente sobre la declaración de los derechos inalienables del hombre, en particular de la libertad. La fuente de toda autoridad era la soberanía popular. Esta declaración fue elevada a la categoría de constitución en 1787 por la convención nacional, y fue la primera ley escrita que reguló la forma de gobierno de un país. Los poderes de Locke-Rousseau-Montesquieu. La constitución americana de 1787 era adecuada para un pueblo de larga tradición administrativa autónoma. Sus principios así como los de la Declaración de 1776, tuvieron enorme influencia en Europa y en América, e influyeron grandemente en el desarrollo del proceso revolucionario.

El siglo XVIII empieza en cierto sentido para América en el último decenio de ese mismo siglo y en los primeros del siglo XIX. Esto que parece una paradoja significa en realidad que las colonias españolas no empezaron a recibir el influjo de la nueva ideología y a vivir en su espíritu, sino en esa fecha. Durante casi todo el siglo XVIII la rigurosa censura de la inquisición pudo poner un dique al avance de las ideas de la ilustración en América española; pero al triunfar la revolución en Europa desembocando después en el imperio napoleónico, la situación de España cambió radicalmente. La invasión francesa y el destronamiento de Fernando VII el inepto monarca, sacudieron al patriotismo del pueblo español, que forjó la epopeya de la liberación. Dentro de ese ambiente las ideas libertarias que se habían infiltrado ya en una porción de la intelectualidad directora del pensamiento y de la política española, encontraron un clima acogedor: Se luchaba por la libertad.

Por otra parte los invasores franceses tenían también sus partidarios llamados por los patriotas los afrancesados. Estos eran los ilustrados: literatos, economistas, filántropos, *clérigos de luces*, los cuales se prestaron incondicionalmente a secundar la política heterodoxa del impuestado Rey José Bonaparte. Entre esos colaboracionistas sobresalió el famoso canonista aulico, Juan Antonio Llorente, autor de una célebre historia, si es que así puede llamarse al tejido de falsificaciones, calumnias, sobre, la inquisición, de una historia llamada *Retrato de los Papas*, del mismo valor que la anterior obra, y de varios opúsculos abiertamente cismáticos como la disertación sobre el poder que los reyes españoles ejercieron hasta el siglo duodécimo en la división de obispados y otros puntos de disciplina eclesiástica (Madrid 1810).

La prolongada ocupación del territorio español por los ejércitos franceses, contribuyó grandemente a extender y difundir las ideas de la enciclopedia. También a ellas hay que atribuir el establecimiento o por lo menos el fortalecimiento de las sociedades secretas prohibidas en España desde la bula de Benedicto XIV por decreto de Fernando VI.

Acerca del papel de la franc-masonería en la revolución se dividen las opiniones. Algunos le asignan un papel preponderante viendo en la revolución todo un plan preparado de antemano y metódicamente desarrollado. A la verdad es difícil señalar con exactitud la parte que tuvo esta y otras semejantes sociedades secretas. Tal vez lo más objetivo sea decir que la franc-masonería, así como otras sociedades análogas llegaron al continente europeo desde Inglaterra, en el momento oportuno para abrir cauce a las ideas revolucionarias y racionalistas; de tal manera que vinieron a complementarse mutuamente; por una parte el enciclopedismo suministrando ideas por otra parte la masonería, poniendo al servicio de esas sus métodos tenebrosos.

La resistencia nacional española se organizó teniendo como fuerza directora las llamadas juntas provinciales. Estas en un principio estaban penetradas de espíritu religioso, pero entre sus elementos había no pocos regalistas, los cuales dieron el tono.

Finalmente llegóse en el proceso de liberación al período de las cortes, reunidas en Cádiz en 1810. Cual fuera el espíritu que las alentaba se mostró desde un principio en su primer decreto por el que se constituyeron en *soberanas*, con plenitud de soberanía nacional. Juntamente con esta idea que ya es notoriamente revolucionaria, se hizo sentir en las dichas cortes el peso de la tradición regalista. Así nada tiene de extraño que haya legislado sobre la libertad de imprenta en materia política, lo que dio ocasión a la difusión de las más perjudiciales ideas. Así también en virtud de esos mismos principios se llegó después de inconducentes debates e inútiles representaciones del verdadero sentimiento nacional, a

la abolición del tribunal de la inquisición en enero de 1812, a la incautación de numerosos bienes eclesiásticos, propiedades de monasterios, conventos, hospitales, etc.; a la reforma del estado eclesiástico reduciéndolo de 184,803 a 74,883. A la persecución abierta de los eclesiásticos y finalmente a la violenta expulsión del nuncio Monseñor Gravina el 5 de abril 1813. Y como esto no fuera bastante, bullía en los legisladores de las cortes la idea de un concilio nacional *que renovara en España los tiempos felices en que nuestros príncipes, con todo el lleno de su soberana autoridad, intervenían en las materias de disciplina externa.*

Toda esta acción heterodoxa de las Cortes era respaldada por una campaña literaria, cuyos principales corifeos fueron el jansenista Joaquín Lorenzo Villanueva y Antonio Puig Blanch.

Fue precisamente en las Cortes de Cádiz donde se formó para Europa el programa concreto de liberalismo político. La constitución española fue lema y combate de los revolucionarios italianos y portugueses en el tercer decenio del siglo XIX y los liberales franceses consideraban como triunfo y derrota propia la victoria liberal española en 1820, en que se obligó a Fernando VII 2, jurar la constitución, y su fracés en 1823.

Respecto al liberalismo español-americano, está históricamente comprobado que sus orígenes arrancan precisamente de las Cortes de Cádiz. Allí hicieron sus primeras armas muchos diputados americanos que después habían de llegar a ser maestros del liberalismo. Entre los mexicanos: como Ramos Arizpe, el Dr. Mora, Fray José M. Marchena, José María Herrera, Lorenzo Zavala, José María Michelena, Gómez Pedraza, Fagoaga, Pablo de la Llave, Gómez Farías; los cuales además se relacionaron con lo más selecto de la brigada, del *filibusterismo literario*, como le llamó Menéndez y Pelayo.

Por lo demás estos representantes ciertamente selectos, del pensamiento político novohispano, no fueron a las cortes a iniciar su aprendizaje en las ideas regalistas, que habían de marcar la conducta política de los gobiernos mexicanos, a partir de la independencia, sino que al igual que sus correligionarios peninsulares, las habían bebido en las mismas fuentes: las universidades y colegios, que tanto en la Metrópoli como en las colonias, se alimentaban de las ideologías del regalismo, del galicanismo, del jansenismo, del febronianismo. Pero ciertamente en las cortes se consolidaron en este espíritu y además muchos de ellos que ya habían aprendido a través de lecturas subrepticias a conocer a los ideólogos de la revolución, se impregnaron más profundamente de los principios de las doctrinas liberales. De la amalgama de todos estos elementos tan heterogéneos, y bajo la presión de intereses extranjeros y de egoísmos personales, se originó y desarrolló el pensamiento liberal mexicano.

Conformación cultural de la religiosidad en los medios rural y urbano

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Articulación del planteamiento teórico

Inicio esta reflexión desde los aportes teóricos en relación a la definición de “cultura” hechos por Gilberto Giménez, donde se ata de manera indisoluble este concepto con el de identidad, siendo ambos factores claves para entender el proceso de conformación de las expresiones religiosas dentro de un grupo social. Este autor señala lo siguiente:

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o

colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica –es decir, de una identidad–, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor (Giménez, 2000, pp. 27-28; 44-45).

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como “personalidad” o “carácter social” que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. (Giménez, 1996, pp. 13-14).

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal, 1992, p. 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que «la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas» (Giménez, 1993, p. 72).

Por su parte, Félix Báez considera que «la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto» (Báez-Jorge, 1998, p. 85).

Desde esta perspectiva consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante (Cfr. Good, 2001, pp. 239-242). Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes– donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales (Good, 2001, p. 241).

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

Se trata de un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente– no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que la

palabra cultura quiere acuñar. En este sentido nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término “cultura” reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la “cultura” (Eric Wolf 2001: 368-369).

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisolublemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término “cultura” trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano.

Entonces, la cultura da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas, no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas.

Para la propuesta de análisis que presentamos en este escrito, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura

dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

En este orden de ideas, cuando me refiero a grupos subalternos, caben dentro de esta catalogación tanto los grupos campesinos de origen indígena, como los grupos “no-alineados” en los contextos urbanos, es decir, nos posicionamos teóricamente en un concepto de cultura que explica la actividad humana y ésta define a la cultura. Donde hay hombres hay cultura, allí donde el ser humano se posiciona, interpreta y modifica su entorno hay presencia cultural. Podrá ser una expresión diferente a la “oficial” que desde sus parámetros construye los lineamientos de la “normalidad”, pero no se puede negar que esa expresión cultural es indisociable de un contexto histórico determinado desde el posicionamiento peculiar del grupo social que la construye. Es decir –insistimos– cultura e identidad, tal y como enfatiza Gilberto Giménez, son parte de una misma realidad indisociable e implican la diferenciación entre lo propio y lo ajeno en orden a la sobrevivencia como grupo social.

En el ámbito religioso, es muy importante no perder de vista esta característica del dinamismo social, pues muchas de las diferencias vividas al interior de las comunidades parroquiales, bien pueden deberse a la necesidad de expresar su religión de una forma más acorde a su propio proceso histórico e identitario. Definitivamente esto nos lleva a considerar la llamada “religiosidad popular”.

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez, 1978, pp. 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde

la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.

- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Por su parte, al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera que:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular (Jorge Ramírez Calzadilla, 2004, p. 30).

Cabe destacar que, de acuerdo a este autor, la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Noemí Quezada, por su parte, considera el poder como la categoría básica para diferenciar la religión hegemónica, de la religiosidad popular:

Una categoría de análisis fundamental para estudiar la religión es la de poder. Ésta permite definir la religiosidad popular. Históricamente, la religión hegemónica

oficial de los conquistadores catalogó las religiones de los grupos conquistados y sometidos como superstición y magia ligadas con el demonio. La religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a los grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización (Noemí Quezada, 2004, p. 9).

Ya Eric Wolf expresaba su preocupación acerca del tópico del poder y la forma como se entrelaza con otros conceptos en los estudios de las ciencias sociales, cuando apuntaba: «desde hace ya algún tiempo, he pensado que una gran parte del trabajo que se hace en las ciencias humanas no da en el blanco por no querer o no poder abordar la forma en que las relaciones sociales y las configuraciones culturales se entrelazan con las reflexiones sobre el poder» (Eric Wolf, 2001, p. 11).

Las posiciones frente a la religión popular, básicamente pueden ser dos: descalificar abiertamente la religiosidad popular a partir de criterios teológico-pastorales, o bien, valorizar –con sus debidas reservas– de manera positiva a la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad. Los dos autores en que fundamentalmente estoy basando mi marco teórico en este punto (Báez y Giménez) se sitúan en esta segunda posición. Giménez señala:

Nos proponemos analizar la religión popular rural, no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto (Giménez, 1978, p. 19).

Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades que viven su religiosidad desde esta perspectiva, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular [...] se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional (Báez-Jorge, 1998, p. 217).

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: «visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad

combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre» (Broda, 2001, p. 16). La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones– que esto implica.

En este sentido presento un ejemplo que puede ilustrar los planteamientos teóricos que he articulado en las páginas precedentes: la Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro., la cual, aunque es en un entorno meramente rural, ilustra la interacción de elementos tales como la memoria, la identidad, la vivencia religiosa y la posición social subalterna, que también se encuentran presentes en los grupos sociales que habitan en contextos urbanos.

Un ejemplo concreto: La Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero

La comunidad de Acatlán en el estado de Guerrero es hablante del náhuatl, los que acuden a la escuela aprenden como segundo idioma el español, aquellos que no tuvieron la oportunidad de asistir a las aulas, aprenden lo básico del español en la interacción necesaria fuera del pueblo para realizar actividades de comercio. La fisonomía del pueblo es la de una zona semiurbanizada, con las calles principales pavimentadas, hay electricidad, drenaje, teléfono y agua entubada en la zona céntrica, pero una vez que se deja el cuadrante principal, se da paso a los caminos de terracería, las líneas improvisadas de mangueras que llevan el agua desde los arroyos y ojos de agua hasta las casas.

Fuera de los límites del pueblo, están los campos de cultivo, donde se siembra maíz y a la par, en las mismas milpas, frijol y calabaza. La actividad agrícola se realiza una vez al año, es decir, es cultivo de temporal, empezando la preparación de las tierras entre febrero y abril, la siembra en mayo y la cosecha entre los meses de septiembre y noviembre, dependiendo de la altura en la que se realice la siembra, pues los terrenos planos son escasos, por lo que se recurre a las laderas de los cerros. Dada esta característica del terreno, el uso de maquinaria agrícola es muy limitado, siendo lo más común la siembra con coa en las laderas y con la ayuda de yuntas en las partes planas o en las pendientes menos pronunciadas.

La producción de maíz en esta zona es exclusivamente para autoconsumo, pues los precios en el mercado de esta gramínea, no hacen viable su explotación comercial. Una buena cosecha garantiza el consumo de esta base alimenticia, tanto para humanos como para los animales domésticos.

La fiesta de la Santa Cruz, se celebra entonces en el contexto de la preparación a la siembra anual, de la cual dependerá el consumo de maíz para todo el año. Inicios de mayo es el culmen de la época de sequía y a finales de este mes se aguardan las

primeras lluvias que marcarán el comienzo de la esperada siembra. Todos podemos imaginar lo que pasaría si esas lluvias no llegaran, pues no hay ninguna posibilidad de regadío artificial en la región y las actividades económicas en este pueblo son más bien complementarias a la actividad agrícola, es decir, el sustento se garantiza con la cosecha de temporal y en los meses del año en que no se cuida la milpa, se comercia, se emigra temporalmente o se contratan como peones en las ciudades vecinas.

En este sentido, es muy importante señalar que una constante en el movimiento migratorio de este pueblo, junto con algunos otros de la zona, es hacia Ciudad Nezahualcóyotl en el Estado de México, donde se han congregado en grupos que mantienen la lengua náhuatl, y el vínculo con las festividades del pueblo, siendo la fiesta de la Santa Cruz una fecha obligada de regreso al pueblo para participar de los festejos en el lugar de origen. Estos grupos de migrantes se dedican en Ciudad Nezahualcóyotl a la “pepena” de la basura, actividad que les retribuye lo suficiente para mantenerse en el exilio y mantener a los familiares dependientes que se quedan en Acatlán.

El complejo festivo en derredor de la Santa Cruz se desarrolla entre el 30 de abril y el 5 de mayo, en estos días el festejo principal se lleva a cabo el día 1° de mayo y es la *subida al cerro*. Comienza muy temprano, alrededor de las cuatro de la mañana, para “ganarle” al sol. Se llega a la cúspide del cerro más alto de la zona aproximadamente a las once de la mañana. Allí se encuentran permanentemente tres cruces que –con ocasión de la fiesta– son ricamente ataviadas con collares de cempoalxóchitl (Foto 1).



Foto 1. La cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo¹ en la cumbre del cerro.

Al llegar cada persona a la cumbre del cerro se saluda a cada una de las tres cruces, tocándola, persignándose, colocándole el collar de cempoalxóchitl, una bandera de México, y ofreciéndole frutas, incienso y velas chorreadas que se

¹ Esta fotografía y las subsecuentes son fotografías del autor correspondientes al 1° de mayo de 2004.

colocan en el piso frente a los montículos de piedras que sostienen las cruces (Foto 2).



Foto 2. Saludando a la Cruz en el día de la “Subida al cerro”.

Como puede verse en las dos fotos anteriores, a la Cruz se le ata un cendal, el cual es colocado a la altura de la cintura si consideramos a la Cruz como una figura antropomorfa con los brazos extendidos. Ese cendal es preparado por las mujeres de la casa y el uso ritual que se le da es colocárselo al cadáver para que sea enterrado con él. No puede ser usado un cendal nuevo que no haya estado en contacto con la Cruz el día de su fiesta. Cada familia lleva por lo menos uno y los van amarrando uno sobre otro hasta formar un voluminoso atado. El resto de ofrendas permanecen con la Cruz hasta que se desintegran, pero este cendal es retirado por cada familia a la hora de volver a casa y se guarda como algo sagrado hasta que llega el momento de usarlo en el transcurso del año, o volverlo a poner en la Cruz en la siguiente fiesta de mayo.

Una de las actividades principales en el entorno festivo de la Santa Cruz, es la “pelea de los tigres”, los cuales, son habitantes del pueblo, varones, que se visten de “tigres” y portan una máscara de cuero simulando la faz de este felino. Aunque es evidente que la referencia es al jaguar, como lo dejan ver las propias máscaras que muestran las manchas circulares características de este mamífero. Pelear, en este contexto ritual, se considera un honor y un privilegio, pues como lo refieren ellos mismos “la tierra tiene sed y bebe nuestra sangre”. Las peleas se efectúan en cualquier lugar donde dos tigres se encuentran y termina en cuanto uno de los dos contendientes sale del círculo que se forma por los espectadores. No está permitido pelear sin máscara, y en la lucha solamente pueden darse golpes con los puños en la cara. Una vez que termina una pelea no se deben desenmascarar los contendientes frente al adversario, pues se supone que no es una lucha personal sino ritual, lo cierto es que conforme avanzan los días las peleas se hacen más

encarnizadas y violentas, la gente dice que “ya se traen ganas”, puesto que todos se reconocen a pesar de la máscara. (Foto 3).



Foto 3. La pelea de “los tigres”.

Estos tigres que pelean, hacen una ofrenda especial a la Cruz, consistente en gallos “puros”, y la pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el año anterior exclusivamente con maíz sembrado y cosechado en esa tierra, y por otro lado, de haber sido aislados para que no “conocieran gallina”. Estas aves serán destinadas para el sacrificio y posterior consumo por los asistentes a la celebración. Los dueños de estos gallos les hablan y explican que es necesario que mueran, pues la tierra “tiene sed”, igual que los animales, las plantas y las gentes, por eso van a morir y la tierra beberá su sangre para que pueda llover y vuelvan a tener maíz para seguir viviendo. Es realmente muy emotivo ver a los tigres cargando su respectivo gallo, acariciándolo y diciéndole suavemente lo que les va a pasar y explicándoles por qué tiene que ser así. Una vez que el animal es ofrendado al pie de la Cruz, ya nadie puede tocarlo, excepto los encargados del sacrificio que los llevarán a la piedra llegado el momento. (Foto 4).



Foto 4. Los gallos destinados al sacrificio al pie de la Cruz.

Los gallos son sacrificados en un monolito saliente que está en la parte plana de la cumbre, dicha piedra tiene una forma triangular, lo que le da una saliente filosa de manera natural. Sobre esa saliente se restriega el cuello de los gallos y se deja correr la sangre sobre la piedra, para que sea finalmente absorbida por la tierra. Nótese que la sangre no se contamina con la mediación de ningún instrumento como cuchillo o recipiente que la contenga, sino que es directamente ofrendada a la tierra a través de la mencionada saliente rocosa, la cual también recibe sus ofrendas rituales consistentes en flores, velas y collares de cempoalxóchitl. (Foto 5).



Foto 5. Piedra del sacrificio con la sangre de los gallos.

Una vez que los gallos han sido sacrificados, son entregados a las mujeres para que los desplumen y preparen para la comida comunitaria. Se preparan en caldo blanco aderezado solamente con chile verde, sal y cebolla.

Los tigres que pelean en esta fiesta, que son solteros y ya quieren casarse, ofrendan también un árbol con flores rojas. Dicho árbol es ensamblado, pues está formado por una rama seca a la que anudan numerosas flores rojas que se recolectan en las riveras del río, a unas tres horas de caminata del pueblo. Los jóvenes que ya desean contraer nupcias, viajan de noche a preparar su árbol y emprenden el regreso de madrugada para evitar que sus flores se marchiten con el calor del sol. Ofrendan su árbol a la Cruz y posteriormente –en el transcurso de la fiesta– lo toman para entregárselo a la mujer de su elección, si ella lo recibe, está comprometida con ese hombre frente a toda la comunidad, si lo rechaza, él está rechazado frente a todos, por lo que todos saben que ese hombre no tiene nada que hacer rondándola e importunándola nuevamente. (Foto 6).



Foto 6. Un tigre se dirige a entregar su árbol florido a la mujer que desea desposar.

Una parte importante de esta fiesta, es las ofrendas a “los aires”, los cuales son considerados como personajes traviesos y pequeños, como niños, que son caprichosos y volubles, pero indispensables para un buen temporal, pues el aire es quien trae tanto el agua buena como mala (tormentas, granizo, inundaciones). El culto a los aires se realiza mediante “la danza de los aires”, la cual, es de una sencillez y plasticidad impresionantes, se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la formación. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastímero, se quejan continuamente, es porque están llamando el agua –según lo refieren ellos mismos–. Consideran esta danza de especial importancia pues el aire, como ya lo mencionamos, es quien trae la lluvia, buena y mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta. (Foto 7).



Foto 7. Los “aires” ofrendando a la Cruz tras su llegada a la cumbre del cerro.

La forma como se efectúa dicha danza es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, pero después en círculos haciendo remolinos, de pronto se dispersan, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Realmente ver esta danza es como ver hojas movidas por el viento. (Foto 8).



Foto 8. La danza de los aires avanzando en fila.

Al atardecer, empieza el descenso del cerro, después de haberse despedido de las cruces y de retirar sus respectivos cendales, las familias inician el regreso al pueblo, donde se dirigen al templo parroquial y literalmente toman la iglesia, realizando un convite en su interior con pozole preparado por los mayordomos y una banda que se coloca en la azotea de la iglesia. (Foto 9).



Foto 9. Banda en la azotea de la Parroquia durante la cena ofrecida en el templo por los mayordomos.

Es notorio que los cinco días de celebraciones a la Santa Cruz, no hay presencia de clero en el pueblo, pues el párroco y su vicario se van de vacaciones esos días.

Sobra decir que el resto del año las relaciones entre presbíteros y feligresía son por demás tensas y muy conflictivas.

Los días siguientes a la *subida al cerro* continúan las celebraciones con diferentes danzas y actividades propias de los campesinos en cavernas, abrigos rocosos, ojos de agua, campos de cultivo. De entre todas estas actividades sólo haré referencia –por su importancia– al cambio de mayordomía, la cual se realiza el día 4 de mayo en la casa del mayordomo mayor entrante. Allí, el grupo de mayordomos salientes, le entrega al grupo de mayordomos entrantes un collar de panes y cempoalxóchitl como signo del cargo que reciben en una sucesión inmemorial. El mayor saliente le entrega al mayor entrante un cirio encendido, con lo cual el cargo queda transmitido. (Foto 10).



Foto 10. Ceremonia de cambio de Mayordomía de la Santa Cruz.

Como puede notarse con lo hasta ahora expuesto, en esta actividad ritual, se imbrican de manera indisociable elementos provenientes del cristianismo (la fiesta de la Santa Cruz), con otros de identidad nacional mexicana (las banderas ofrendadas a la Cruz), con otros de carácter indígena de cuño mesoamericano (la sangre, peticiones de lluvia y contrato con el aire), así mismo se anuda lo económico (el inicio de la siembra del maíz, base del sustento anual), con lo social (las redes de solidaridad necesarias para llevar a la praxis el ritual). Junto con estas dimensiones de la vida social, se articulan los elementos propios de la vida ordinaria humana, como: la convivencia, el trabajo, el matrimonio, la muerte.

Es precisamente en esta interconexión entre los diferentes aspectos de la vida social donde tenemos que reconocer la complejidad de la realidad socio-cultural que es única e indivisible. Tal vez podamos desde el ámbito teórico pretender la escisión de diferentes aspectos para un análisis más cómodo, pero en la vida real,

cada aspecto interactuante que conforma una cultura es imposible de desarticularse con los demás que juntos forman el entramado social de un pueblo.

Así pues, en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que a su vez, se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social. La vivencia religiosa anuda muchos hilos de este complejo entramado socio-cultural, por lo que no puede considerarse como un tema aislado y desconectado del proceso identitario y de generación de cultura de un pueblo.

Referencias bibliográficas

- AGUADO, José Carlos y PORTAL, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México. 1992.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.
- BRODA, Johanna, "Introducción" en: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001.
- GIMÉNEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Euménicos, México. 1978.
- "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: Guillermo BONFIL BATALLA (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México. 1993.
- "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en: Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, pp. 11-24, UNAM, México. 1996.
- "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México, 2000.
- GOOD, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, CONACULTA-FCE, México. 2001.
- QUEZADA, Noemí, "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.
- RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46, 2004.
- WOLF, Eric, *Figurar el poder*, CIESAS, México, 2001.

El Don de la Libertad

Antonio López*

“Desembarzado de los requiebros de Altisidora”, Don Quijote dice a Sancho Panza: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra y el mar: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida»¹. ¿Qué es la libertad, este don inestimable por cuya defensa uno está dispuesto a darlo todo y cuya carencia es sinónimo de existencia aciaga? Preguntarse por la esencia de la libertad requiere, como sugiere la cita de Cervantes, pensar la antropología subyacente a una concepción adecuada de libertad: si se puede aventurar la propia vida por la libertad, significa que sin ésta la vida no es tal.

1. El don de ser libres

Conviene empezar con una clarificación metodológica. Cuando el hombre se pregunta por su propia esencia, por la esencia de la libertad, necesita percatarse de cómo y de dónde nace su pregunta. De no ser así, la pregunta será respondida de antemano y por tanto, la esencia de la libertad humana, no será ni vista ni pensada.

Aunque el pensamiento cartesiano nos haya acostumbrado a identificar preguntar con dudar, no podemos dar por supuesto que la pregunta nazca de la

* Profesor de Teología en el Instituto Pontificio Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia en la Universidad Católica de América, en Washington, D.C. Estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y realizó su doctorado en Teología Sistemática en *Boston College*. Su área de investigación son los temas fundacionales en la Teología Trinitaria, con especial interés en el diálogo de la filosofía moderna y posmoderna con la teología y la tradición de la Iglesia. Su publicación más reciente, a cargo de la CUA Press, es el libro *“Spirit’s Gift: The Metaphysical Insight of Claude Bruaire”*.

¹ Miguel de CERVANTES, *El quijote*, II, LVIII.

incertidumbre. La duda (cartesiana) surge al imaginarse que el ser humano exista separado de la realidad, de los otros, de sí mismo y de su propio cuerpo. “¿Qué es el hombre? y ¿qué es la libertad?” no son preguntas formuladas en el sofá de un despacho silencioso y aislado. Como ya dijeron los griegos, la pregunta por el propio ser (y ser libre) nace del asombro². Más precisamente, es el estupor (*thaumazo*) por el haber sido invitado a ser que se descubre en el abrazo de los padres el que suscita la pregunta³.

Entremos ahora en el contenido de libertad profundizando la razón de este estupor por haber sido invitado a ser. Nada hay más evidente que ningún hombre se encuentra en la existencia habiendo llovido del cielo. Toda persona es nacida de mujer. El nacimiento, si bien acontece en un determinado momento de la existencia y representa el inicio del tiempo de cada uno, delata que el ser-hijo, el ser-hecho es condición permanente de la existencia⁴. El nacer, que es una categoría teológica y filosófica fundamental, indica que el ser del hombre es *don*. En el abrazo de la madre, que incluye el padre, el hijo descubre la bondad y belleza original del ser con el que él es uno. Es el amor de los padres, el encuentro con ellos, la experiencia primigenia (permanente *arché*) en la que uno es introducido en el ser y en su lenguaje, la experiencia en la que uno toma conciencia de sí como don y se aventura a decirse y darse⁵. Esta experiencia del amor paterno tiene un valor genético, tanto en el sentido cronológico (es a través de ella que el hombre nace), como ontológico (provenir del amor es el origen permanente del propio ser). Es la maravilla por descubrirse siendo cuando antes no se era, por descubrirse siendo hecho lo que lleva al hombre a preguntarse “¿quién soy yo?”

Dentro de este abrazo de amor, el hombre descubre que es don, es decir que es dado a sí mismo y que por tanto es *libre*. El hombre es libre porque el don de su ser es total (*ex-nihilo*); si no fuera dado a sí mismo no sería libre⁶. Dado que el hombre es ser espiritual, sólo descubre su ser-don y ser libre a través del sacrificio de la libertad. Sólo si los padres aceptan el sacrificio de reconocer que no son ellos el origen último del hijo, le permiten descubrir su fuente primordial y le conceden así gustar la libertad de ser, aun sin ser Dios⁷. Si no se arrogan ser

² Plato, *Theartus*, 155d; Aristóteles, *Metaphysics*, I.

³ Hars Urs von BALTHASAR, *The Glory of the Lord* vol. V: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*. Translated by Oliver Davies et al. (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 532ff. Este texto es fundamental para las reflexiones que aquí aportamos.

⁴ En este sentido se puede entender que la educación es la generación permanente del propio ser

⁵ Los padres representan el mismo amor con dos dimensiones que se articulan diferentemente en cada uno de ellos. Ambos representan lo mismo de modo diferente: el padre es llamado a representar el “origen” y el “sentido” y la madre la gratuidad que define el ser.

⁶ Es importante percatarse que el hombre se descubre a sí mismo, descubre que es dado a sí mismo y por tanto es libre dentro de la relación con otro. Es dentro de la relación con la realidad y con los padres que se descubre la evidencia más importante y más frecuentemente negada: “yo-soy-tú-que-me-haces.” Luigi Giussani, *Il Senso Religioso* (Milano: Rizzoli, 1997), 146.

⁷ Cfr. Ferdinand ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970), 140-147.

libertad absoluta y última, el hijo descubre ser otro, ser persona, dentro de la unidad de amor a través de la cual ha nacido. Ser libre tiene que ver pues con aceptar (sentido pasivo-activo de libertad) y agradecer (sentido activo-pasivo de libertad). El don-de-ser ha de ser acogido y respondido con el don libre de sí.

Sólo cuando los padres aceptan la diferencia entre ellos y el origen último del hijo, le permiten percatarse que, respecto al Ser, ellos se encuentran en su misma posición. También a ellos se les ha concedido ser y su existencia, aunque exceda la de la materia, no es el origen último. El don de ser contiene la memoria de su propio origen⁸. Este Misterio original, que se revela sin dejar de ser Misterio, se descubre como Aquél que funda la bondad última de todo lo que es (el hijo, el amado, la realidad entera). Es Aquél al que todo tiende, como diría Aristóteles, porque, contrariamente a cuanto él pensaba, este Misterio «es, por así decirlo, seducido por el bien, el amor y el deseo (*eros*) y es disuadido a dejar su morada transcendente y a venir a residir dentro de todas las cosas cosa que hace gracias a su estática capacidad sobre-natural de permanecer al mismo tiempo consigo mismo»⁹. Contrariamente a cuanto pensamos, la realidad, los seres no son cosas opacas y neutras que el hombre puede usar a su antojo o a las que pueda imponer un sentido extrínseco. En cuanto don, los seres finitos llevan dentro de sí su propia fuente, y son atraídos por ella libremente.

La Escritura dice que el Ser (Ex 3:14), esta belleza infinita que llama las cosas a la existencia sin que él sea convocado por ningún otro, es “todo en todos” (1Cor 15:28). Es decir, el ser es todo porque subsiste en sí mismo y lo que no es él, todo lo creado, lo es en cuanto participa en él. Precisamente porque este misterio, al que comúnmente se le llama Dios, es *todo* y se encuentra presente en todo sin confundirse con ello, el hombre lo conoce implícitamente en todo lo que conoce y lo desea implícitamente en todo lo que se ama¹⁰.

Si dentro del amor paterno no se hayase la fuente de la que nace y si éste permitiera el ser confundido con ella, uno o se creería dios o pensaría que la existencia no tiene sentido. Así a la pregunta “¿qué es el hombre?” uno tendría que responder o “una efímera manifestación del absoluto,” o bien, “nada en absoluto.” En efecto, si el don creado que supone el ser fuera idéntico con su propio origen –cosa que desmiente continuamente la experiencia–¿qué impediría pensar que el ser finito no es sino una manifestación histórica del Ser, manifestación que en sí no guarda valor alguno? O bien, tentación opuesta y por tanto idéntica, ¿por qué la anarquía no sería la antropología adecuada? Si no hay dador último, ¿por qué la libertad no sería afirmación de sí, es decir, negación del otro? Por otro lado, si en la experiencia original del amor uno no se encuentra con la alteridad del Origen y el aspecto transitorio de la vida no se ignora ¿cómo evitar el nihilismo?

⁸ Tomás de AQUINO, *Sum. Theo.*, q. 38, a. 1, ad 1.

⁹ “De su Belleza infinita,” dice siempre Dionisio, “le viene el ser a todo lo que existe.” DIONYSUS, *Div. Nom.*, IV, 7 (PG 3, 701).

¹⁰ Tomás de AQUINO, *De Ver.*, 22, aa. 1-2.

Que Dios sea todo “en” todos significa que todo lo que es, es relación constitutiva con él (relación constitutiva y libre por lo que respecta al hombre). El hombre es dado a sí mismo para ser en el recibirse y darse. El pensar que todo ser no es más que una manifestación de Dios (panteísmo) supone rechazar el carácter de don del ser que el propio cuerpo testimonia¹¹. El defender que a final de cuentas lo que es no es nada (nihilismo) ya que sólo Dios es, es el “resultado de una presunción antropocéntrica” por la que el hombre postula que si él no puede dar razón a su ser, éste carece de ella. Sólo si el hombre niega la experiencia original (la de ser “hijo,” “don” en el sentido ontológico del término y, por tanto continuamente dado a sí mismo) se puede decir que o bien no es nada o que es parte indistinta del absoluto. En ambos casos la libertad carece de sentido. Vemos pues que para entender qué es la libertad es necesario comprender qué es el hombre, qué es Dios y cómo se despliega la relación entre ambos¹².

2. Libertad como auto-determinación: historia de un equívoco

Antes de ver con más detenimiento el significado de la libertad humana que comporta la antropología que hemos indicado, necesitamos examinar la concepción común de libertad. Al mundo occidental del que formamos parte se le antoja como obvio lo que Karl Marx predijo sería experiencia común en la sociedad comunista: «[la libertad] es hacer una cosa hoy y otra mañana; cazar por la mañana, pescar por la tarde, cuidar el ganado al atardecer, discutir después de cenar, según lo que me apetezca en ese momento»¹³. La libertad, pues, es vista como auto-determinación absoluta: el hombre, sin ser coercido por ninguna autoridad externa (cuerpo, razón, institución humana o divina, Dios), establece cuál es el fin hacia el que su acción y su vida deben tender y fija también cuáles son los medios que empleará para alcanzarlo. La libertad de auto-determinación se expresa fundamentalmente a través de la “opción.” Llegar a ser uno mismo (auto-determinarse), significa “poder”, “optar.” Si el hombre estuviera obligado a optar por un fin u otro, por un medio u otro, la libertad sería una quimera.

Ockham (1285-1350) estableció una distinción cuya relevancia para el concepto moderno de libertad no se puede subestimar: todo lo que pertenece al

¹¹ Sobre el carácter nupcial del cuerpo véase, GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova editrice, 1992).

¹² Cuando el hombre pierde esta relación adecuada consigo mismo, el otro y Dios, sólo le resta interpretar la libertad en términos de poder mundano: afirmación de sí como negación (o uso del otro). Esta interpretación de la libertad como poder ofrece al hombre la ilusión de ser el origen último de las cosas; la ilusión de ser subsistente—Y así se da lugar la alienación y la esclavitud, la del proletariado como la entendió Marx o la de padres e hijos—como la entienda la cultura andrógina contemporánea—Es cierto que la libertad del hombre testimonia que este tiene existencia propia—“como si” existiera fuera de Dios. La existencia del hombre es “real.” Pero la libertad conlleva siempre la memoria constitutiva de su origen “extranjero.” El ser libre del hombre no se entiende si se separa de su venir-de otro, de su ser-con otros, y su ser-para otro. Ser libre significa la posibilidad de ser, de ser persona. Por ello, ser fiel a la experiencia fontal, preguntarse por la esencia de la libertad, por la esencia de sí mismo, es preguntarse sorprendido “¿cómo puede el Misterio crear algo sin que se identifique con Él mismo?” La sorpresa nace pues al ver que la libertad finita es real y distinta de Dios y que consista en su relación con él. L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino. In Cammino* (Genova: Marietti, 2002), 10.

¹³ Karl MARX, *Werke*, 3:33.

ámbito de la naturaleza es necesario mientras que la voluntad se encuentra por encima de la naturaleza. La voluntad no está determinada por un objeto externo (la autoridad externa o la razón) sino sólo por el sujeto. La voluntad, que define al hombre más radicalmente que la razón (de hecho la precede), hace que el hombre sea *indiferente* a la necesidad que impone la naturaleza. Gracias a la voluntad, el hombre puede actuar libremente. La libertad, en este sentido, es ausencia de necesidad¹⁴. La libertad es pues pura espontaneidad e indeterminación.

Esta concepción de libertad como indiferencia llegó a convertirse en la definición de persona humana. Si el hombre es su libertad (así entendida) el resto es relegado a un ámbito periférico: tanto los seres externos (ley, sociedad, estado, iglesia, Dios) cuanto lo que forma parte del hombre: su cuerpo, sus instintos, inclinaciones, pasiones, y, sobre todo, su razón¹⁵. Lógicamente, si la libertad es autodeterminación, tanto el bien como el mal han de ser indiferentes. Si no lo fueran, constreñirían a la libertad a actuar en un modo u otro.

Esta concepción de libertad, aunque criticada por Hume como simple quimera filosófica, entra por diversos cauces en el pensamiento y la sociedad europea¹⁶. En su libro *La libertad del cristiano*, Lutero transforma la Europa medieval proponiendo una oposición entre la libertad de conciencia y la autoridad eclesiástica. Lo que salva al hombre es su libre acto de fe, no el sometimiento al poder de la Iglesia, altamente corrompido en aquél entonces¹⁷. Aunque Lutero insista en el cariz religioso de su propuesta, la paz de Augsburgo de 1555 (*cuius regio eius religio*), y la fragmentación de la Iglesia católica al exaltarse las iglesias nacionales consiguen que el espíritu europeo entienda la libertad humana en términos de emancipación *tout-court* (y no sólo del ámbito religioso).

Immanuel Kant continúa, como bien se sabe, la trayectoria iniciada por Lutero e invitando a la razón “pura” a no tener miedo y a osar saber, profundiza el concepto de libertad como independencia de toda autoridad externa. La libertad podrá ligarse sólo a aquello que la razón estipule como razonable. Lo que se encuentra fuera del alcance de la razón o bien no corresponda a la medida que esta postula no ha de ser tenido en cuenta. La naturaleza (lo objetivo) y la voluntad (causalidad interna) siguen siendo vistas como dos polos dialécticos

¹⁴ «Libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale», W. OF OCKHAM, *Quodlibetales*, I, 16.

¹⁵ «Voluntas proprie est potentia rationalis quae valet ad opposita» W. OCKHAM, *Quaestiones et decisiones in IV libros Sententiarum*, 14, G; «Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle», W. OCKHAM, *Quaestiones et decisiones in IV libros Sententiarum*, 14, D. Las consecuencias de esta idea de libertad en la filosofía moral se encuentran desarrolladas en Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire* (Fribourg : Editions universitaires; Paris : Editions du Cerf, c1985).

¹⁶ David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, VIII: *On Liberty and Necessity*, (Oxford; New York : Oxford University Press, 2007), 53-69.

¹⁷ Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971).

irreconciliables. El hombre se hace a sí mismo: «¿Qué puede ser la libertad de la voluntad», se pregunta Kant retóricamente, «sino la autonomía, es decir la propiedad de la voluntad de ser ley para sí misma?»¹⁸.

Kant va aún más lejos: la libertad de autoderminación significa la posibilidad de determinar los propios fines. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* defiende el axioma comúnmente aceptado que «el carácter distintivo de la naturaleza racional es el de fijarse fines»¹⁹. Nada ni nadie puede imponer al hombre los motivos y fines por los que actúa²⁰. El hombre determina tanto qué fin perseguir cuanto cómo alcanzarlo. Si bien es cierto que no se puede imponer al hombre los fines, ¿por qué se ha de pensar que para que el fin no sea impuesto tiene que ser el sujeto humano el que los escoja? Aquí es importante notar dos cosas: En primer lugar, la ontología y la antropología del don que hemos esbozado ofrece una posibilidad de entender el fin y el medio distinta de la propuesta por Kant. El fin es propuesto pero no impuesto al hombre: si el ser-es-don, la voluntad no se tiene por qué entender como opuesta a la naturaleza. Ella es atraída por el bien, hacia el que no puede no tender, pero ha de caminar hacia él por sí misma, i.e., en cuanto don. En segundo lugar, la idea de auto-nomia implica una concepción de Dios monoteísta y no trinitaria; implica pues un Dios a-personal y absolutamente indeterminado; carente de cualquier tipo de relación en sí o fuera de sí²¹.

La concepción ilustrada de libertad como emancipación no resta una pura idea. Da forma al modo en el que se constituye la sociedad y se estructura la vida contemporánea. Como bien indica Joseph Ratzinger, la idea ilustrada de libertad da lugar o a la autarquía Rousseauiana o a la concepción de democracia constitucional y a su percepción de los derechos naturales del hombre dominante en el mundo anglosajón. En efecto, lo que es válido para el hombre, lo es para todo el pueblo. Un pueblo se percibe libre cuando puede participar en el poder con el que un país se auto-determina. Ahora bien, este poder de auto-determinación tiene como último criterio el derecho y la justicia. La libertad significa sobre todo «libertad de arbitrariedad y garantía de administración ecuaníme de justicia»²². La persona humana es libre pues el sujeto humano detenta derechos inalienables.

¹⁸ Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Meiner, 1999), BA 98.

¹⁹ Id., BA 82.

²⁰ Id., A 6.

²¹ Esta percepción de la relación entre el hombre y los fines, aunque a nosotros nos parezca obvia, da la vuelta al principio aristotélico tomista, más fiel a la experiencia humana. El hombre, sostienen ellos, no determina los fines que persigue; él sólo puede fijar los medios para alcanzar el fin para el que ha sido hecho, la felicidad. Cómo perseguir este singular destino y qué signifique su forma concreta se encuentra en las manos de la libertad humana guiada por la razón, pero uno no puede no querer perseguir la felicidad (o la verdad, el amor). La voluntad, contrariamente a cuanto dijo Ockham, está orientada hacia el bien y no puede no quererlo—de ahí que el mal no se quiera por sí mismo; sólo bajo forma de bien. Tomás DE AQUINO, *Sum. Theo.*, I, q. 44.

²² Joseph RATZINGER, "Freiheit und Bindung in der Kirche" in Eugenio Corecco, Niklaus Herzog, Angelo Scola (eds.) *Die Grundrechten des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Kongresses* (Freiburg in Br: Herder, 1981): 37-52, 40.

Estos derechos, aunque aparenten ser compatibles con valores cristianos son cada vez más vistos a través del prisma de la libertad como autodeterminación. Así por ejemplo se piensa el “derecho” al aborto, al matrimonio entre homosexuales, el derecho del niño a una familia, etc. Ello significa que el derecho es sobre todo “libertad de coerción”; el derecho es lo que me protege del otro²³ El derecho, entendido de este modo se postula para defender una antropología que concibe al hombre no como don, dado a sí con la tarea de ser, sino como independencia de cualquier lazo²⁴. En este sentido los derechos se poseen “contra la comunidad, derechos que deben ser protegidos de la comunidad: la institución parece el polo opuesto de la libertad, mientras que el individuo es el sujeto de la libertad, cuyo fin es la de la emancipación completa”²⁵. La idea de derechos humanos en la que en el fondo se basa la democracia contemporánea se opone al absolutismo y al positivismo legislativo, pero también promulga una antropología y una metafísica muy precisas.

Quisiera concluir estos rápidos comentarios históricos recordando que no es casual que el sueño de libertad marxista trajera consigo la dictadura del proletariado. La concepción de libertad como emancipación que se encuentra a la raíz del pensamiento marxista sigue presente en las sociedades democráticas contemporáneas. Hace pues falta el volver a descubrir la antropología y metafísica del don para descubrir una libertad en la que el hombre permanece como tal en su relación constitutiva con otros.

3. La experiencia de ser libres

Por el momento hemos visto que para entender qué es la libertad es necesario percatarse que ella define al hombre en cuanto este es dado a sí mismo. También indicamos que el concepto de libertad como “opción” y “auto-determinación” determina la percepción de la libertad contemporánea. Sugirimos que este concepto de libertad acaba por eliminar la libertad del hombre. La libertad o se abandona a un sistema aparentemente democrático pero en realidad oligárquico o, habiendo cercenado la unidad entre la libertad y la totalidad, se inmoló en el altar que quería destruir: el totalitarismo (homologación) o el relativismo²⁶.

Para entender la libertad hace falta no dejarse determinar por la dialéctica naturaleza-voluntad, necesidad-libertad, ni atribuir a la “opción” un puesto que

²³ John RAWLS, *Political Liberalism. Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005), 437-490; John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield Publishers, c2005), 165-182.

²⁴ De aquí nacen tanto la lucha contra el totalitarismo (lucha que en principio es justa) y la transformación de la democracia en un estado oligárquico en el que la “opinión” de la mayoría es cada vez más fácilmente manipulada por centros de poder y medios de comunicación que cada vez con mayor sutileza logran manipular la opinión de los pueblos sin que estos descubran la alienación en la que se encuentran.

²⁵ Joseph RATZINGER, “Truth and Freedom,” in *Communio: International Catholic Review* 23 (Spring, 1996): 16-35, 22.

²⁶ Como las obras de Sartre y Heidegger, entre otros, sugieren el sentimiento psicológico dominante de este concepto de libertad es la “angustia” o el “miedo.” El verdadero sentimiento de la libertad sin embargo, no puede ser sino la alegría.

no le pertenece. Siguiendo la propuesta del sacerdote italiano L. Giussani, quisiera indicar que para entender la libertad es necesario tener presente su génesis y su *telos* tal y como ambos se revelan en la *experiencia* de ser libres. La experiencia de ser libres, ubicada en este contexto más amplio, permitirá también entender de un modo más adecuado el significado de libertad como “opción.”

Hablar del ser humano –y de toda la realidad– en términos de donación también requiere reconocer que uno no es el origen de sí y que uno no fija el destino de su propia existencia. El ser humano es un ser “incompleto” que no se explica por sí solo; se encuentra en relación con otros y, fundamentalmente con aquél al que debe su ser. Que esta aparente falta no sea un detrimento para el ser humano ni el signo de una esclavitud inaceptable se ve en el hecho que la relación con los otros, la realidad y, en cierto sentido consigo mismo, toma la forma del deseo. Uno desea (*eros*) por naturaleza conocer, ser amado y amar, ser justo y experimentar la justicia. Para entender qué es la libertad es necesario sopesar primero su relación con lo que la pone en movimiento: el deseo.

El deseo no es una fuerza vital ciega como lo pensó Schelling, una especie de élan vital sin origen ni fin claro²⁷. El deseo, aunque forma parte de la naturaleza humana es despertado por la auto-presentación de la realidad como una, bella, buena y verdadera²⁸.

El deseo no es tampoco sinónimo de antojo irracional e incontrolable ni se puede circunscribir al ámbito material. La naturaleza del deseo, sostiene L. Giussani, se entiende si se ve que en la experiencia humana el “adjetivo” que acompaña al deseo es “total”, “completo”: uno no desea verdades parciales, bienes pasajeros, o libertades incompletas. De hecho las verdades parciales son mentiras, los bienes pasajeros chantajes, y la libertad incompleta tiende a ser esclavitud edulcorada. Uno desea “toda” la verdad, que se realice la justicia “siempre”, y ser “completamente” libre. Que el hombre no pueda por sus propias fuerza cumplir tal objetivo no es óbice para decir que el *telos* deseado por el hombre no pueda ser tan elevado.

Los “deseos” que forman parte de la experiencia original en la que uno se percibe como don dado a sí mismo y por tanto libre no son pues los que requieren satisfacer las necesidades vitales (como el comer, beber, o el dormir). Según Giussani, los deseos, o “necesidades” fundamentales del hombre son las de justicia, verdad, amor, y libertad.

²⁷ Luigi GIUSSANI, *Il Senso Religioso*, 3-16.

²⁸ Que esto sea así se verifica en el hecho que todos los intentos de dar un espesor ontológico propio al mal y la fealdad son fallidos. Cfr. entre otros John MILBANK, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London–New York: Routledge, 2003).

Ahora bien, que el ser sea don indica que este deseo es desde el principio la forma en que el Misterio, el Origen del Don, empieza (e incrementa) la *relación* con la criatura. No es que el deseo nos constriña de algún modo, e impida a Dios y al hombre ser libres (como si al hombre le fuera imposible decir “sí” a Dios y Dios no pudiera cumplir el deseo del hombre); sino que el deseo indica tanto el origen, la dirección, y la totalidad de lo que el hombre incansablemente persigue. “Relación,” para Giussani, es más que una cadena que esclaviza. Es un dialogo (verdad) en el que el hombre descubre el ser de las cosas que se le manifiesta (belleza) y en el que está llamado a corresponder libremente a la manifestación gratuita del misterio (Bien). La relación con el misterio, tal y como la testimonia la dinámica del don y del deseo es lo que constituye al hombre como persona. Viviendo, el hombre se descubre deseando la verdad, la justicia, el amor, la belleza en una relación a través del mundo y la historia con aquél que es, que es todo.

Si prestamos atención no tanto al origen de la libertad (su relación con el deseo) cuanto a su *telos* (fin) nos percatamos que la libertad es la satisfacción del propio deseo. «El fenómeno que define la libertad es la satisfacción total de mi persona, la respuesta a mi sed»²⁹. Uno se siente libre cuando su deseo se cumple, cuando alcanza aquello hacia lo que tiende y que se le anticipa. La aceptación de una propuesta amorosa, el nacimiento de un hijo, el cumplimiento de una obra, la aceptación de una corrección justa, el desvivirse sin perderse por los seres queridos son sólo algunos ejemplos que muestran como el hombre saborea la libertad cuando sus deseos fundamentales son satisfechos.

La antropología andrógina liberal puede hacernos pensar que “satisfacción” sea la obtención de un bien esperado o perseguido³⁰. Sin negar la verdad que hay en esta afirmación –i.e. el sentido activo de la libertad– es necesario recordar el cariz de totalidad que define tanto el don como el deseo. Este aspecto totalizante indica que la satisfacción no coincide con el apaciguar una necesidad o que, aunque no tome lugar sin la colaboración del hombre, ella sea fruto del quehacer humano. Como ya distinguió Gregorio de Nissa, concebir los deseos humanos más altos (lo que Giussani llama necesidades y exigencias fundamentales de verdad, justicia, libertad, amor) a partir de los más bajos (como el comer, el beber, etc.) comporta confundir la satisfacción con la hartura. La satisfacción no indica una experiencia cuantitativa sino el robustecerse, ensancharse y profundizarse de una relación con el Misterio y con los otros (eso se ve tanto a nivel humano como la amistad cuanto a nivel de la relación entre Dios y el hombre). De hecho, sólo la satisfacción *sobreabundante* corresponde al hombre.

²⁹ L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino*, 19; Id., *Il Senso Religioso*, 120.

³⁰ David CRAWFORD, “Liberal Androgyny: ‘Gay Marriage and the Meaning of Sexuality in Our Time,’” in *Communio: International Catholic Review* 33 (Summer 2006): 239-265.

Dado que la libertad es “exigencia de satisfacción total” es “adhesión al Ser,” ser libre es adecuarse al Ser del que todo don proviene. Uno encuentra plenitud en él porque él es. No principalmente por lo que él puede proporcionar al ser finito, sino porque *él* es. En este sentido la plenitud del amor y de la libertad coinciden: afirmar al otro porque es.

La satisfacción no se debe a que el Ser complemente o supla lo que al hombre falta. Esta adecuación o adhesión al ser, clarifica Giussani, es sobre todo respuesta a la iniciativa del ser que quiere ser correspondido y reconocido: “Si el Ser, Dios, es todo, la libertad es el reconocimiento que Dios es todo. El misterio ha querido ser reconocido por nuestra libertad, ha querido generar el propio reconocimiento”³¹.

Reconocer el propio destino no es percatarse de su existencia, como aquél que advierte una persona conocida entre un grupo de extraños. No es tampoco (o principalmente) esfuerzo moral ímprobo. Es re-conocer, es decir, conocer en el ser conocido. Por tanto, re-conocer es el poseer (y disfrutar de) a aquél que dándose quiere ser en el otro que él no es y, siendo recibido por éste, se apropia de él permitiéndole así ser él mismo. Reconocer es pues dejar que el otro forme parte de sí; es un conocimiento afectivo en el que se deja que el que se dona habite en sí. El hombre es dado a sí mismo, es libre para que pueda poseer el destino, para que éste sea suyo³².

Hemos dicho que para Giussani ser libre es la satisfacción del deseo, y que esta satisfacción es el reconocimiento que sólo Dios es. Sostener esto sería imposible si Dios no fuera Trino, es decir comunión de personas. De hecho, dice Giussani: el re-conocimiento es primero en Dios mismo, que es Trinidad: el Padre es tal en el Hijo y con el Hijo; el Hijo es él mismo en el Padre y con el Padre del que proviene eternamente. De ahí que al Hijo también se le llame Palabra en la que el Padre respira (el Espíritu Santo) y dice todo su Ser. En términos teológicos, el sí del Verbo eterno al Padre significa que el Padre genera al Hijo y el Hijo es generado y se deja generar. En esta respuesta del Hijo al Padre eterno el Padre es Padre³³.

Al hombre, hecho a imagen de Dios, “le hes dado imitar esta ley del ser que es el reconocimiento de sí, a través de la dinámica de la libertad cuya ley es el amor.” El dinamismo en el que se explaya esta ley del amor es la amistad. La amistad, dice Giussani con una percepción única del misterio trinitario, es propia de Dios mismo y en segundo lugar es comunicada al hombre. La satisfacción no es la afirmación solitaria de sí, sino el reconocer el Destino, comunión trina de amor, reconocimiento que no es sino el gozar de una comunión inquebrantable.

³¹ Luigi GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino*, 19.

³² Id., *Il Senso Religioso*, 168-169.

³³ Adrienne von SPEYR, *Welt des Gebetes* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1992).

El hombre es libre, en efecto, cuando la relación que le constituye es confirmada y renovada³⁴. El miedo a la muerte nace precisamente de la duda que ella ponga fin a la relación que constituyen la persona humana.

Aunque sin duda novedosa, esta concepción de libertad como satisfacción cuya expresión dinámica es la amistad o comunión (con Dios y con otros) es en realidad una percepción profundamente bíblica. “*Eleutheria*” en la escritura (Gal 5) no significa la posibilidad arbitraria de hacer una cosa u otra. *Eleutheria*, negativamente hablando, se opone a esclavitud. Positivamente hablando, para la escritura el no-esclavo, el hombre libre no es el independiente, sino el que “pertenece a la casa.” Hombre sólo se es si se encuentra en un lugar, en una casa; por tanto no sólo en un edificio, sino dentro de una familia, una comunión de personas. El esclavo es el que vive en la casa sin que sea suya, sin saber las razones de lo que el propietario dictamina. El hombre libre es el que hereda, por tanto el hijo, es aquél al que le viene conferido participar en el Ser, poseer el ser, poseer la “casa” y no ser subyugado. Dios, comenta Ratzinger, “es libertad en persona porque es el que posee la plenitud del ser. Plenitud en su grado máximo: Don del amor y dejar ser en el amor”³⁵.

Dado que el liberalismo americano tiende a interpretarlo todo a luz del concepto de auto-determinación (y opción autónoma) es necesario clarificar que entender la libertad como reconocimiento del ser no quiere decir que uno elija reconocerlo o que no esté obligado a hacerlo o lo haga sólo de *motu proprio*. El reconocimiento es libre y corresponde al mismo tiempo a la naturaleza del ser-don del hombre. Reconocer es la respuesta adecuada que completa el don de ser. Este modo de entender la libertad cambia, lógicamente, cómo se ha de entender la “opción”. Esta no es ya el criterio fundamental para entender la libertad. Tampoco es suficiente defender simplemente la “opción” justa por el fin adecuado y último (Dios). Que la libertad sea necesidad de satisfacción total quiere decir que la existencia del hombre es un *camino histórico* (al que él no da inicio) en el que el hombre adhiere paulatinamente a la forma y la circunstancia en el que el Misterio se le presenta. Reconocer a aquél que sólo es, que satisface *sobreabundantemente*, es *seguirle*. La libertad, la satisfacción, es tanto mayor cuanto más se acerque, a través de la realidad, al infinito para el que el hombre ha sido hecho. La opción no

³⁴ El Hijo del Padre eterno es siempre joven puesto que está apegado al origen. Como sugiere Eckhart, alejarse del origen es sinónimo de senectud. “Novitas est propria principio, vetustas autem omnis est separatio et distantia ab eodem; veterascit ergo omne recedens et elongatum a principio, renovatur autem et innovatur accedendo et redeundo ad principium” (Meister ECKHART, *Exp in Sap.*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, IV, 264; cited in Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* [Paris: J.Vrin, 1960], 366.)

³⁵ Joseph RATZINGER, *Freiheit und Verbindung*, 48. Si la concepción de libertad es verdadera y por tanto correspondiente a la experiencia humana, no resulta paradójico que la pérdida del sentido pleno de familia (a través del aborto, el divorcio, el matrimonio homosexual, las uniones de hecho, etc.), obtenga como resultado lo que pretendía defender: la eliminación de la libertad.

es por tanto elegir una cosa u otra sino la adhesión al destino que constituye el fondo último de todo lo que se toca, posee, quiere, y se entiende a través de lo que se elige. La "opción" no es el movimiento autónomo del alma sino es la respuesta al don en la que la persona se "auto-determina". La *opción* es una respuesta dada a y con Aquél al que se responde. Si la libertad "es la capacidad [que se le ha conferido al hombre] de alcanzar Dios como su destino último," entonces, "la libertad sucederá, todavía no existe; la libertad sucederá cuando el hombre sea feliz,..., cuando su deseo de felicidad sea totalmente satisfecho."³⁶ Esto no quiere decir que, al menos incoativamente, uno no puede experimentar ya la libertad o que este concepto de libertad signifique el desprecio por el mundo. Significa, más sencilla y profundamente, que la moral es tensión hacia el destino y que el error (o el mal) no es imperfección, incoherencia, sino el negarse a reconocer que Dios es todo.

Quisiera concluir sugiriendo dos implicaciones fundamentales de este concepto de libertad: la oración y el trabajo. «En cuanto libertad, comenta Giussani, la naturaleza del ser se expresa como oración»³⁷. Si Dios es todo y la libertad es re-conocimiento, ésta se expresa adecuadamente en la oración. El hombre libre es el que se da, el que ofrece y se ofrece, el que se deja amar y ama. Siguiendo la lógica del don tal y como se muestra en la experiencia humana, no se puede re-conocer el ser del que uno viene y disfrutar de él (y de todo, puesto que él es todo en todos) sin pedirle ser. El reconocimiento más grande de la otra persona no es ensalzarla, ponerla en un pedestal, sino ponerse gratuitamente en sus manos. La petición, obra siempre del Espíritu Santo, es la entrega de sí a otro. Esto sería infantilismo y esclavitud alienante si el misterio del Ser –como se revela en Cristo– no fuera un misterio de amor Trinitario. Si la oración no fuera el lenguaje propio de Dios en Dios mismo; si el Padre eterno no se pusiera en las manos de su único Hijo y viceversa sin que ninguno de ellos se pierda, el "pedir" sería sinónimo de servilismo. Al mismo tiempo el ponerse en manos de otro es el único modo de encontrarse a sí mismo. Los amantes saben bien que cuanto más total y fecunda es la entrega recíproca, más libres son y más son ellos mismos (y esto, una vez más, porque Dios es comunión de amor del Padre y el Hijo en el Espíritu). Que el hombre pida al Ser que le permita ser, que le conceda eternamente lo que ya le ha sido dado, es la respuesta más adecuada al reconocimiento que Dios es el mendicante por excelencia, aquél que sin perderse, se pone en las manos del hombre y le llama a sí.

Este agradecido pedir-ser se expresa también a través de la creatividad humana en lo que llamamos "trabajo." Trabajar es colaborar con el Ser, es decir es responder con gratitud, a través de una variedad infinita de formas, al que nos hace ser libre.

³⁶ Luigi GIUSSANI, *Si può vivere così? Uno strano approccio all'esistenza cristiana* (Milano: Rizzoli, 2007), 81.

³⁷ L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino*, 20.

Como ilustra Peguy, el amor por la esposa y los hijos es lo que da forma y, en su espesor último, contenido al trabajo del padre.³⁸ En efecto, el ser libre no es verdadero si no incluye al otro (hombre y cosmos) o lo incluye sólo en un segundo momento (esto significaría que la libertad como autodeterminación sigue siendo el modelo de libertad que se postula).

Aventurar la vida por la libertad, aventurarse a ser un mismo, pues es la tarea del hombre que se le ha permitido ser para que reconozca y siga junto a todo lo creado a aquél que no ha perdonado a su propio Hijo para darnos con él a sí mismo.

³⁸Charles PEGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu* (Paris: Gallimard, 1986).

Au sujet de la vérité

*Jean-Jacques Bailly**

La question de la vérité a-t-elle encore un sens dans le contexte d'une déconstruction de l'ontothéologie? Pour répondre à cette question, je vais explorer la proposition suivante: La «vérité» n'est pas une vérité en soi mais un événement du réel qui, en tant que tel, se produit dans une temporalisation infinie. Elle est inséparable du cheminement de sujets qui, en raison de leur désir, se posent la question du sens de la vérité.

1. La vérité se présente comme une question posée par quelqu'un.
2. Ce qui s'appelle vérité est un événement de confrontation de sens.
3. Le sens de la vérité et la mort du sens produisent l'éros de la signification.
4. Le domaine de la vérité concerne l'expérience des limites.
5. La dynamique plurielle de la vérité ouvre à la dimension infinie de l'événement.
6. Le fondement de la vérité est un rapport du penser à l'événement.
7. Penser, c'est penser l'intervalle en passant par un intervalle temporel.

1. La vérité se présente comme une question posée par quelqu'un

La question de la vérité est une question posée par un sujet et elle concerne le

* Docteur en Philosophie (Université Libre de Bruxelles). Docteur en Droit, Licencié en Philosophie, Licencié en Sciences morales et religieuses, Licencié en Philologie Biblique (Université Catholique de Louvain). Oulpan (Hé) à l'Université hébraïque de Jérusalem. Membre de l'Association des Ecrivains de Belgique (A.E.B.). Editeur du périodique Le Billet d'Inématov (Las Notas del Inematov). Professeur de Philosophie à l'Université Des Aïnés (UDA, à LLN); Ha realizado una estancia académica en el ISEE en 2009. Correo-e : jjbailly@gmail.com; Página web: www.infoinematov.

sujet qui se la pose parce que cette question suppose, comme toute question, un retrait situant l'événement du sujet qui s'interroge entre l'il y a et l'il n'y a pas. Le sujet se pose la question avant de la poser à quelqu'un d'autre. La question de savoir si quelque chose est vrai ne peut donc être posée dans l'absolu à partir de la question théorique «Qu'est-ce que la vérité ?» Ce serait s'écarter des événements ou des réalités à propos desquels on se pose la question de savoir s'ils sont vrais ou non. C'est la compréhension du sujet qui prête un caractère de vérité aux événements et aux réalités. Le sens qu'il convient de donner à ce caractère de vérité devra intervenir car on ne peut se contenter de représentations qui, reçues d'autrui dans une identité figée et vide du sens, ne peuvent acquérir de sens sans l'intervention du sujet. Le sens est lié à l'interprétation des mots utilisés. Vrai et faux n'ont par ailleurs de sens qu'en rapport l'un à l'autre. Ce sens provient d'un sujet vivant lui-même l'événement temporel du monde. La compréhension d'un sujet est un domaine qui dépasse largement les représentations que le sujet s'en fait et dont il ne peut rendre compte que par un questionnement incessant et quasi infini.

La question «Qu'appelle t-on la vérité» est insuffisante car elle place la vérité d'un côté neutre et anonyme, ce qui ne convient qu'à des faits objectifs et réputés vrais en soi. Or il n'y a pas de vérité en soi sans que quelqu'un puisse la dire ou la reconnaître comme étant établie. Dans le cas de vérités scientifiques ou d'affirmations logiques, la confrontation entre les sujets concernés doit aboutir à des affirmations absolument identiques pour tous. Cette nécessité du protocole scientifique ou logique exclut totalement la réalité subjective du sujet et l'événement de sens que constitue le protocole scientifique aux yeux des sujets qui l'ont établi. Le champ de la question de la vérité est donc plus vaste et d'une nature totalement différente de ce qui est factuel (établi selon des procédures de vérification) ou propositionnel (construit selon un système logique prédéterminé). Le simple fait que la question de la vérité se pose montre qu'elle déborde le domaine logique ou factuel de ce qui est identique à soi.

Cette question de la vérité renvoie non seulement à la question de savoir comment il est possible qu'une question soit posée mais aussi à la question du sens de la question concernant la vérité. Qu'une question puisse être posée par un sujet indique qu'il ne peut subsister en régime d'identité pure et simple. La question est un révélateur de l'écart qui s'ouvre au sein de l'événement car elle suppose que quelque chose puisse remplacer autre chose qui est en cours et qui se retire au profit d'un nouveau sens. Par conséquent, la question de la vérité ne se pose qu'à partir du moment où elle acquiert du sens pour un sujet qui la recherche et qui cherche à l'interpréter sur fond de sa disparition. La question qui s'impose est en effet «Qu'est- ce qui s'appelle la vérité ?» ou «Qu'est- ce qui se dit vrai ?». Le «s'appelle» ou le «se dit» est en relation à un sujet qui doit se dire «vrai» ou «véridique» et en appelle à ce qui lui paraît vrai ou à ce qui s'impose à lui comme étant vrai. Dans les deux cas, le sujet est impliqué dans ce qui fait qu'il

est précisément un sujet, ce qui renvoie à une autre formulation de la question: «Est-ce vrai?». Le «est-ce» renvoie à un événement dont est témoin le sujet, mais qui, au moment où il se pose, a déjà disparu.

Mais rien n'est encore dit ou décidé sur le sens des questions «Qu'est-ce qui s'appelle vérité?» et «Est-ce vrai»? Ces questions mettent en jeu quelque chose qui est un désir, un désir de vérité, quelque chose qui signifie et qui a du sens pour un sujet qui la qualifie de vrai. Ces questions commencent à acquérir du sens lorsqu'il y a confrontation du sujet au monde, à ses différents dires et à ses différents textes, à ses découpages et à ses configurations. Il y a confrontation à autre chose que soi, donc au monde qui est aussi le monde toujours autre de l'autre, constitué par toutes les formes de l'altérité, à commencer par la différence minimale qui permet au sujet de se reconnaître comme tel. Pour poser la question, le sujet a dû sortir d'une identité immédiate à soi et se retirer de soi à un moment donné. La dissidence du sujet par rapport à lui-même, l'intime différence qui le constitue, est une ouverture temporelle infinie mais inaccessible si ce n'est dans un rapport du sujet à ses propres limites.

2. Ce qui s'appelle vérité est un événement de confrontation de sens

La question de la vérité n'a de sens qu'à partir de l'événement de sens qu'elle constitue au moment où elle se pose. Je parle d'événement de sens parce que le sens est un événement mais le sens de cet événement est partiellement sinon totalement imprévisible: ce n'est pas un événement du sens dans le sens d'un sens connu ou prévu. L'événement de sens n'est lui-même qu'une interprétation d'un événement qui s'est retiré, devenant à un moment donné ce nouvel événement qu'est le lieu vide du sens. C'est dans la production temporelle du monde que se comprend la question de la vérité parce que l'événement de sens s'inscrit dans la production temporelle du monde. La vérité est donc à comprendre comme le fait de sujets interpellés par l'événement du monde. La question de la vérité se pose parce qu'il y a déjà confrontation d'événements auxquels divers sens contradictoires ont pu être donnés, parce qu'il y a polémique et confrontation de points de vues différents.

Ce qui est déclaré vrai n'est pas recevable, pour le fond comme pour la forme, sans prendre en compte au préalable la crise de sens qui provoque une déclaration de vérité et que celle-ci provoque à son tour. Cette crise de sens est repérable parce qu'intervient un moment de non sens au sein du débat qui surgit entre sujets au sujet de la vérité. Ce qui s'appelle «vérité» ou se dit «vrai» est un événement de sens qui se rapporte à un sujet en crise pour lequel la question de la vérité est une façon de se reprendre pour s'installer dans le cheminement d'une temporalité. Autrement dit, la vérité, si vérité il y a, ne peut être que le fait d'un sujet qui se l'attribue pour en témoigner.

C'est ce que l'on voit dans cette affirmation que je traduis mot à mot tout en conjecturant la phrase sémitique, hébraïque, sous-jacente:

«Moi [...] le chemin et la vérité et la vie.» (Jn 14, 6)¹.

La phrase sémitique n'utilise pas le verbe être pour établir un rapport entre le sujet et ce qui lui est attribué². La différence de régime linguistique ne prouve rien en soi mais c'est l'indication d'une question possible quant à la portée de cette affirmation. Lire l'attribution de la vérité au sujet dans le sens de l'identité ontologique ou ontothéologique classique aboutit à des impasses. Il est impossible que le sujet soit identique à un savoir objectif et figé sur la vérité. La nature et le sens de la prédication s'établit en rapport à ce sujet déterminé au moment où se dit et où se vit cette parole dans la temporalisation de l'événement qui a lieu. Ce moment est celui d'une ouverture infinie, celle d'un événement présent. Le présent de ce moment est une limite infinitésimale, la différence infinie entre le passé et le futur, plus précisément, entre l'accompli et l'inaccompli.

Le sujet auquel tous les sujets ont la faculté de se référer comme au principe interprétatif de leur expérience et de leur existence temporelle, indiqué par l'expression «Moi [...]», ou «Je Suis» (*egô eimi*), est une autre façon de désigner le Nom dit divin c'est-à-dire le Tétragramme³. Le Nom ineffable et imprononçable exprime l'infinition temporelle de l'événement. Le sujet auquel se réfère «chemin, vérité, vie» est le sujet Nom Tétragramme, c'est à dire le sujet en rapport à l'infini de la temporalité et aux dimensions de l'existence temporelle, à la fois accomplie et inaccomplie (appelées improprement «passé» et «futur») par lesquelles l'événement en cours, dit «présent», se présente, c'est-à-dire se passe et a lieu. Paradoxalement, ce présent se présente dans son insaisissabilité sensible comme une absence infinie poussant le sujet à exister en déployant son potentiel herméneutique et énergétique. Le réel rapport du sujet au temps est une relation à l'infini en absence, infiniment retiré de soi, laissant le vide à partir duquel se repère chacune des limites constitutives du monde.

¹ 'anî (ou 'anokhî) haddêrékh we hâ'éméth (ou: we hâ'émûnâh) wehahayyim [וְהָיִים וְהָאֱמוּנָה] ou הָאֱמֶת (ou אֲנִי ou אֲנוֹכִי):

² La copule (le mot grec, *eimi* [ἐἰμι] «je suis») qui, dans les traductions courantes comme en grec, suit le pronom «je» (*egô* [ἐγώ]), recouvre syntaxiquement ce qui, dans la phrase retranscrite en sémitique est suspendu entre crochets, c'est à dire inexistant, réductible dans une transcription en une langue occidentale, à des points de suspension.

³ En français, le Nom dit divin peut s'entendre comme le non-dit divin. Le Tétragramme qui s'écrit YHWH [יְהוָה] est imprononçable et intraduisible; il est lu 'adhonây [אֲדֹנָי] ou «Seigneur», *kurios* [κύριος]. L'expression «*egô eimi*» [ἐγώ εἰμι], «moi je suis» renvoie à l'expression «*egô kurios*» c'est-à-dire à «moi YHWH», le pronom «Moi» suivi du Tétragramme auquel le sujet (c'est-à-dire, en contexte, Jésus, appelé «Seigneur» par les disciples) s'identifie. Notons que A. Chouraqui traduit *kurios* par 'Adhôn, ce qui est appellation plus ordinaire qui dans la vie courante pourrait être aussi 'adhonî, c'est-à-dire «mon monsieur», «monsieur»; on peut y voir une transcription de [אֲדֹנִי], pouvant être lu aussi bien 'adhonây que 'adhonî. Mais il me paraît clair que l'interprétation des premiers disciples a poussé l'audace jusqu'à assimiler le sujet au sujet du Tétragramme, ce qui ouvre un champ de réflexion radicalement neuf: cela signifie en effet que le sujet s'est inscrit d'emblée dans l'infinition de la temporalité.

Dans le passage évoqué (*Jn 14, 4*) le sujet (Jésus) répond d'ailleurs à une double question (posée par Thomas):

«Nous ne savons pas où tu vas» et donc «nous ne pouvons savoir le chemin» (*Jn 14, 5*). Or, au verset précédent, il est affirmé que «vous savez où je vais» et «vous en savez le chemin» (*Jn 14, 4*). Le cheminement est un métissage permanent entre savoir et non savoir. Ce «où je vais» et ce «chemin» c'est en réalité un «lieu» que le sujet en question prépare et où il se trouve lui-même (*Jn 14, 3*). Qu'est-ce qu'un lieu s'il s'agit d'un événement réel et non seulement d'une localisation mathématiquement définie? En toute rigueur, un lieu n'a lieu si ce n'est dans son surgissement temporel⁴. Ce lieu n'a lieu qu'en rapport au «lieu» par excellence c'est-à-dire à une infinité retirée dans l'événement créateur du monde qui a lieu⁵. Ce «lieu» est de soi le «chemin vers» qui montre le lieu (appelé dans le texte «la maison du Père») et qui a cette particularité d'être considéré comme pluriel: «Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père» (*Jn 14, 2*).

C'est donc en rapport à la question de la pluralité du lieu, de son surgissement temporel, du savoir et du chemin que constitue le cheminement vers le «Père» –c'est à dire l'origine retirée de l'événement du monde, le mouvement repérable d'une temporalité changeante, inaccessible si ce n'est dans un rapport à la béance infinie de l'événement, trou noir (ou vide blanc) comparable à la mort– que se comprend l'affirmation «Moi [...], le chemin...»: ce «Moi [...] le chemin et la vérité et la vie» indique la trame du cheminement vers lequel s'oriente le sujet, c'est-à-dire qu'il est en rapport à un autre lieu pluriel, appelé «Père»⁶. L'origine retirée du monde qui ne se repère, à l'intérieur des limites du monde qui se crée, que comme absence faisant place à un commencement temporel, passe par ce sujet qui se dit chemin, vérité, vie.

L'affirmation «Nul ne va vers le Père si ce n'est par moi» (*Jn 14, 6*), ainsi que la position unique qu'occupe le sujet qui l'affirme et par laquelle il diffère des autres sujets, sont incompréhensibles si cette affirmation et si cette position ne peuvent être revendiquées d'une certaine manière par tout autre sujet comme faisant partie de l'événement et du chemin qui lui sont propres. C'est d'ailleurs un sens que l'on peut donner à cette phrase: «Je vous prends avec moi pour que là où je suis moi,

⁴ Le lieu se dit *mâqôm* [מָקוֹם] en hébreu ; le radical du «redressement», du «relèvement», du «surgissement» ou de la «résurrection» est *qûm* [קוּם]; «Le lieu», *hammâqôm* [הַמָּקוֹם], est dans la tradition juive, une des appellations du Nom divin, c'est à dire du Tétragramme, Nom imprononçable qui n'a de sens qu'en rapport à la temporalité. Dans le récit de la «révélation» du Nom à Moïse au «buisson ardent», le Nom se présente comme «je serai ce que je serai», indiquant une première personne de l'inaccompli de quelque chose qui est vu également sous l'aspect de la temporalité appelée "inaccompli" (et non sous celui de l' "accompli").

⁵ Voir à ce sujet: *Sens et expérience du monde. Un questionnement de l'ontothéologie à partir d'une herméneutique philosophique du langage, en particulier de l'hébreu*, Jean- Jacques Bailly, Libro Anual del ISEE, n° 9, Novembre de 2007, p. 55-74.

⁶ *âv* [אָב], mot constitué par l'alignement des deux premières lettres de l'alphabet, appelé *âlēphbēyth* [אֵלֶף-בֵּית] en hébreu du nom des deux premières lettres de l'alphabet consonantique hébreu, inaugurant de la sorte la série et l'ordre temporel de l'énumération des 22 consonnes.

vous aussi soyez «(Jean 14, 3). Le sujet exceptionnel, dont on ne peut parler que comme sujet, est ce qui constitue l'exception radicale de tout sujet en tant qu'événement perpétuellement nouveau par rapport à ce qui est. Tout se passe comme si le sujet détient à tout moment la possibilité de devenir l'exception par rapport à lui-même. L'exception de la nouveauté du sujet n'est pas isolée mais elle fait partie de l'infinition temporelle du monde. On peut la comprendre comme la différence temporelle ou comme l'extrême limite du monde à laquelle se rapporte tout sujet dans l'événement temporel de la création du monde, à l'intérieur des limites qui le constituent comme durée du retrait créatif de l'infini, c'est-à-dire tout simplement comme ce qui se crée⁷. La temporalité infinie qui se retire dans les limites du monde constitué se rencontre dans toutes les limites qui configurent le monde existant, son écriture en quelque sorte, la marge d'espace disponible de l'existence du sujet. L'interprétation du monde par chacun des sujets n'est jamais que celle qui se joue à l'intérieur des limites du monde, limites qui, dans l'événement temporel du sujet interprète, constituent également celles du sujet.

Ces précisions permettent de comprendre la portée de la question de la vérité telle qu'elle se pose dans ces passages que j'interroge. N'importe quelle séquence textuelle est en effet appelée «passage» car tout lieu de texte est un moment de passage pour le sujet qui s'y confronte. Ces passages ont cependant un pouvoir heuristique de cheminement particulièrement suggestif quant à la nature de ce qu'il convient d'appeler «l'événement vérité», puisque ce qui se dit «vérité», «vrai» ou «véridique», ne peut avoir lieu que comme événement. Dans l'expression «Moi, le chemin, la vérité et la vie», le mot «vérité» fait suite à «chemin» et est suivi de «et la vie». Il s'agit d'un événement en cours qui, pour cette raison, ne peut être une totalité close et définie définitivement.

Comment concevoir ce rapport entre chemin, vérité et vie ? Aucun de ces termes n'est à comprendre coupé des autres mais à travers les relations possibles que l'interrogation sur le sens de cette phrase peut créer et découvrir entre eux. Le chemin serait celui de la vérité et la vérité serait un cheminement et rien d'autre; il n'y aurait de vérité que celle de la vie, que si la vérité est vivante et c'est la vie elle-même qui serait vérité; le chemin serait vie et la vie cheminement. De toute façon, c'est uniquement la référence à un sujet ou à plusieurs sujets qui lisent ou entendent le «Moi [...]» ou le «Je [...]» qui puisse donner du sens à «la vérité», tout comme au «chemin» et à «la vie» lesquels, à eux deux, délimitent à leur tour le champ possible de la vérité en rapport à un sujet. En effet, «chemin» et «vie» ne peuvent être définis à partir d'une vérité en soi, dans l'absolu, bien que

⁷ Le texte de *Matthieu* (Mt 28, 20) se termine comme suit: «Voici que moi avec vous je suis tous les jours jusqu'à l'accomplissement (*sunteleia* [συντέλεια]) du temps- durée- qui se retire » (le mot grec *aion* [αἰών] a ici ce sens de l'hébreu *ôlâm* [עולם] que je traduis par "temps- durée- qui se retire"); la tournure "moi avec vous" 'est le décalque de l'expression sémitique *'anoki 'imakhém* [אניכי עמכם]. L'« accomplissement » ou "fin avec l'autre" peut être aussi la limite extrême où les choses mûrissent face à l'infini retiré qu'est l'au-delà de la limite et grâce auquel se constitue toute limite temporelle du monde. En hébreu, "fin" se dit *sôph* [סוף] et "infini" *'ēyn sôph* [עין סוף]; littéralement "non limite" ou « il n'y a pas de limite ».

ces expressions se présentent elles aussi comme un absolu, de façon absolue. L'absolu est à comprendre dans le sens de l'absolu de l'événement temporel puisque ce qui s'est produit peut être considéré comme toujours vrai. Mais il est relatif à l'expérience d'un chacun dont le sens prend celui des mots choisis qui la disent. Cela signifie concrètement que «la vérité» se comprend à partir du «chemin» et de «la vie» de différents sujets. Encore faut-il trouver un sens à ce qui s'appelle «le chemin» et «la vie». Ce qui est toujours vrai demeure dans l'indécision mais n'est pas indécidable puisqu'il appartient au sujet de décider de ce qu'il en est de la vérité.

3. Le sens de la vérité et la mort du sens produisent l'éros de la signification

Le sens des mots relève de la responsabilité des sujets qui se parlent et se concertent dans le monde commun de la langue et de la culture. Divers lieux de repérage créent un sens établi, provisoirement échangeable de ces termes (dictionnaires, écrits, médias) dans le cadre de limites bien définies des définitions de limites. Mais le sens ultime comme événement concret est fixé par le sujet pour lui-même tout en étant introduit par un langage qui le met en chemin, à partir de son qui- vive, l'état d'alerte permanent dans lequel le sujet vit, vers autre chose, vers d'autres significations au profit desquelles le sens des mots s'efface pour acquérir un supplément de sens par rapport à la réserve infinie disponible du sujet. Le sens devient alors l'éros de la signification. Ce qui acquiert du sens demeure suspendu à quelque chose d'inaccessible et qui cependant lui donne la tension de l'étincelle laissant miroiter le sens. Un sens n'est jamais une signification unidirectionnelle. Un sens n'a de sens qu'en raison d'une confrontation interne ou externe à son autre, à un autre sens. Le sens en lui même n'a de sens que s'il se retire de lui même, lui aussi, pour laisser place à autre chose qui lui donne sens.

Si la vérité se présente comme le dire et le sens de l'événement, elle ne peut être l'adéquation de la chose et de l'intellect. C'est la nature de la chose et de l'intellection qui est en cause. «Chose» et «intellect» sont des lieux de configuration du réel qui, comme tous lieux, se situent en deçà et au delà d'eux-mêmes au moment où ils ont lieu.

La vérité n'est pas l'absence de voile, le dévoilement d'un arrière monde en soi caché devenu apparent; elle n'est pas non plus détermination de l'apparence comme visibilité. Elle est rapport au voile, rapport d'un chacun au voile d'un monde visible- invisible au moment où il a lieu dans sa nouveauté. La vérité dite objective, celle de la visibilité logique ou empirique est neutre et insignifiante (par exemple, $2 + 2 = 4$). La vérité ne devient significative pour un sujet que lorsqu'elle acquiert du sens et que sa signification s'érotise. Erotiser, c'est-à-dire s'illuminer à l'ombre du désir, c'est-à-dire dans la temporalité du sujet. Le sens de la vérité est ce à partir de quoi les choses peuvent prendre du sens. Il s'agit d'une évidence sensible où le sujet humain ne fait que s'annoncer provisoirement.

L'évidence sensible n'est en fait ni l'évidence d'une représentation ni non plus une impression sensible, mais plutôt une sollicitation vers autre chose qui n'est ni sensation, ni concept, sans pour autant être imaginaire: elle est le frémissement du sens, simplement l'événement du réel.

La vérité est ce qui se dit vrai. La seule vérité possible est celle attestée par des paroles et des mots de sujets qui disent leur compréhension de la vérité. Il ne s'agit pas d'un corps de texte ou d'un texte parole uniquement mais d'un événement dont la consistance devient le texte des mots, des paroles et du récit que des sujets peuvent appeler vérité, trame de la vérité par lesquels ils se sentent concernés. Cependant, la proposition : «A chacun sa vérité» est intenable à terme parce qu'elle enferme le sujet dans ses limites et parce que la confrontation entre sujets est inévitable.

Il y a donc un paradoxe dans toute vérité: il est impossible au sujet d'y renoncer mais out aussi impossible d'y accéder à lui seul. Cela est vrai pour toute forme de vérité, pour la vérité la plus infime et parcellaire comme pour la vérité totale, encore que cette façon de quantifier la vérité n'a pas de sens et que l'on ne peut parler de vérité totale parce que toute vérité est un événement et qu'il y a temporalité⁸. Pour cette raison, la vérité semble l'a-vérité. Tout se passe comme si toute vérité ou toute conviction de la vérité devait se séparer d'elle même pour subsister. La vérité n'est pas soumission aux faits car les faits n'ont aucun sens en dehors de la signification que les sujets leur prêtent. Un fait établi n'est pas la vérité mais une réalité dont on dira qu'elle est vraie ou exacte. La vérité est le cheminement interprétatif que parcourt le sujet au sujet de sa vie ou de celle des autres et en rapport à son expérience du monde. La vérité n'apparaît pas comme une vérité en soi autonome mais seulement comme une confiance, une certification du sujet à son égard. De ce point de vue, «faire la vérité» et «croire en la vérité» sont une seule et même chose ; il s'agit de la certification de ce qui est vrai par un sujet. Mais le rapport du sujet à la vérité n'est pas pour autant purement subjectif. Le sens de la vérité ne peut se réduire aux dimensions étroites, fantaisistes ou illusoire du sujet. Il s'agit de rétablir la vérité dans ses dimensions infinies mais après sa mise à mort, lorsque le sujet y renonce en se situant dans une expérience de rupture par rapport à ses attentes perpétuelles. Cette mise à mort est inéluctable puisqu'elle n'est autre que l'infinition temporelle du retrait. L'infini se rencontre dans le dessaisissement de la rencontre qui se fait face au vide de la limite de l'autre et du moment présent, là où il y a ouverture à l'au-delà de la limite au sein de la limite, là où la limite craque, lieu de l'éclosion de l'éros de la signification.

⁸ Il en est de même pour le savoir scientifique, mais pas seulement à cause du temps requis pour assimiler le savoir acquis mais parce que les connaissances accumulées dépassent les capacités de mémorisation de l'esprit humain. La totalité des connaissances n'est plus assimilable ni synthétisable par un seul sujet, y compris dans la même discipline scientifique.

L'expérience de l'infini est une interprétation de l'expérience des limites. Qu'il s'agisse du désir de vérité, comme du désir de vivre, le prix de l'éros face au désir de l'infini est l'expérience des limites. La limite radicale pour un sujet humain est ce qui s'appelle mourir. Il s'agit de l'ouverture du sujet à la dimension infinie du moment présent. Le sujet est ainsi celui qui entretient un rapport à la mort et à la vie en même temps. Ce rapport du sujet qui consiste à se rapporter à la vie puis à la mort puis à la vie dans un tissu temporel unique mais fait de ruptures est un rapport à l'il y a et l'il n'y a pas constitutif de l'événement du monde: le vécu de ce double rapport s'appelle résurrection et met en cause la compréhension de la vérité.

Le rapport d'un sujet à la vérité s'origine dans de la non vérité et dans du non savoir, comme, au fond, la croyance à la non croyance, car aucune croyance ne peut être absolue, et même dans le non sens, car le sens n'a du sens qu'en rapport à du non sens ou à un autre sens, et il peut y avoir, en outre du sens dans la non vérité et dans le non savoir. Il s'agit d'une certification qui s'inscrit dans la temporalité d'un cheminement dont le départ est insignifiant tant qu'il ne s'est pas recouvert des informations significatives pour le sujet susceptibles de le conduire à l'évidence.

L'évidence est toujours une reconnaissance, quand bien même elle se donne comme immédiate, ce qu'elle n'est jamais en réalité, car dans l'immédiat, il y a au moins la séparation nécessaire au témoignage du sujet à lui même attestant cette évidence ou cette vérité. L'immédiat est d'emblée pluralisé, pulvérisé et indéfiniment fractionnable. L'immédiat est la limite qui dans un temps déterminé ouvrant son flanc à l'infini. L'immédiat ne peut parler ou signifier quelque chose que si autre chose l'accompagne et le précède et s'en est déjà retiré pour lui laisser place et créer de la sorte le rapport qui signifie pour le sujet. L'évidence est toujours entrecoupée d'elle-même parce qu'elle est produite par le temps où elle se constitue. Elle garde les rayures du vide à partir duquel elle s'est constituée.

Qui dit temps dit infinité. Les sujets vivent suspendus à l'infinité, aux limbes de l'infini, l'entre deux d'une limite. Aussi bien le sens que la vie ne surgissent que parce qu'il y a passage à une instance de mort. L'instance de mort est le moment présent où le sujet existe en se renouvelant par un retrait de lui-même. C'est l'infinité permanente du renouvellement temporel du sujet. Le retrait de soi est l'instance de mort qui, à tout moment, effectue le sujet. Le moment dit présent est suspendu, au moment où il a lieu, à l'infini qui se retire infiniment. Ce moment de définition du sujet coïncide sous un certain angle avec l'événement du monde.

Pour cette raison, on peut interpréter ce passage de *Jn* 11, 25: «Moi [...] la résurrection et la vie: qui *croit en moi*, même s'il meurt, vit» comme une expérience des limites, ce qui permet de replacer le sens de la vérité dans le contexte d'une in-finité temporelle de l'événement du monde.

C'est à partir de cette «vie mort résurrection», rattachable à ce «je», dont on a vu qu'il est le rapport de chacun à la temporalité infinitive, capable de se retirer jusqu'à la mort, que la question de la vérité est envisageable comme énergie mobilisatrice. L'expression «qui croit en moi» signifie «qui assure en moi»⁹. L'adhésion à la vérité est non seulement un acte de certification et de reconnaissance d'un chemin parcouru et partagé par un certain nombre de sujets, mais aussi l'ouverture du chemin constitutif de l'événement du réel par l'assurance du sujet.

Aucune vérité ne s'impose d'emblée parce qu'il est de la nature de la vérité d'être partagée, c'est à dire attestée par l'enquête contradictoire d'un sujet confronté à lui même et aux autres sujets¹⁰. La confrontation entre sujets conduit à une mise à mort, malgré tout par amour et pour l'amour de la vérité, de ce qui leur paraît être vrai. La vérité n'est pas à comprendre comme la suspension de la mort mais comme le consentement du sujet à mourir, non pas pour la vérité, mais à la vérité tout en se référant à l'infinitude de son au delà: la vérité comme l'a-vérité est l'épreuve de sa production. Le sujet se dit venir «rendre témoignage à la vérité». Il n'est de vérité sans témoignage, pas plus qu'il n'y a de sujet sans que le sujet ne témoigne de lui même en premier lieu. Il n'y a donc d'autre vérité que celle du cheminement infinitif dont le sujet ne peut que témoigner en l'intégrant à son existence tout en en créant le sens. Ce que j'appelle véracité est la prise en charge par le sujet du témoignage de vérité.

La «vérité» est dès lors inséparable du cheminement de sujets qui se posent la question du sens de la vérité. La question de Pilate, «Qu'est-ce que la vérité?» (*Jn* 18, 38) rappelle que le témoignage de vérité du sujet est constamment et parfois violemment confronté autant au déni de la vérité qu'à la passion de la vérité. Tout se passe comme si l'accès du sujet à la vérité passait par un mourir à la vérité. Le moment de la vérité devient celui du bouleversement du sujet. L'éros de la vérité est le moment de la reprise du sujet qui invente de nouveaux sens par delà le non sens et qui donne lieu à la vérité en devenant lui même ce nouveau lieu.

⁹ L'hébreu sous jacent est ma'amîn [מַאֲמִין], «celui qui certifie», reconnaît comme vrai, et cela désigne l'adhésion du sujet à l'évidence qui se présente à lui en cours d'événement. En hébreu, le rapport de la "foi" ou "certification" à la "vérité" est surdéterminé par le fait qu'il s'agit dans les deux cas d'un radical identique, 'āman [אָמַן], dont dérive le mot 'eméth [אֱמֶת], "vérité" et 'ēmûnâh [אֱמוּנָה], "foi", "assurance". Le substrat hébraïque du mot grec pistis [pi/stij] ou pisteueîn [πιστεύειν], souvent traduit respectivement par «foi» ou par «croire» est précisément le radical de la «vérité»; l'hébreu sous-jacent est sans aucun doute la forme causative participiale du radical hébreu, précédée de l'article, «celui qui reconnaît comme sûr»... qui sert à désigner précisément ce qui se traduit par «vérité»: hamma'amîn [jyima]aMah], «celui qui confirme», «celui qui certifie». Ce mot hébreu sous jacent au mot grec sert à désigner le rapport du sujet à ce qu'il reconnaît comme vrai. La "foi" désigne donc le rapport possible du sujet à la vérité. Il ne s'agit pas d'adhésion à des vérités établies mais bien une certification impliquant un passage à vide.

¹⁰ La structure consonantique de l'hébreu invite à établir un rapport herméneutique entre les mots «vérité» et «mort»; «vérité», 'éméth, s'écrit [אֱמֶת] et «mort», mēth, s'écrit [מָוֶת] [תָּ מָוֶת]; la seule différence entre les radicaux est la lettre 'âlêph [א], inaudible, lettre morte, en l'absence de vocalisation.

Dans le modèle platonicien, le dialogue socratique escamote la nouveauté de la discursivité du dialogue externe ou interne du sujet puisque celui-ci est censé rejoindre l'essence substantielle des choses dans leur identité idéale. Mais la vérité peut se comprendre comme l'ouverture à la différence temporelle de l'écart herméneutique. Celle-ci constitue effectivement l'existence du sujet et elle est constituée de chacune de ses prises de positions conscientes ou on en faveur de la nouveauté infinie qui se dessine à l'infini. Le désir, qui est l'étoffe de l'existence, est donc écarté, contrarié, retiré à tout moment de lui-même par son autre à l'au delà de lui-même qui le questionne et qui l'interpelle. Cette interpellation est le jeu d'un dialogue intérieur du sujet à la recherche de la temporalité créatrice du monde. Le désir, sinon la passion, de vérité est un amour fort comme la mort puisqu'il se trouve au cœur de l'événement qu'il désire embrasser mais qui le déborde de l'absence infinie qui l'anticipe à vide: tel est l'éros de la vérité, l'excès de l'événement par rapport à la conscience restreinte que l'on peut en avoir.

4. Le domaine de la vérité concerne l'expérience des limites

Se référer à l'événement réel comme unique lieu de vérité, c'est s'inscrire dans les limites de l'existence qui sont aussi celles du monde lui-même. Les limites du sujet ne sont évidemment pas celles du monde, mais dans l'infinition temporelle où existe le sujet, un point de recoupement doit avoir lieu puisque le sujet est au monde. Aucune limite ne se ressemble. Mais l'expérience de la limite est en théorie celle du rapport à une limite au moins. La limite, toute limite est de soi pluridimensionnelle. La limite déborde toujours en limites; elle éclate en diversité quasi infinie. Dans tout rapport à une limite, il y a l'expérience d'un retrait et d'une mise en rapport au lieu créateur de la limite, l'infini en absence qui, dans chaque moment dit présent, est l'ouverture à la différence infinie temporelle où se crée le monde. Or, en dehors de la limite, il n'y a pas d'au delà. Il n'est d'au delà qu'à l'intérieur de la limite. L'être humain est donc nécessairement en crise quand il découvre la limite.

La limite de tout dire et de tout savoir crée un espace illimité qui en fait des autres par rapport à eux-mêmes parce que cet espace leur appartient tout en tant qu'inatteignable. Il y a comme une immensité à la fois disponible et cependant retirée. Ce qui touche le plus le sujet, dans le double sens du contact et de l'émotion, est le silence repérable, soit de ce qui reste sans réponse, le silence de l'univers, soit de celui qui garde le silence, retenant sa parole pour s'élargir davantage encore à son au-delà. Ce silence repérable est le vide infiniment vidé de lui-même, l'infini retiré de lui-même. Le simple fait de «l'il y a», là où se trouve un gouffre entre l'expression ou le dire de «l'il y a» et «l'il y a de l'il y a dit», le frémissement contradictoire du sens et du non sens, c'est-à-dire l'événement proprement dit, est l'attestation de l'infini. Le silence repérable est la présence d'une différence extérieure au sujet qui l'astreint à la limite et qui lui fait entrevoir sa propre limite:

c'est un passage à vide, le vide étant porte (d) de vie¹¹; la mort y est vécue en chacun de ces moments de la limite où puisse s'entrevoir et s'ouvrir les clés d'une vérité possible.

Pour le sujet, la limite la plus tangible est celle du corps, en particulier lorsque les stigmates de la limite corporelle apparaissent dans leur crudité, c'est-à-dire avec insistance et avec leur caractère apparemment ou réellement inéluctable. Le corps susceptible de vivre et de mourir ne vit cette double possibilité qu'en rapport au se faire infini qu'amorce la temporalité en toute circonstance. C'est le renouvellement radical de la temporalité qui fait vivre et mourir le corps¹² en même temps. Le corps est la filiation temporelle du sujet.

La limite, celle du corps et celle de l'autre en soi et hors de soi, est néanmoins le lieu du ressourcement de la vérité. La limite heurte le sens mais la découverte du non sens est salvatrice: la mise à mort du sens est nécessaire pour découvrir du sens parce que le sens est toujours une délimitation, donc relative à quelque chose ou à quelqu'un. C'est en rapport à chaque détermination précise, au moment où elle a lieu, que le oui ou le non du sujet se décide. Le choix clair du sujet par rapport au sens ou au non sens crée du sens. Mais le non sens peut être perçu comme une violence pour un sujet qui s'interroge à tout moment sans choisir le oui ou le non. La vérité peut générer autant de violence que le non sens, lorsque est occultée la part de non sens qui l'habite. La mort est la limite où le sujet a la chance de rencontrer le non sens absolu et du même coup l'ouverture réellement infinie mais à vide –porte de vie– de ce qui, en tout état de cause, est un renouvellement, même si le sujet y voit et y éprouve, à tort et /ou à raison, sa perte définitive.

La vérité est essentiellement ouverture à la séparation radicale que requiert l'éclosion d'un sens nouveau des choses pour chaque sujet et donc aussi un rapport au pouvoir de mourir, c'est-à-dire de naître à autre chose, de changer de lieu ou de ressusciter. En fait, il ne peut y avoir d'accord et de vérité sans le désaccor d qu'implique une transcendance dialogique, qui exclut la logique de l'identité. Il y a l'autrement qu'être ou, plutôt, l'être non être, qui est l'événement du retrait de soi vers autre chose que soi, une différence infinie, l'infini dont l'écart produit l'effet d'un retrait au sein de la limite et autorise de la sorte la production du sens. La vérité conçue comme maintien de l'écart entre le visible et l'invisible est un inconcept, dans un sens comparable à la définition que donne Levinas de la "révélation": «La

¹¹ La langue, en particulier l'hébreu garde la mémoire d'événements radicaux. Dans la série alphabétique, la lettre d (du mot *vide*) renvoie à même lettre dénommée *dâlêth* [דָּלֶת], dont le sens pictographique primitif a pu évoquer une "porte", *délêth* [דֶּלֶת], en hébreu.

¹² On parlera ici, en hébreu, de *gûph* [גֹּוֹף], pour désigner le « corps », ou la « personne » plutôt que du mot *bâ'âr* [בָּאָר], indiquant la production de la « chair ». Le corps en ce sens est ce qui peut mettre le sujet en rapport à l'infini temporelle du retrait créateur qu'exprime le tétragramme YHWH: l'un et l'autre ont en la même valeur guématrique, 26, ce qui dans ce type d'intelligence interprétative des textes invite à s'interroger et à inventer de nouveaux sens à cette mise en relation. *Gûph* dénote primitivement ce qui s'évide, est creux ou caverneux, avant de prendre une certaine forme ou consistance au point de se refermer dans une certaine plénitude.

Révélation comme une modalité qui, paradoxalement, conserve la transcendance de ce qui se manifeste et, par conséquent, comme ce qui passe la capacité d'une intuition et même d'un concept»¹³. Le monde ne peut jamais se produire pour des sujets qu'en se révélant, c'est-à-dire que le sujet se doit toujours de rétablir un nouveau rapport herméneutique au voile et au vêtement du monde, ce qui suppose le mouvement retraits de la temporalisation infinie du monde et du sujet. Le rapport à la nouveauté du voile, c'est-à-dire de l'univers en tant que visible et invisible en même temps, qui n'est ni concept ni intuition, est une direction vers¹⁴ un au-delà qui se retire, la négation de la séparation, dans le moment dit présent mais en réalité intenable et insaisissable, et produit du sens comme une étoile qui scintille dont on sait qu'elle disparaîtra; le sens qui scintille dans la noirceur profonde: tel est l'éros de la vérité.

Le voile de la vérité est tissé par les mots qui la disent. La vérité passe par l'éclatement d'un rapport nécessaire à la matérialité insaisissable et in-sensée des signes et de la lettre, mais aussi de toute configuration repérable de la réalité. La matérialité des signes est de soi du visible- invisible, comme toute configuration réelle, c'est-à-dire du visible et de l'invisible qui font retrait de soi en même temps. L'approche de la structure du monde visible- invisible n'est pas celle d'une dualité de deux mondes distincts susceptible de constituer une totalité pensable comme un savoir absolu. Ce qui fait toute la différence est le rapport au temps. Ce qui s'appelle vérité ne peut échapper à l'événement temporel. Le rapport au temps est l'attente du désir et le désir est l'écart entre deux états du sujet herméneute –écart possible et pensable en raison d'un vide et d'un retrait qui maintient la tension. L'écart est un laisser faire actif et scrutateur du sujet. Il s'agit de creuser l'élargissement à l'infini des limites dont le retrait permanent constitue l'étoffe de la temporalité. L'élargissement de la limite ne supprime pas la limite mais il fait partie de l'événement du monde qui se crée: la limite bouge et s'établit en se retirant d'elle-même. Il en est de même pour l'activité herméneutique du sujet qui contribue à l'élargissement des limites.

La question de la vérité est inséparable de la question du texte et donc aussi du "signe" et du "langage" ou de la langue qui supporte le "texte". La recherche de la vérité est une scrutation des symboles au sein de l'avènement du monde. Pour le sujet, l'accomplissement des signes et des écritures est l'événement du monde par excellence, l'éclatement de ses limites. Les diverses opérations de la raison procèdent toutes d'une interprétation dont la possibilité s'inscrit dans l'ambivalence du symbole; elles suivent donc de ce point de vue un chemin analogue à celui de l'interprétation qui offre de nouvelles déterminations du sens à l'ambivalence et à la pluralité des symboles.

¹³ E. Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit, 1982, p. 148.

¹⁴ En hébreu, 'él [אֵל], «vers», indique une direction, l'au-delà d'une transcendance ; mais les mêmes lettres de ce mot, en ordre inverse, signifient la négation, lo' [לֹא]; 'él peut être lu aussi 'al [אֲל] indiquant également la négation orientée vers l'événement qui se produit, c'est-à-dire la faille qui dans le moment présent est le sceau de l'infini.

5. La dynamique plurielle de la vérité ouvre à la dimension infinie de l'événement

La vérité se cantonne dans les limites de l'interprétation, autrement dit dans l'interprétation des limites qui font le monde et le sujet mais son domaine concret est l'événement d'un partage et d'une attestation mutuelle et contradictoire : Si vérité *il y a* c'est dans *l'il n'y a pas* que produit une procédure contradictoire. L'impact éthique et politique de la définition de la vérité apparaît du fait que raison et déraison sont définies par les instances des diverses formes de pouvoirs constitués ou par un consentement sériel et mimétique. La vérité conçue unique et référentielle engendre des institutions totalitaires et des comportements intolérants. Mais l'absence de désir de vérité chez les sujets et donc de référence existentielle à ce que le sujet considère comme vrai produit également le même effet car, en l'absence de référence et donc de responsabilité existentielle, le sujet s'affaisse y finit par disparaître laissant place à la personnalité totalitaire.

L'origine et l'exercice du pouvoir se rapportent à des textes et à des lois fondatrices référentielles sans se réduire pour autant à telle ou telle approche historique. Le rapport aux textes et lois fondatrices se concrétise dans des institutions. Textes, lois et institutions font partie de l'événement contemporain. La compréhension d'un texte, c'est-à-dire le fait qu'un sujet lui donne du sens, n'est possible que s'il y a rupture de référence. Le rapport des sujets aux textes et aux institutions est référentiel mais ne prend du sens que sur fond de rupture de la référence. Ce fond de rupture de référence est l'infinition de l'événement proprement dit. La question du sens que l'on donne à la vérité et au désir ou à l'amour de la vérité est cruciale. Cette question est celle de l'herméneutique et ses incidences politiques sont radicales parce que l'écart et la distance par rapport à l'événement sont le seul paravent face à l'ignominie. Il y a un rapport entre la justification de la violence et le refus de la vérité plurielle: la violence est fondamentalement l'ignorance de l'essence plurielle du langage et de l'interprétation, donc aussi de la vérité. L'amour de la vérité ou le désir de vérité devient déni de vérité s'il ne passe pas par la dénégation. En effet, lorsque surgit l'événement, les choses ont déjà radicalement changé et perdu toute vérité si le rapport pluriel à l'événement qui la produit est rompu. La vérité n'est alors plus qu'identité organisant l'oppression. Le rapport de la vérité à l'événement est subversif parce que l'événement doit se retirer de lui même pour durer.

La vérité concerne le désir. La question «Qu'est-ce que la vérité» peut avoir du sens qu'il y ait ou non un désir de vérité. Un désir accompagne les questions par lesquelles s'origine et se repère le sujet: «Qui ?», «Quoi ?», «D'où ?». Le vide ouvert par ces questions détermine l'apparition du sujet qui se les pose et qui en est l'unique témoin. La vérité ne peut se penser dans la seule identité, ni dans la qualité de ce qui est vrai ou faux, mais d'abord dans la dynamique du désir, du vide et de la question par quoi elle est ouverture à ce qui se crée en se

désintéressant des acquis. La vérité comprise comme l'établissement des faits fixe des limites définitives au sein de la limite. En ce sens il y a un rapport direct entre une vérité figée dans sa détermination et la suspension de l'énergie du sujet: elle est alors une forme d'arrêt de mort du sujet et, en fait, de tromperie collective. Mais le rapport du sujet à une limite déterminée renforce la tension du dynamisme herméneutique qui le constitue parce que la réalité est mouvance d'infini.

Le mensonge crée un découpage herméneutique du réel qui suspend partiellement la relation du sujet à l'événement. Le sujet s'enferme dans une limite fixant dans un présent plein les dimensions infinies qui constituent l'événement. Le mensonge, tout comme le langage de la vérité pleine prétend totaliser, anticiper et contrôler le texte ou le langage lui-même considéré comme teneur du vrai. La référence identitaire réprime la parole dans son ouverture infinie et exaspère la temporalisation du sujet qui applique son énergie à contraindre, à contrarier et à nouer le cours temporel de l'événement dans une identité fermée.

La différence entre l'identité fermée et l'identité met en jeu la destinée et l'extension du désir, c'est-à-dire son éros: le désir se restreint et se ferme ou bien il s'ouvre au désintéressement, à l'au-delà infini des déterminations, c'est-à-dire à l'ouverture à la nouveauté en cours. Le savoir n'est vrai ou faux que dans son rapport à l'identité à soi. La vérité, en tant que chemin et vie traverse et transgresse toutes les identités. C'est un chemin par rapport à des règles de vie et à des lois dont la première est celle de la succession temporelle des signes du langage¹⁵. Cet ordre interprétatif de la succession temporelle maintient la suspension du sens du monde au sein de l'événement. Le rapport des sujets aux signes linguistiques comme aussi à tout découpage de la réalité sous quelque mode que ce soit, langagier au sens strict ou autre, ne peut être source de sens en dehors de l'infinition temporelle de l'événement du monde.

Les principes de quelque ordre qu'ils soient sont établis par la raison. Mais ils ne sont universels qu'en raison des limites reconnues après débat et sous réserve d'un nouvel ordre toujours possible, comme faisant temporairement partie de l'événement du monde naturel (c'est le cas, par exemple, des principes de la physique), ou comme faisant réellement ou idéalement partie de l'événement du monde social et culturel (c'est le cas des principes politiques et juridiques, éthiques et esthétiques). L'établissement des principes n'est donc possible qu'en

¹⁵ La vérité ne se comprend pas seulement comme le parcours en tous sens possibles entre *ʾaleph* [א] et *tâw* [ת], de a à z, de l'*alpha* à l'*omega* (et entre n'importe quels signes, y compris non alphabétiques), mais aussi comme la plongée dans la successivité substitutive de l'infinition temporelle, détour qui n'apparaîtrait qu'en se retirant grâce au jeu de substitution infinie des signes les uns aux autres indiquant le rivetage du sujet à l'événement matriciel du monde qu'est son infinition temporelle. Le seul rapport possible au signe est l'immersion dans l'autre insaisissable et imprévisible de la lettre ou du signe, renvoyant à tout événement susceptible d'être parlé et symbolisable par les « eaux » de l'au-delà des signes et des limites, désigné par le sens et le nom de la lettre *mêym* [מ] Entre *ʾâlêph* [א] et *tâw* [ת], il y a la lettre *mêym* [מ] ce qui donne, si l'on se réfère une fois de plus, à titre ludique à l'hébreu, le mot « vérité » *éméth* [אמת].

rapport aux limites temporelles de l'événement du monde et non selon l'événement proprement dit au cours duquel s'établissent les limites de l'infinition temporelle du monde, l'ouverture infinie du moment présent. Lois et principes sont relatifs aux limites relatives, car relativement temporaires, de l'événement. La seule réalité absolue repérable par l'expérience du sujet est l'ouverture infinie qui s'absente de l'événement du monde dans ce qui s'appelle l'éternel présent et que l'on se figure être la «réalité».

L'advenue du monde dans le dire, l'agir, l'écrire, le sentir de la création herméneutique est un événement à la fois relationnel, herméneutique et contradictoire. Le monde ainsi que ses différents «visages», dans tous les sens du terme, doit être envisagé et dévisagé pour être reconnu et pour que se crée une vérité crédible. Au commencement interprétatif du monde, où se crée la vérité du monde pour chacun des sujets, il y a un décryptage des signes dont le sens se présente à la fois comme une réalité déterminée et comme un visage. Les déterminations du monde prennent un visage dès qu'un sujet les remarque et leur donne un sens. Il n'est de visage que pour un sujet témoin de lui-même et de l'autre ainsi que du monde en face de lui. Il y a donc un visage de la vérité, inséparable d'un sujet ou de sujets qui en témoignent; il n'est point de vérité sans visage de la vérité.

La vérité ne peut se penser sans le voile d'un visage, c'est-à-dire d'une configuration des choses et des événements eux-mêmes. A partir du moment où la détermination des choses prend du sens, elle se revêt d'un visage. On passe alors du complément d'objet direct à l'attribution d'un «tu» auquel se réfère le sujet pour exister. La détermination du «quoi» est interrogée par la question du «qui» lorsque se pose la question du sens du quoi.

La vérité non pas comme respect de l'être mais plutôt comme respect de l'événement temporel qui se produit, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus concret et de plus réel dans la vie de chacun des sujets. Qu'est-ce que l'ouverture ou la fermeture sinon la qualité du rapport du sujet à l'événement? La vérité peut alors se comprendre comme ouverture à la dimension infinie de l'événement. De ce point de vue, la vérité est irrespect. C'est-à-dire qu'elle n'est accessible que dans la temporalité, au lieu même où il y a éclatement de la limite au sein de la limite, et non dans un ailleurs irréel, mental, fantasmatique et conditionné. L'accusation de blasphème, autant que sa revendication, prend tout son sens. Blasphème et autres choses du même ordre: hérésie, trahison, reniement, désenchantement, dissidence, déviance, résistance, alternative, opposition, discordance. Ces dimensions interprétatives ne peuvent être un apriori, ce serait le faux infini, l'ouverture sur fond de fermeture, comparable à la situation de mensonge. Néanmoins, la fidélité du sujet à l'événement vérité, à l'éros d'une subversion de sens, peut y conduire résolument et légitimement s'il s'agit d'ouvrir l'événement à toutes les dimensions possibles du débat¹⁶.

¹⁶ Marc 14, 64: «Avez-vous entendu le blasphème? Qu'en pensez-vous? Et tous le jugeaient passible de mort».

Il y a une dynamique de la vérité: c'est celle d'un sujet qui se désintéresse et qui, de cette façon, respecte l'événement pour y rencontrer la vérité de cet événement. La vérité n'a d'intérêt que dans le désintéressement par rapport au sens de la mort et des limites présentes, lorsqu'elle suscite la voie du sens désintéressé, l'éros du «pour rien». Mais un «pour rien» qui se laisse combler, par l'épreuve du temps, de la mesure du vide s'élargissant à l'infini. En dehors de ce pour rien infinitif, le rapport à la mort, comme celui à la vie, ne peut être que sacrificiel car, en l'absence de référentiel infini, le sujet est enfermé dans les limites auxquelles son effort consiste à se limiter, c'est-à-dire à ce qui représente une identité figée, composée par lui-même.

Le rapport à la mort et la responsabilité pour le sens que le sujet donne au monde ne peuvent être sacrificiels: c'est l'intérêt qui est sacrificiel; la vérité de l'être identitaire est sacrificielle; l'intérêt pour la vérité aussi sauf s'il se désintéresse en se confrontant à la part d'ombre du non- sens, la recevant comme une autre limite qui le questionne. Le rapport à la mort nécessaire à l'accès à la vérité est un rapport désintéressé au voilement; ce rapport au voilement n'est pas sacrificiel mais il est l'événement temporel du passage de ce monde à plusieurs alphabets, dont celui du «père», c'est-à-dire à plusieurs interprétations éventuellement contradictoires. Avant d'être l'alphabet du père, la vérité est matricielle, mère de tout ce sur quoi il faut faire une croix, mère du retrait, retrait pur et simple.

«Sachant que l'heure vient de passer de ce monde à son père...» (*Jn* 13, 1): le désintéressement qui ouvre une rupture infinie au sein de l'événement du monde est source de libido et il libère de l'emprise angoissante de la vérité sacrificielle de l'être. Par contre la vérité doit se comprendre comme exode de la joie. Le dérangement du sujet n'est pas mortifère comme l'est l'intérêt de l'être et tout intérêt qui ne soit pas celui du dés- intéressement. La responsabilité du sujet face à la vérité éveille l'éros du sujet. On pourrait se demander quelle valeur a l'éros s'il n'est pas partageable. Mais est-il, doit-il être partagé? En fait, l'éros ne se partage pas si ce n'est dans l'affleurement du contact, aux lieux où la béance de l'infini se fait sentir. Il y a éros quand la peur du contact a été surmontée car le contact est une mort dans la mesure où il déstabilise les limites de la séparation.

Rien ne nous oblige à privilégier un texte plutôt qu'un autre. Je me réfère à ceux qui me trottent en tête et qui travaillent encore la culture contemporaine par des voies inattendues, y compris celle de l'oubli. Ils nous travaillent, dira-t-on parce qu'ils sont transmis. Peut être faudrait il cesser la transmission. A cette tâche se sont déjà appliqués de nombreux tyrans cruels et sinistres, parfois avec de bonnes raisons. Le problème, par rapport à ce rejet, est l'effet boomerang des textes qui travaillent le sujet: plus on les oublie plus ils reviennent sous d'autres visages. Car c'est la relation aux textes, les configurations parlées ou écrites du monde, qui constitue les sujets dans les limites de leur in- finition.

« Qui fait la vérité vient à la lumière » (*Jn* 3, 21) et « La vérité vous rendra libre » (*Jn* 8, 32) : il s'agit ni plus ni moins de se livrer au travail qu'offrent les paroles, signes et textes qui nous occupent et qui nous envahissent. Le désintéressement, auquel oblige la distance temporelle, en fait la sélection radicale. Le silence comme temps mort ne vaut que comme retenue suscitant le désir. Il n'est de vérité que par rapport à ce qui n'a pas encore été dit ou découvert, par rapport à du non dit et donc au plaisir de dire, de contredire et de partager dans l'acceptation du paradoxe qui consiste à naître de ce qui n'est pas encore, de ce qui naît en tant que pas encore dans le temps du pas encore, et qui pourtant est déjà là, celui du monde qui se crée.

6. Le fondement de la vérité est un rapport du penser à l'événement

L'événement du réel est nouveauté, mouvement et imprévisibilité. Il doit en être de même de la vérité qui est aussi événement. Mais le penser est relatif à la contingence radicale de la nouveauté de l'événement. La stabilité d'une vérité est-elle attribuable à l'événement proprement dit? Stabilité n'est pas immobilité. La stabilité n'est pas à confondre avec de l'identité non plus car la stabilité n'a d'ailleurs de sens qu'en rapport à la temporalité, ou du moins avec le sens d'un certain changement et d'une nouveauté possible qu'elle n'exclut pas pour autant. Ce qui se maintient et perdure n'est pas de l'être identique mais de l'infini en absence, qui s'absente laissant lace aux déterminations des limites dans un retrait créatif. L'infini est au fond de l'être en mouvement s'établissant au-delà de ses limites.

La stabilité n'est pas le fait de l'infini mais le fait qu'il y a de l'infini. Le frémissement de la vie du monde n'est pas autre que ce rapport à la mobilité de l'infini. Cet infini est aussi repérable dans l'il n'y a pas car toujours au-delà de lui-même: il est possible de le dire parce qu'il y a une expérience de l'infini. L'ouverture infinie du moment présent est ce qui s'absente infiniment. La stabilité, en second lieu, n'est pas un en soi mais l'événement du monde dans son infinition présente et du sujet qui s'y rapporte. Enfin la stabilité se situe dans le fait qu'il y a des relations aux limites du monde, du sujet et du sens. On peut donc avancer que c'est l'infinition de la temporalité (et non un infini en soi) qui assure la stabilité. Ce qui subsiste n'est jamais que l'événement d'une relation à l'infini à travers les limites; c'est la relation aux limites, à toutes les limites, y compris celles du corps, et celles de l'univers dit tangible. La relation aux limites est ce qui constitue sans fondement si ce n'est l'événement réel du rapport à ce qui est et à ce qui n'est pas en même temps puisque l'être est travaillé par une absence infinie qui le fait être dans le temps de son avènement fugitif. La stabilité est le rapport à des limites déterminées mais pour un temps, celui de leur détermination, alors même que le temps, parce qu'il est infinition, demeure ouvert à d'autres déterminations.

Il y a un privilège du changement sur l'immobilité car l'être n'est pas absolument l'être, le non-être n'est pas absolument non-être. Le présent de l'événement c'est l'il ya et l'il n'y a pas qui se produit temporellement par fixation relative des limites du monde. L'éros est l'expression et l'expérience même du changement de l'identité. Le dualisme, sous quelque forme que ce soit, est surmonté si le point commun entre ce qui s'appelle Dieu et ce qui s'appelle l'homme est l'infini, l'infinition temporelle. La raison n'a plus de fondement non plus en elle-même si ce n'est dans son rapport à l'événement du monde puisque l'évidence n'est pas évidence d'une identité fixée définitivement. Le fondement se limite à dire l'événement qui se questionne mais qui ne se discute pas en tant que tel car son interprétation peut être contradictoire et discutée. Quelque chose a toujours déjà devancé l'interprétation qui ne se fait que sous réserve de ce quelque chose qui la devance. Dieu lui-même –s'il existe et il peut effectivement être une interprétation parmi d'autres possibles de l'infinition– est en prise avec le temps, il est durée parce qu'infinition: le «J'étais, je suis, je serai» est l'événement qui se retire dans la durée qui le constitue.

7. Penser, c'est penser l'intervalle en passant par un intervalle temporel

La stabilité est l'éclosion d'un devenir infinitif. Mais l'événement, comme infinition temporelle est-il pensable? Penser c'est créer un intervalle en passant par un intervalle, c'est penser ce qui se fait, c'est sauter, en connaissance de cause, d'un intervalle à l'autre. C'est tenter de suivre l'événement du sens à la trace.¹⁷ C'est vérifier, envisager, déterminer, découvrir, esquisser pour un temps l'intrigue de l'infini en rapport aux données de la situation et, finalement, en décider. L'intuition n'est pas saisie d'objet ni constitution d'objet, mais entrée dans le retrait par lequel chaque chose est créée. Elle est l'ouverture à vide laissant libre cours à l'exercice de la raison. En effet, entrer dans l'infini créateur, dans l'effort de distanciation infinie qu'il fait par rapport à lui-même en son retrait, c'est rejoindre l'objectivité des choses, des êtres, du réel au moment où ils sont créés, c'est à dire lorsqu'ils adviennent.

La pensée en tant que retrait en rapport à de l'infini est référentielle mais comme rupture de référence, occasionnant un type de pensée et d'écriture pensé comme référence à de l'autre absent et non comme mouvement propre, exclusif d'une identité solipsiste fermée dans une autonomie illusoire. La volonté seule comme retrait du pensé, anticipation et décision est autonome car son activité consiste à créer de nouvelles limites. La pensée en tant que telle n'est d'abord que hétéronome et elle ne devient autonome que dans l'invention du retrait de soi et d'autrui. Penser, c'est créer et maintenir la distinction et la séparation, la distance et le vide, l'écart et la tension entre deux éléments ou aspects du monde. C'est donner lieu à l'exception et à l'extase infinie.

¹⁷ Le sens est ce qui se rapporte sans rapport. Par exemple *criar*, en espagnol signifie «allaiter», puis, «faire grandir», puis «provoquer», et puis «créer»: le sens est ce qui saute d'un sens à l'autre entre temps de non-sens même dans un rapport à des signes identiques.

Plus fondamentalement, le penser essentiel, c'est ce qui excite et suscite le désir de l'infini. Le désir dans son rapport à l'infini est la tension à partir de laquelle se vit et se pense le sujet : Le «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé» de St Augustin est l'expression du rivetage du sujet à l'infini dans sa limite même. L'infini n'est pas l'indéterminé mais la série infinie non sérielle (non causale) des déterminations. Mais le fond de la diversité n'est pas le même, parce que sans fond et précisément en rapport à l'infini. S'il fallait penser quelque chose d'injuste, ce serait la fermeture du quant à soi des choses et des êtres. L'enfermement dans l'identité autosuffisante, excluant le rapport essentiel à l'infini.

Penser la limite et l'extériorité, c'est penser l'altérité. La faille entre deux formes de conscience est déjà de soi instauratrice de vide et de séparation et elle caractérise un aspect essentiel de la pensée. Conscience et raison en chaque sujet sont multiples mais c'est le rapport à l'infini qui se retire qui en fait l'unité. L'infini est le lieu retiré où se pense la séparation, c'est-à-dire le détour par ce lieu retiré dans ce qu'est la concrétude même, inassimilable, où l'universel est suspendu parce que débordé par la nouveauté. La suspension de l'universel est comparable à l'excès d'un éternel retour d'au-delà du même, qui ne peut se reproduire identiquement, dont la numération infinie n'est qu'une symbolisation. Mais pour penser cet excès comme un événement réel, il faut le comprendre dans sa temporalité, c'est-à-dire comme infinité. En fait, la nouveauté est incompatible avec l'universel conçu comme l'identité du même. Si universel il y a il ne peut être que dans une limite dont l'identité est repérable mais pensée dans un rapport à son au-delà.

Le retrait au sein de l'il y a du phénomène déconcerte la représentation intelligible universelle non pas parce qu'elle ouvre à l'infini, mais bien parce qu'elle est la mesure infinie de l'écart, entre la présence et l'absence. De ce point de vue seulement on peut dire que la philosophie première est la science de ce qui fait que les choses sont ce qu'elles sont, mais en tant qu'événement non pas universel mais plutôt "universé", ou universalisé dans ce sens nouveau qu'il est tourné sans finalité, par ce qui fait l'événement de l'univers. De même la production d'un objet comme aussi celle d'un événement de ce monde est le processus d'établissement d'une limite (une forme) constituant l'exception à une totalité pensée ou représentable par définition éclatée à l'infini. Cet écart est l'essence du désir, la ressource de l'éros, ce qui ressuscite d'entre les morts.

Penser l'écart et développer une pensée de l'écart, c'est s'interroger sur la façon d'établir du vide créatif par rapport au plein et à la saturation idéologique du savoir constitué. L'écart de la séparation suppose certes un retrait de l'esprit en rapport à l'événement. Cela signifie que l'accueil de l'événement suppose un retrait du sujet en lui-même non seulement pour exister parce que son existence est temporelle mais plus fondamentalement parce que l'événement lui-même est

la marque d'une infinité de la durée qui se retire. Il ne s'agit donc pas de table rase, ni de docte ignorance, ni de doute méthodique ni de suspension de la thèse du monde, ni de fidélité à l'objectivité des faits. Penser l'intervalle, c'est penser l'événement dans sa nouveauté radicale, ce qu'il a toujours d'exceptionnel. Le rapport entre la pensée et la nouveauté n'est pas seulement la conséquence d'un retrait de l'esprit par rapport à ce qui est connu ou censé l'être. C'est approcher la limite dans l'événement de temporalité qui la constitue avec le maximum de précision, la faille ou l'éclatement de son ouverture infinie.

L'être analysé et spatialisé de façon figée par la science est l'être devenu, mais non le devenir connu, selon Bergson par la seule intuition. Sauf qu'il ne peut y avoir d'intuition d'un en soi, car la distance qui produit la différence entre le devenir et le devenu, ce qui se fait et ce qui est fait, l'il y a et l'il n'y a pas est quasi infinie puisque c'est du temps. Le temps concret du psychisme n'est que durée et mémoire, mais dans la déhiscence de soi qui se reçoit dans la nouveauté créatrice de ce qu'on convient d'appeler la vie. L'évolution créatrice est le dynamisme herméneutique qui se découvre dans la nouveauté de l'événement. L'intuition n'est qu'éclatement du moi face à l'altérité infinie du vécu qui se présente en son retrait indéfini et incessant, illimité. L'intuition se passe à vide. Elle se réduit à une passe de la temporalité. La quantification scientifique ne suffit pas à dire le lieu de l'espacement et du vide, le moment créateur du réel, mais bien celui de la création herméneutique du temps, qualitative et créatrice en ce qu'elle reçoit et crée la nouveauté: le paradoxe est que le sujet doit inventer ce qu'il reçoit et ce qui lui arrive. Matière et mémoire, espacement et temporalisation sont le même événement du monde, dans la réalité, son devenir de nouveauté. Si événement créateur il y a, c'est celui d'une découverte du réel inattendu, celui de l'infinie possibilité de la vie (au moins de son invention herméneutique). La durée est une création libre parce qu'elle est l'avènement du sens. Le temps mécaniquement conçu et programmé est empêchement au temps et à la nouveauté créatrice du réel. Le processus vital est un faire se défaire, un être dés- être dans son a- venir infini.

Nous sommes les fils de notre interprétation des choses: les événements qui ont donné naissance au sujet sont une première interprétation fondatrice, mais ciblée. En tant que fondatrice, elle s'impose au sujet, mais en tant que ciblée, elle ne s'impose pas du tout. En effet, d'autres relectures des événements peuvent fort bien se produire aujourd'hui dans la fidélité à l'événement et à l'interprétation fondatrice par la seule confrontation. La confrontation mène à des interprétations et à des choix parfois très différents et même contradictoires. La vérité se situe dans la qualité du rapport à l'événement. La fidélité à l'événement et à ses récits consiste à accepter la référence en tant que source à partir de laquelle se font la confrontation et l'initiative herméneutique. Celles-ci peuvent conduire à des créations nouvelles. Comment gérer par exemple l'acquis des nouvelles évidences telles que: «On ne peut aimer sans s'aimer soi-même»; «L'union est

possible dans la pluralité et même la discorde»; «La culpabilité et la peur ne peuvent être le ressort d'une spiritualité »; «La vérité n'est pas un en soi»...?

Le rôle de la question et du désir dans l'interprétation de l'essence de la pensée est intégrable dans une pensée de l'écart et du retrait. Car le sens est l'éros de la vérité et le sens est inséparable de l'éros qu'éveillent le visage et le corps de l'autre (ou de soi comme autre). La peau qui n'est que limite interne et externe du corps, est par excellence le lieu érotique. La peau est pour le sujet la configuration érotique de l'intervalle qui est sollicitation permanente du temps. Penser la vérité requiert une approche de l'événement dans son rapport entre habillage et nudité.

El pueblo-hospital de Santa Fe de México: una forma de vivir del Reino de los Cielos

María de Jesús Díaz Nava¹
Jesús Martín Riaño Delgado²

El presente artículo tiene como finalidad dar a conocer a los párrocos y su misión apostólica en el pueblo-hospital de Santa Fe de México durante los siglos XVII a XIX. Su estudio es resultado de la revisión documental que se realizó para la organización del Archivo Histórico de la Parroquia de la Asunción de María, en especial, sus libros Sacramentales.

El pueblo-hospital fue fundado por Vasco de Quiroga en 1532, quien siendo un laico llega a ocupar el obispado de Michoacán³, dada su labor evangelizadora. Uno de los motivos para fundar el pueblo-hospital fue el bautismo de los infieles y su instrucción en la fe católica. Vasco de Quiroga para asegurar la administración religiosa del pueblo, estableció que el Cabildo Eclesiástico de su obispado nombrara a los curas rectores para dicho pueblo.

Vasco de Quiroga es el iniciador de la misión apostólica llevada a cabo en Santa Fe, después continuada por los párrocos que ahora damos a conocer. Es importante destacar que en Santa Fe se materializa la obra de Quiroga, ahí se formaron cristianos para vivir en la tierra el Reino de los Cielos.

¹ Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México; estudios de Maestría en Historia por la Universidad Iberoamericana. Profesora de Paleografía en la Universidad Iberoamericana. Ha escrito varios artículos en ambas universidades.

² Licenciado en Teología por la Universidad de Navarra y el ISEE. Profesor de Historia de la Iglesia en América Latina del ISEE.

³ La hoy Arquidiócesis de Morelia, fue erigida el 11 de noviembre de 1536 con el nombre de Diócesis de Michoacán, su primer obispo fue el hasta ese momento oidor de la Audiencia de la Nueva España: Vasco de Quiroga, quien gobernó del 18/08/1536 al 14/03/1565 que falleció, fue elevada a arquidiócesis el 26/01/1863, y se le cambió su nombre por el de Arquidiócesis de Morelia el 22/11/1924.

La vida comunitaria en Santa Fe estuvo dirigida por *Reglas y Ordenanzas para los pueblos de Santa Fe de México y de Michoacán*, escrita por Don Vasco, que abarcaban los campos religioso, social y económico. En el primero está señalado que todos tenían que asistir a misa en la mañana, en los días de Pascua y fiestas principales todos debían reunirse para comer. Las fiestas religiosas serían las de La Exaltación de la Santa Cruz, la de Nuestra Señora de la Asunción, y las de San Salvador y San Miguel. Esto nos muestra que los indios vivieron imbuidos en un ambiente de religiosidad dirigidos por el párroco en turno. Respecto a lo social la iglesia fue el centro de la comunidad. En cuanto a lo administrativo se dotó de tierras al pueblo, para tener una economía segura y autosuficiente, con el excedente podían cubrir otras necesidades.

Por medio de esta investigación se logra saber algunos aspectos de los párrocos como: sus nombres y el tiempo que permanecieron, las condiciones en que recibieron los libros y la administración de sacramentos. Las anécdotas nos permiten conocer aspectos personales y misionales. Respecto a los casos “curiosos”, que nosotros hemos determinado así por las circunstancias en que se presentaron, tal vez no tengan mayor importancia, pero para una historia de la vida cotidiana en Santa Fe constituye una fuente de información importante, porque no existe otro tipo de documentación de la etapa novohispana. Por lo tanto es relevante el Archivo Histórico de la parroquia de Santa Fe.

El período que abarca este trabajo (1679-1900) fue determinado: por el año que empieza la documentación parroquial y por considerar un límite a la presente investigación.

Prólogo

Un clásico de la Historia de la Iglesia en México, el P. Mariano Cuevas decía en 1933 que “se debía hacer una Historia de México, no inventada o traída por los cabellos, sino fundada y respaldada por documentos verídicos. Para eso se deberían catalogar bien los archivos nacionales y copiar lo de México que se encontrara en el extranjero. De esta manera, nuestra historia no sería literatura indocumentada, sino exposición de hechos fija y veraz”⁴. Esto nos impulsa a buscar las fuentes, poco exploradas de nuestra historia eclesiástica mexicana.

En los últimos treinta se han realizado acciones para el rescate de archivos eclesiásticos, particularmente los parroquiales⁵. Tomando en cuenta esta importante labor y conscientes de la antigüedad e importancia que tiene el Archivo Histórico

⁴ GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *Introducción*, en CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, t. I, pp. XXXIX-XL.

⁵ Instituciones como el Archivo General de la Nación, y actualmente ADABI (Ayuda para el Desarrollo de Archivos y Bibliotecas), han promovido la organización de los Archivos Parroquiales de México, producto de ese trabajo se cuenta con un *Manual para Organización de los Archivos Parroquiales de México*.

de la Parroquia de la Asunción de María que se localiza en el Pueblo de Santa Fe de Vasco de Quiroga, Delegación Álvaro Obregón, Distrito Federal. La finalidad de organizar este archivo es: Preservar la documentación y hacerla accesible como fuente de investigación, tanto para la Historia local como para la Historia de la Iglesia en México.

Motivados por el actual Párroco Pbro. Lic. Salvador López Mora, iniciamos una organización de los documentos. En una primera etapa se revisaron los libros Sacramentales: Bautismos, Matrimonios y Entierros (1679-1900), con el objetivo de conocer la trayectoria de los párrocos que asistieron al pueblo-hospital de Santa Fe.

Lo primero que hicimos, fue un inventario de Libros Sacramentales, saltando a la vista que la parroquia que se había fundado en 1532, sus libros empiezan siglo y medio después. Es decir, faltan libros, y por otra parte, al revisar los libros, nos encontramos muchos huecos: ciertos libros fueron sustraídos por los vecinos del pueblo, así se encuentra escrito en uno de los libros, otros se ven mutilados y algunos más simplemente se habían perdido o destruido.

En el transcurso de la revisión se identificaron los cambios de párrocos y datos curiosos que nos narran algunos aspectos de la vida cotidiana.

Seleccionamos sólo algunos temas esperando próximamente ampliar esta obra.

1.- Vasco de Quiroga y el pueblo-hospital de Santa Fe

Originario de España, alrededor de 1478. Estudió al parecer en la Universidad de Valladolid, donde obtuvo título de licenciado en derecho canónico.

En 1531 llega a la Nueva España en calidad de oidor de la Segunda Audiencia, pronto se percató de la miseria en la que se hallaban muchos indios, creando al poco tiempo una institución que va a responder a una realidad, y a un pensamiento, la realidad, era que la gente se vendía como esclavos por la comida, que la sociedad que había sido muy productiva, al romper los lazos sociales por la conquista, había llegado a un estado de miseria impresionante⁶, y el pensamiento es que se debía trabajar en la construcción del Reino de los Cielos en la Tierra.

⁶ *Testamento de Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán, en Humanistas Novohispanos de Michoacán*, p. 62: "la miseria e incomodidades grandes y pocas veces vistas ni oydas que padecen los yndios, pobres, huérfanos e miserables personas naturales de estas partes, donde por ello muchos de los de edad adulta se vendían a sí mesmos e permitían ser vendidos, e los menores y huérfanos eran y son hurtados de los mayores y vendidos, y otros andan desnudos por los tiángüizes aguardando a comer lo que los puercos dexan, y esto demás de su derramamiento grande y falta de doctrina christiana e moral exterior y buena policía, fundé y doté a mí costa e de mis propios salarios, con el favor de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad del Emperador y Rey Don Carlos, nuestro señor. Dos ospitales de yndios que intitulé de Santa Feé".

Ante esto y con la certeza de que había gente incapacitada para valerse por sí misma y otra que vivía dispersa en los lomeríos cercanos a la capital del virreinato practicando la idolatría, propuso al Consejo de Indias reorganizar la vida de los nativos en poblaciones, donde estuvieran bajo el cuidado de los religiosos para su conversión a la fe católica. Se ve aquí el pensamiento del pastor, que busca el bien espiritual de sus fieles, y para ello, les procura el beneficio material. Es decir, la fundación del pueblo-hospital, tendrá como finalidad, ser un lugar donde se viva cristianamente, con todo lo necesario en el aspecto material y espiritual. Este proyecto estaba inspirado en la Utopía de Tomás Moro⁷, con quien compartía la idea de que se podía establecer un modelo de comunidad hospitalaria y feliz, inspirada seguramente en la primitiva comunidad cristiana descrita en Hechos 2, 42-47⁸.

Uno de los principales ideólogos de esa vuelta a la Antigüedad cristiana, será Santo Tomás Moro, quien creará el concepto de Utopía, “donde no debía de existir la propiedad privada, ni la desigualdad de clases, ni la sujeción del débil por el poderoso”⁹. Este concepto, será revisado por muchos humanistas, entre ellos Erasmo de Rotterdam, e influirá en la mentalidad de algunos, entre ellos, de Don Vasco de Quiroga.

El Lic. Quiroga va a fundar el pueblo-hospital de Santa Fe, como lugar donde se reciba y acoja a la gente necesitada que libremente quieran adherirse a esa obra, trabajarán en beneficio de la comunidad seis horas al día, la cual los proveerá de lo necesario económicamente hablando, y de lo sobrante, compartirán con los mas necesitados, viviendo en un ambiente de fe, propio de un convento. No es la obra de un revolucionario socialista, sino de un pastor preocupado por su pueblo, no solo en el aspecto espiritual, sino también en el aspecto material. Cabe aquí comentar que Santo Tomás Moro será al mismo tiempo proclamado como santo por la Iglesia Católica y como gran ideólogo por el Comunismo de Stalin¹⁰. Sería

⁷ Hay unos paralelismos bastante interesantes, que convendrá anotar: La Reina Isabel la Católica, nace en Madrigal de las Altas en 1451, Vasco de Quiroga, nace también ahí, en 1478. Ese mismo año, nace en Londres Tomás Moro. En 1532, Tomás Moro le niega su apoyo a Enrique VIII para su divorcio, y ese año, se funda Santa Fe de México.

⁸ En Hechos 2, 42-47, se ha insistido mucho los versos 42-45, que nos habla de cómo todo lo tenían en común, pero se nos olvida la parte religiosa de esto: que frecuentaban la oración, y tal era la base y sustento de su vida, es decir, era la formación de una comunidad agrícola, en la cual los ancianos gobernarán a la familia, tuviesen todo en común, no por la búsqueda de un mejor reparto de las riquezas, sino porque Dios que nos creó, dispuso que todos viviésemos al menos de lo indispensable: Hechos 2: “⁴²Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. ⁴³Pero el temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos. ⁴⁴Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; ⁴⁵vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno. ⁴⁶Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, ⁴⁷alabando a Dios y gozando de la simpatía de todo el pueblo. Por lo demás, el Señor agregaba al grupo a los que cada día se iban salvando”.

⁹ TENA RAMÍREZ, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los Siglos XVIII y XIX*, p. 50.

¹⁰ *Ibidem*, p. 54. “El rey lo envió al patíbulo. La fidelidad a Roma en grado heroico fue el título por el cual lo beatificó León XIII en 1886 y lo canonizó Pío XI en 1935, a petición del episcopado católico de Inglaterra. En cambio, considerándolo remoto precursor del comunismo en la Europa Occidental, su nombre fue incluido por los soviéticos en el calendario cívico del Ejército Rojo. El extraño fenómeno que en nuestra época desgarró

empobrecer al santo diciendo que fue sólo grande por sus ideas sociales y no estaría bien tacharlo de comunista y proscribirlo de ser alguien digno de ser imitado por haberle hecho reconocimientos los estalinistas. De la misma manera, hay que entender a Vasco de Quiroga, como un hombre profundamente comprometido con su pueblo, al grado que quiere redimir y defender el honor de España, aún a costa de los mismos españoles, y quiere hacer ver a los europeos, que realmente en el Nuevo Mundo es posible vivir el Evangelio en toda su plenitud, y para ello deberá defender a su rebaño aún de la misma codicia de los cristianos.

Se va a encontrar en Santa Fe, con que las tierras que él compró con su dinero, y que dispuso fuesen para los indígenas que ahí quisieran morar, eran disputadas por el Cabildo de la ciudad de México, en la parte económica, y el Cabildo Eclesiástico, por lo espiritual, a lo que responden “que siendo uno de los privilegios concedidos a dicho pueblo, el que los bienes de la comunidad, sus destinos espirituales y temporales han de correr al cuidado del cura rector, sin intervención del Justicia Territorial, sino que teniendo cuidado dicho cura rector de tomar anualmente cuentas de los Yndios, ha de dirigirlas al M.I. y V. Sr. Deán y Cabildo de este obispado para su aprobación, por lo que no tenía arbitrio para hacer la manifestación pedida”¹¹.

Fue tal el éxito de Vasco de Quiroga como pastor, que los fieles le llaman Tata Vasco, es decir: Papá Vasco, con lo cual, nos muestra la idea de un pastor más que de un dirigente social. Elabora Quiroga las Reglas y Ordenanzas para sus pueblos-hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán.

El período que nos proponemos tratar es a partir del último cuarto del siglo xvii, hasta fines del siglo xix, cuyo período queda determinado por la documentación existente en la Parroquia.

El Hospital de Santa Fe de México, inicia como un enclave único dentro de la Nueva España, estará hermanado con los de Santa Fe de la Laguna y del Río, y muy probablemente por las epidemias y baja población, hacia 1756, entró en crisis el Hospital de Santa Fe, por lo que el Arzobispo de México decide que se debe acabar con el patronato: “Que no existiendo el mismo Hospital, fundado por el Ylustrísimo Sr. D. Vasco de Quiroga, única raíz del patronato, no puede verificarse este en lo que es Yglesia de Doctrina o de Pueblo”¹². Ante esta situación el Cabildo de Michoacán se plantea rehacer el pueblo-hospital: “Ya por el corto número de que se compone dicha feligresía, ya por las tenues y escasas rentas que a costa de mucho trabajo y cuidado subsisten y permanecen, consideramos

su imagen en dos mitades al parecer inconciliables, halla su explicación en el hecho de que cada una de las dos apreciaciones se produce en campos en que en sí mismos no son necesariamente excluyentes, el uno económico, religioso el otro, lo que permite recuperar dialécticamente la unidad del controvertido personaje”.

¹¹ Ibídem, p. 124.

¹² Ibídem, p. 93.

no poder mantenerse el Hospital en aquel primer plano en que su V. e Ylustrísimo fundador lo erigió”¹³. Sin embargo, descubrimos la mano de Dios, que hace que subsista este sistema, hasta las Leyes de Reforma que acabarán con los Bienes de Manos Muertas: Indígenas. “Hasta el triunfo de la República, cuando se hizo posible iniciar la penosa tarea de despojar de sus propiedades rústicas a los núcleos comunales. Los pueblos de Santa Fe no podían escapar de la suerte común”¹⁴. Sin embargo, sigue conservando en 1872 el Cabildo Eclesiástico jurisdicción sobre Santa Fe de México, pues hace una Visita Pastoral.

2.- Los Párrocos en Santa Fe

a.- El nombramiento de los Párrocos

Desde los comienzos de la conquista de América, se fue haciendo un pacto entre la Corona Española y Santa Sede llamado Patronato Real¹⁵, en el cual el Rey sería el Patrón¹⁶ de la Iglesia, es decir, fundaría¹⁷ o contribuiría a la edificación de los templos y los dotaría¹⁸ de algunos bienes (generalmente tierras) para que de su usufructo viviesen los clérigos, a cambio de ello, el Rey escogería al clérigo que considerase idóneo para ocupar el cargo, presentándolo¹⁹ a la autoridad eclesiástica necesaria. El proceso generalmente era de la siguiente manera:

1. Para párrocos: el gobierno eclesiástico presentaba una terna al gobierno civil de los candidatos a ocupar el cargo, y este escogía al que creía mas conveniente, normalmente al primero de los tres, a menos que tuviera algo en contra, notificándosele a la curia quién era el electo, y entonces ésta le daba el nombramiento de “Párroco por su Majestad”.

¹³ Ibídem, p. 93.

¹⁴ Ibídem, p 165-166.

¹⁵ Para una mas profundo estudio del Patronato, sugiero a HERA, Alberto de la, *El Patronato y el Vicariato Regio en Indias*, en BORGES, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, t. I, p. 68. Aquí expongo sólo algunos términos tomados del *Diccionario de Autoridades*, PATRONATO: “El Derecho de presentar al Obispo Ministros Idóneos para la Iglesia, el cual se adquiere por haber alguno o su antecesor fundado, edificado, dotado o aumentado considerablemente alguna Iglesia con consentimiento del Obispo: del cual derecho resulta al Patrón honra, conveniencia y carga de mantener la Iglesia o fundación”. PATRONATO REAL: “El Derecho que el Rey tiene como Rey, Fundador, erector o protector de algunas Iglesias, Monasterios, Hospitales u de otras obras pías, y el que la Sede Apostólica ha concedido por los servicios que la Corona ha hecho a la Iglesia Católica. Tiene más privilegios y exenciones que los demás patronatos”.

¹⁶ PATRÓN: “Defensor, protector o amparador... Se llama asimismo el que tiene el derecho de patronato en alguna cosa... Esta obligación del Estado Eclesiástico es mas precisa en las necesidades grandes de los Reyes de España: porque siendo de ellos casi todas las fundaciones y dotaciones de las iglesias, deben de justicia socorrer a sus Patronos en la Necesidad”.

¹⁷ FUNDAR: “Establecer, erigir e instituir alguna cosa como una Universidad, Colegio, etc., dotándola de renta competente para su manutención”.

¹⁸ DOTACIONES: “El caudal que se destina para mantener alguna memoria que se deja establecida para algún fin, que por lo regular suele ser piadosa y siempre es perpetua”.

¹⁹ PRESENTAR: “Proponer o nombrar algún sujeto para alguna Dignidad o empleo Eclesiástico, a fin de que le apruebe le que tiene la jurisdicción principal”.

2. Para los miembros de las catedrales e iglesias importantes, el Consejo de Indias desde España, elegía al que consideraba apto, y de no necesitar nombramiento del papa, enviaban el nombramiento a la iglesia que correspondía.
3. En el caso de los obispos, igualmente el Consejo de Indias elegía al que consideraba idóneo, y lo enviaban a la Iglesia de América con un nombramiento del Rey presentándolo ante el gobierno civil y eclesiástico, pidiéndoles lo obedecieran en tanto llegase el nombramiento del papa, y solicitando de Roma las bulas para la ordenación episcopal y nombramiento para la sede a que había sido electo²⁰.

Algunas iglesias o lugares, estaban exentos de tal patronato, como fue el caso de Santa Fe, que “se encontraba en una posición especial también en lo eclesiástico. En la década de 1530 hubo ahí un claustro agustino, pero para 1542 las funciones doctrinales eran desempeñadas por un cura secular. El cura fue nombrado al principio por el obispo de Michoacán; después de 1565 el deán y cabildo de la catedral de Michoacán controlaban el nombramiento, aunque en años posteriores ese sacerdote, una vez instalado en su cargo, era considerado subordinado del arzobispo de México”²¹.

b.- Notas Aclaratorias

1. Tratamos de desenlazar la mayoría de las abreviaturas²², y de modernizar la ortografía, salvo aquellas que puedan dar una nota interesante.
2. Ponemos notas añadidas dentro del texto, entre corchetes [] cuando sea una anotación que consideramos faltó al autor, y por breve, no ponemos al pie de página.

²⁰ Como ejemplos: Juan de Zumárraga, nombrado obispo de México el 20/08/1530, fue consagrado hasta el 27/04/1533, y Vasco de Quiroga, nombrado obispo de Michoacán, el 18/08/1536, y consagrado el 5/01/1539.

²¹ GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España*, 1519-1821, p. 103.

²² Los libros se acomodaron siguiendo el siguiente orden: Libros de Bautismo, de Matrimonios y de entierros, en cajas tamaño Archivo Histórico, diseñadas por el Archivo General de la Nación, y al citarlas, lo haremos: no por el contenido o título del libro, sino topográficamente: Caja, Expediente y Foja (puede ser recto o vuelta) o páginas,

Pongo aquí una breve lista de ABREVIATURAS USADAS:

Br. Bachiller, era en Filosofía y Teología. Era el grado académico que tenían la mayoría de los sacerdotes, y el título con que firmaban, era casi más usado este título que el de Presbítero.

C. Caja.

Dr. Doctor, normalmente al igual que el anterior, era Doctor en Teología.

exp. Expediente.

f. Foja.

Lic. Licenciado, normalmente al igual que el anterior, era en Teología.

M. I. Muy Ilustre.

p. página.

Sr. Señor.

Sra. Señora.

V. Venerable.

v. Vuelta.

3. En casi todas las actas la frase: “en el Pueblo de Santa Fe” o “en el año del Señor” las hemos omitido, con puntos suspensivos, y la fecha la hemos puesto con número entre corchetes, a menos que sea algo de llamar la atención, en cuyo caso, he puesto los meses en minúsculas.
4. Los expedientes 1 y 2, de la Caja 5, los volvimos a foliar a lápiz y abajo, por tener muy confusa la foliación, apareciendo a veces a fojas y a veces a página, habiendo saltos en la foliación.
5. Todo este trabajo está sacado textualmente de los Libros Originales, si está en texto “cursivo” es textual, si está en texto “normal” es síntesis del original, bien comentario ó título nuestro.
6. Aclaro que tratamos de modernizar las mayúsculas, ortografía, y puntuación.

c.- Párrocos, vicarios y asistentes

En el cuadro de abajo ponemos a los sacerdotes que ejercieron en Santa Fe, a la izquierda los encargados con el título que ejercieron, y a la derecha sus auxiliares, les llamamos firmantes, si sólo sabemos de ellos que firmaron, y no sabemos nada más de ellos

Años	Párrocos	Vicarios	Nombramiento	Clasificación
31/12/1679	1. Lic. Domingo de Morales Camargo		Rector	C. 1, exp 1, f. i
31/12/1679		1. Br. Antonio Limón Scoto	Firmante	C. 1, exp 1, f. i
04/02/1682		2. Br. Mateo Pardo de Soto	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 1
18/03/1685		3. Br. Nicolás de Miranda	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 6
17/10/1688	2. Br. Juan Benítez Millán de Poblete		Párroco	C. 1, exp. 1, f. 12 v.
11/02/1689		4. Br. José Bais	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 13
02/04/1690		5. Br. Manuel Sebastián de Cárdenas	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 15
03/08/1692		6. Br. Antonio Martínez de Gárate	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 21
28/12/1692		7. Lic. Andrés de Torre	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 21
23/03/1694		8. Br. José Centurión Marcos Alba	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 24
11/07/1694		9. Br. Francisco Javier García	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 25 v.
17/05/1695		10. Dr. Francisco Romero Quevedo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 41
03/05/1696	3. Br. Juan de Fuenlabrada		Párroco por el Cabildo de Michoacán	C. 1, exp. 1, f. 28 v.
24/06/1696		11. Br. José Díez de Llano	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 29
02/06/1697		12. Br. Francisco de los Reyes Balbuena y Bocanegra	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 41
07/03/1698		13. Br. Pedro de Cuenca	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 30 v.
27/08/1698		14. Br. Antonio Blasco	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 31
01/02/1699		15. Br. Francisco de Espinoza	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 42
02/04/1699		16. Br. Antonio Álvarez de Reylo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 42 v.
01/01/1700		17. Fr. Esteban de León	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 44 v.
21/02/1700		18. Br. Francisco de Castro	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 44 v.
13/02/1701		19. Br. Miguel de Escobar y Lobo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 32 v.
25/02/1703		20. Br. Francisco Marcelo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 46
20/06/1703		21. Br. Francisco Rodríguez Palomo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 46 v.

16/02/1704	22. Fr. Nicolás de Benavente	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 48 v.
06/05/1704	23. Fr. Bernabé de Montes de Oca	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 49 v.
30/05/1706	24. Br. Miguel Sánchez de Ocampo y Vera	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 55 v.
01/01/1708	25. Br. Alonso Pérez	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 58 v.
10/10/1708	4. Br. Marcos Antonio de Guía	Párroco	C. 1, exp. 1, f. 60 v.
10/10/1708	26. Br. José Villavicencio	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 60 v.
10/03/1709	27. Br. Nicolás Guerrero	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 61 v.
08/09/1709	28. Fr. Juan de Rojas	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 63
15/09/1709	29. Br. José Isidro de Medina y Loreto	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 63
20/10/1709	5. Lic. Luis Antonio de Aguilar	Cura rector	C. 1, exp. 1, f. 63
04/01/1711	30. Lic. José Luis Cela del Castillo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 69
18/01/1711	31. Br. Francisco de Aguilar	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 69
07/04/1711	32. Br. José de Benavides	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 70
24/05/1711	33. Br. Agustín Antonio González de Peñafiel	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 70 v.
10/01/1712	34. Br. Nicolás de Anaya	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 72
06/03/1712	35. Br. Antonio de Valdivia	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 72
17/04/1712	36. Br. Mateo de Salcedo	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 73
16/05/1712	37. Fr. José de Morales	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 73
26/03/1713	38. Br. Reyes Cortés y Montezuma	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 74
20/05/1715	39. Fr. Esteban Zenteno	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 81
19/10/1715	40. Br. Miguel de Esquivel y Maldonado	Firmante	C. 1, exp. 1, f. 82
25/03/1716	6. Br. Pascual Ignacio López de Carmona	Rector	C. 1, exp. 1, f. 88
08/11/1716	7. Br. Pascual Ignacio López de Carmona	Cura rector y Juez Eclesiástico	C. 3, exp. 3, f. 3
20/03/1721	8. Lic. Simón de Yanzi	Cura rector y Juez Eclesiástico	C. 3, exp. 3, f. 82
20/03/1721	41. Br. Pascual Ignacio López de Carmona	Vicario y teniente	C. 4, exp. 3, f. 5
13/03/1729	9. Dr. Diego Fernández Blanco		C. 3, exp. 3, f. 82
07/11/1729	10. Br. Pascual Ignacio López de Carmona	Teniente y vicerrector	
21/12/1729	11. Br. Pascual Ignacio López de Carmona	Cura rector y Juez Eclesiástico	C. 3, exp. 3, f. 82
05/02/1741	42. Br. Nicolás Trujillo	Firmante	C. 3, exp. 4, f. 17v.
16/02/1755	43. Fr. Manuel López	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 7
05/04/1756	12. Br. Simón de Gama	Rector	C. 4, exp. 3, f. 43
26/06/1756	13. Br. Manuel Ruiz de Frutos	Rector	C. 1, exp. 2, f. 14
06/10/1756	44. Br. Pablo José Ortiz	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 16
16/01/1757	45. Fr. Francisco Antonio Montes	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 18
26/03/1758	46. Fr. Ramón Sánchez, O.F.M. Descalzo	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 25v.
21/01/1759	47. Fr. Juan Faustino Juárez de Escobedo	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 31v.
14/04/1759	48. Br. Francisco José Dosal	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 33v.
06/11/1760	49. Joaquín José Domínguez	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 42
15/11/1760	50. Dr. José Pérez del Villar	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 47v.
10/02/1761	51. Br. Juan Francisco Ibarrola	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 48
03/12/1761	14. Br. Juan Vicente Gómez Dávalos	Cura rector	C. 4, exp. 3, f. 49v.
20/04/1762	52. Fr. Lorenzo Miguel de Rueda, O.F.M., Descalzo	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 48v.

24/01/1768	15. Br. José Agustín de Trejo y Abarzuza	Cura rector	C. 1, exp. 2, f. 84
09/03/1768	53. Fr. José Marín O. de M.	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 85
02/12/1768	54. José de Mata Ruiz Quintero	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 89v.
26/05/1771	55. José Antonio Gambino	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 127
10/02/1772	56. Br. Joaquín Montes	Firmante	C. 1, exp. 2, f. 132
20/06/1773	16. Juan Antonio Xauzoro	Cura rector	C. 4, exp. 3, f. 81
05/05/1776	57. Fr. Juan de San Cirilo O.C.D.	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 18
13/07/1776	58. Fr. Miguel Pedro de Nolasco Ortiz, O. de M.	Teniente de Cura	C. 1, exp. 3, f. 19
02/04/1777	59. Fr. Felipe Paredes	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 24
27/07/1777	60. Fr. José Manuel Ortiz	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 26
23/09/1777	61. Fr. Antonio de Guadalupe Ramírez, O.F.M. Descalzo	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 94
23/10/1777	62. Fr. Manuel Ruiz de la Peña O.F.M. Descalzo	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 27
18/10/1778	17. José Ángel Gazano y Gallo	Cura rector Interino	C. 4, exp. 3, f. 98.
05/01/1779	18. Br. Manuel Martínez Liébana	Cura rector	C. 3, exp. 4, f. 107
13/04/1780	63. Lic. José Fernández de Mora	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 42v.
18/05/1782	64. Fray Francisco Dávila, O. de M.	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 62v.
13/12/1782	19. Fray Francisco Dávila, O. de M.	Cura rector Interino	C. 1, exp. 3, f. 66
27/12/1782	65. Fray Bernardo Mercadillo, O. de M.	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 66v.
16/02/1785	66. Fray Ignacio Cervantes, O.F.M. dieguino	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 80v.
16/03/1785	67. Fray Juan de Santa Catarina, O. C.	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 81v.
19/03/1785	68. Fray Miguel García, O.S.A.	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 131.
06/01/1787	69. Fray Francisco Olguín, O.F.M. Dieguino	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 141.
02/04/1787	70. Fray Miguel García, O.S.A.	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 91v.
16/04/1787	71. Fray José Joaquín de la Barrera	Firmante	C. 4, exp. 3, f. 142.
08/12/1787	72. Fray Joaquín de Medina	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 95
29/04/1791	20. Br. Nicolás José Romero Benjumea	Cura rector	C. 3, exp. 4, f. 128v.
03/04/1793	73. Br. Vicente Velasco	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 125
23/05/1793	74. Lic. José Francisco Guerra	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 125v.
24/06/1793	75. Br. Rafael Villalobos	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 126
26/01/1794	76. Fray Benito Senchordi, O.F.M., Dieguino	Firmante	C. 1, exp. 3, f. 130
12/07/1795	77. Fray Tomás Antonio Arizpe (Lector de Teología en Churubusco)	Por súplica del Sr. Cura	C. 3, exp. 4, f. 140.
22/01/1797	78. Br. Mariano Hondal	dio sepultura	C. 4, exp. 4, f. 5.
24/01/1797	79. Fray Gabriel Munive (del Convento de Tacubaya)	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 17.
31/01/1797	80. Lic. Felipe Antonio Tejeda	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 17v.
16/04/1797	21. Br. Antonio Rosas	Cura rector Interino	C. 4, exp. 4, f. 6.
21/10/1797	81. Dr. Rafael Vértiz	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 23v.
17/02/1798	22. José Vicente Pérez	Cura rector	C. 4, exp. 3, f. 146.
03/06/1798	82. José Miguel P. Pérez	Firmante	C. 4, exp. 4, f. 17v.
31/12/1798	83. Fray José de la Concepción Salvatierra	Firmante	C. 4, exp. 4, f. 19v.
05/09/1799	84. Fray Nicolás Muñoz, O.S.A.	Firmante	C. 4, exp. 4, f. 22.
13/10/1799	85. Br. Atanasio María Guardiola	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 39v.

30/04/1800	86. Fray José Navas	Firmante	C. 4, exp. 4, f. 24v.
11/09/1800	87. Fray José Mariano Cuenca	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 45
16/09/1800	88. Br. Manuel Ildelfonso de Arce	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 45v.
30/10/1800	89. Br. José Ángel de Zaragoza	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 46
07/04/1801	90. Fray Manuel de la Peña	Firmante	C. 4, exp. 4, f. 28v.
25/06/1801	91. Br. Pedro Martínez Caxiga	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 51v.
14/07/1803	23. Fray Tomás Antonio Arizpe O.F.M. Dieguino (Lector de Teología en Churubusco)	Ministro Encargado	C. 4, exp. 4, f. 37
03/08/1803	24. Br. José Felipe Castrejón	Cura rector	C. 1, exp. 4, f. 66
20/11/1803	92. Fr. Joaquín de la Purísima Orozco. Predicador del Convento de Churubusco	Firmante	C. 3, exp. 4, f. 183
10/02/1804	25. Br. José Raymundo de Bustamante	Cura rector	C. 1, exp. 4, f. 72v.
28/02/1804	93. Fray Pedro Pérez, O.F.M. Dieguino	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 72v.
14/03/1804	26. Br. Juan José Villuendas	Cura rector Interino	C. 1, exp. 4, f. 73
09/06/1804	27. Br. José Rafael Colón de Larreategui	Cura rector	C. 1, exp. 4, f. 74v.
16/11/1805	94. Fray Gabriel Sotomayor	Teniente de Cura	C. 1, exp. 4, f. 85v.
15/05/1807	28. Lic. Manuel Díaz de Guzmán	Cura rector Interino	C. 4, exp. 4, f. 50v.
05/08/1807	29. Br. Juan Nepomuceno Codina	Cura rector	C. 1, exp. 4, f. 101v.
28/06/1808	30. Fray José Nicolás Jiménez	Ministro Encargado	C. 1, exp. 4, f. 110
25/12/1808	95. Fray Félix de Somellera	Firmante	C. 1, exp. 4, f. 115v.
26/08/1812	31. Br. José María Pérez Cano	Cura rector	C. 4, exp. 4, f. 77
10/09/1812	32. Br. Pedro Gómez Enterría	Cura rector Interino	C. 1, exp. 5, f. 9
02/12/1812	33. Fray Gabriel Munive	Cura rector	C. 4, exp. 4, f. 79
22/12/1812	34. José Felipe Castrejón	Cura Encargado	C. 1, exp. 5, f. 11
29/01/1813	35. Br. Buenaventura Soriano	Cura rector Interino	C. 3, exp. 4, f. 192v.
04/06/1814	36. Br. Calixto Com		C. 1, exp. 5, f. 19
04/07/1814	96. Br. José María Ahedo	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 21
24/11/1814	37. Fray Gabriel Munive	Encargado	C. 1, exp. 5, f. 24v.
02/12/1814	38. Br. Francisco María García de las Infantas	Rector Interino	C. 1, exp. 5, f. 25
04/10/1815	39. Lic. José Felipe Castrejón	Cura rector Interino	C. 3, exp. 5, f. 7
02/03/1818	97. Fr. Rafael de la Vega	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 58
06/06/1818	98. Fr. Antonio Martínez, O. de M.	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 60
10/06/1818	99. Fr. José María Lebrija	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 60v.
09/12/1818	100. Mariano de la Rocha	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 65v.
25/07/1819	40. Mariano de la Rocha	Encargado	C. 4, exp. 5, f. 83v.
21/12/1819	101. Fr. José María Loreto Luna	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 78v.
12/02/1820	102. Fr. Luis Gonzaga Zavala, O.F.M. Dieguino	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 79v. Parece ser que Gonzaga era sólo un funcionario: Cfr. C. 3, exp. 5, f. 24
13/02/1820	41. Fr. Ignacio Mendiola	Interino	C. 1, exp. 5, f. 79v.
25/06/1820	42. Br. José María Martínez Sotomayor	Cura propia, rector y Capellán	C. 1, exp. 5, f. 81v.
21/07/1820	103. Fr. Julián Bonhome	Firmante	C. 1, exp. 5, f. 81v.

02/07/1821	104. Ignacio Rodríguez	Firmante	C. 4, exp. 5, f. 93
16/12/1821	43. Br. Juan Ignacio Tena y Arauz	Párroco por el Cabildo de Michoacán	C. 1, exp. 5, f. 95v. C. 4, exp. 5, f. 97v.
12/04/1822	44. Br. José María Peredo de Zimavilla	Cura rector y propietario por el Cabildo de Mich.	C. 3, exp. 5, f. 31v.
26/07/1822	45. Br. Juan Ignacio Tena	Cura rector Interino	C. 1, exp. 5, f. 98
03/10/1822	46. Manuel Castro	Cura rector Interino	C. 4, exp. 5, f. 99
01/01/1823	47. Br. Manuel de Villalobos	Cura rector	C. 2, exp. 1, pág. 1 C. 4, exp. 5, f. 103
13/10/1822	48. Br. Juan Nepomuceno Monzón	Cura rector	C. 4, exp. 5, f. 104v.
19/02/1823	105. Fr. José María Mújica	Firmante	C. 2, exp. 1, pág. 4
01/04/1823	106. Lic. José María López de la Torre	Firmante	C. 2, exp. 1, pág. 11
14/10/1823	49. Br. Juan Nepomuceno Sámano	Cura rector	C. 5, exp. 1, pág. 7
28/01/1824	107. Fr. José María Zamora	Ayudante del Cura	C. 2, exp. 1, pág. 32
29/04/1825	108. Fr. José Manuel Núñez	Firmante	C. 3, exp. 5, f. 42
05/01/1826	109. Fr. Marcial Benítez	Firmante	C. 3, exp. 5, f. 43
23/07/1826	110. Fr. José María de León	Firmante	C. 2, exp. 1, pág. 50
25/04/1827	50. Fr. José Agustín García	Encargado por enfermedad del párroco	C. 5, exp. 1, pág. 7
08/05/1829	51. Fr. Julián Bonhome	Encargado por enfermedad del párroco	C. 5, exp. 1, pág. 7
21/05/1829	52. Br. Manuel Azcárate	Cura rector	C. 2, exp. 1, pág. 80
22/07/1829	53. Fr. Manuel Cabeza de Baca	Cura Párroco Interino	C. 2, exp. 1, pág. 87 C. 5, exp. 1, f. 4
09/02/1830	111. Fr. Juan Arizpe	Por enfermedad del párroco Interino	C. 2, exp. 1, pág. 97
09/10/1830	54. Br. Antonio Pacheco y Parma	Cura rector	C. 3, exp. 5, f. 49'
05/02/1831	55. Fr. José María Delgado	Ministro encargado	C. 2, exp. 1, pág. 105
05/04/1831	56. Fr. José María Delgado	Cura	C. 3, exp. 5, f. 50
30/06/1831	57. Br. Manuel de Zevallos	Cura interino	C. 5, exp. 1, pág. 25
27/07/1834	58. Br. José Barrientos	Cura encargado	C. 2, exp. 1, f. 145 C. 2, exp. 1, f. 167v.
15/04/1836	112. Br. Cayetano Martínez	Firmante	C. 2, exp. 1, f. 177
04/04/1841	59. José María Llano	Cura	C. 3, exp. 5, f. 62v.
17/12/1841	60. José María Gómez de León	Cura interino	C. 2, exp. 1, f. 184v.
01/06/1842	113. Pioquinto Gómez de León	Firmante	C. 2, exp. 1, pág. 189
11/02/1843	114. Br. José María Martínez	Firmante	C. 2, exp. 1, pág. 189
02/12/1843	61. Dr. José Noguères V.	Cura rector	C. 2, exp. 2, f. 9
08/08/1845	62. Br. Agustín Ángel Castro	Cura Interino y Rector	C. 2, exp. 2, f. 9
14/09/1845	115. Carlos Priego y Trespalacios	Firmante	C. 3, exp. 5, f. 77v.
15/05/1848	63. Br. Antonio González	Cura Encargado	C. 2, exp. 2, f. 32
05/08/1848			

24/09/1849	116.Fr. Felipe de Jesús Martínez	encargado	C. 2, exp. 2, f. 39
27/10/1849	64. Br. Agustín Ángel Castro	Cura rector	C. 2, exp. 2, f. 39v.
27/12/1849	65. Br. Agustín Omaña y Pérez	Cura Encargado	C. 2, exp. 2, f. 40v.
31/01/1851	66. J. Felipe González y Ortega	Cura Interino	C. 2, exp. 2, f. 47v.
07/01/1853	67. Br. Bernabé Zavatel	Cura Encargado	C. 2, exp. 2, f. 57v.
01/03/1853	68. Fr. Miguel Gutiérrez	Cura Encargado	C. 2, exp. 2, f. 58v.
23/04/1855	117.Manuel Chico	Párroco de Tacubaya	C. 2, exp. 2, f. 72v.
27/05/1855	118.José María Gómez de León	Con permiso del párroco de Tacubaya	C. 2, exp. 2, f. 73
06/1855	69. Br. José María Gómez de León. Cura propio de San Miguel Temascalcingo	Cura Encargado	C. 5, exp. 2, f. 73v.
26/01/1856	70. Br. José María Gómez de León. Cura propio de San Miguel Temascalcingo	Encargado de este pueblo, con permiso del párroco de Tacubaya	C. 2, exp. 2, f. 77
16/01/1861	71. Br. Mariano Villasana	Rector Interino	C. 2, exp. 2, f. 98v.
08/12/1861	72. Fr. Hermenegildo López	Cura Encargado	C. 2, exp. 2, f. 102
26/11/1863	119.Fr. Simón García	Firmante	C. 2, exp. 2, f. 112v.
03/10/1864	120.Manuel Sánchez Soriano	Firmante	C. 2, exp. 2, f. 118v.
28/03/1865	73. Br. Domingo María de la Cueva	Cura	C. 5, exp. 1, f. 47v.
21/03/1867	74. Br. José Antonio Garcilazo de la Vega	Cura	C. 2, exp. 2, f. 134
19/11/1870	75. Antonio Olascoaga	Cura Encargado	C. 2, exp. 3, f. 6
04/09/1872	76. Fr. Pedro A. Soto	Cura Encargado	C. 2, exp. 3, f. 14v.
07/01/1875	77. Fr. Pedro A. Soto	Cura	C. 2, exp. 4, f. 1v.
03/08/1875	78. Manuel Sánchez Soriano	Cura Encargado	C. 2, exp. 4, f. 10v.
30/03/1879	79. Fr. Ignacio Toriz	Cura	C. 2, exp. 5, f. 1
02/04/1882	80. Victoriano García Vargas	Cura Encargado	C. 2, exp. 5, f. 40v.
10/09/1882	121.Fr. Jesús del Carmelo	Firmante	C. 2, exp. 5, f. 45
07/05/1885	81. Dr. Alberico Vitali	Cura	C. 2, exp. 5, f. 72v.
19/01/1886	82. Francisco de la Barrera	Cura encargado	C. 2, exp. 5, f. 80v.
13/02/1887	122. P. Nilus, C. P.	Firmante	C. 2, exp. 6, f. 5
06/05/1887	83. Luis María Orcillez	Cura Provisionalmente encargado	C. 2, exp. 6, f. 6v.
26/06/1887	84. Lucas Martínez	Párroco	C. 2, exp. 6, f. 7
02/05/1888	85. Jorge Lecon	Cura	C. 3, exp. 1, f. 4v.
12/03/1889	86. Casimiro Jablonowski	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 15
19/07/1889	87. José A. Ordaz	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 17
25/11/1890	88. Emeterio Valverde Téllez	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 24
25/05/1891	89. Ramón Beracoechea	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 26v.
16/06/1892	90. Inocencio Palomino	Cura encargado y Juez Eclesiástico	C. 2, exp. 6, f. 33v.

24/07/1892	123. Hilario Plaza	Firmante	C. 3, exp. 1, f. 14
10/08/1892	91. Romualdo Rodríguez	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 34
05/03/1894	92. Francisco Ramírez	Cura encargado provisionalmente	C. 2, exp. 6, f. 40v.
24/02/1895	124. Luis G. Cruz Manjarrez	Firmante	C. 2, exp. 6, f. 47
14/03/1895	93. José G. Huitrón	Cura encargado	C. 2, exp. 6, f. 47
15/03/1895	94. Jesús Barrios	Cura encargado provisionalmente	C. 2, exp. 6, f. 48v.
27/11/1895	95. Luis G. Trujillo	Cura encargado	C. 2, exp. 7, f. 3
11/02/1896	96. Germán Miranda	Cura encargado	C. 2, exp. 7, f. 4
14/12/1896	97. Juan Francisco Castro	Cura	C. 2, exp. 7, f. 7v.
09/10/1898	98. Luis García y Basurto	Cura Interino	C. 2, exp. 7, f. 17v.
29/01/1900	99. Bonifacio Molina	Cura	C. 2, exp. 7, f. 27.
17/06/1901	100. Juan Hernández Becerra	Cura encargado	C. 2, exp. 7, f. 36
08/04/1902	101. Juan Estrada	Cura encargado	C. 2, exp. 7, f. 43

3.- Anécdotas de algunos párrocos

3.1.- Bautismos

Se pensaba que el bautismo era el medio indispensable para llegar al cielo, de ahí la urgencia de aplicárselo a los recién nacidos. Encontramos en los registros que se ponía: “agua, óleo y crisma”, que hoy tenemos como partes del mismo sacramento. Debido a la gran mortandad infantil de la época, normalmente se bautizaba a los pocos días de nacidos, llegando a veces a celebrarlo a las pocas horas de nacido, y en no pocas ocasiones, los bautizaba cualquier laico, pues era necesario por la urgencia del caso. Asimismo se encuentra el dualismo: cuerpo/ alma, repetido en las actas de entierros: “volvió su alma al Señor que la crió, y su cuerpo lo sepulté”²³, como si el alma fuera de origen divino y el cuerpo de origen pecaminoso. Ejemplos de estos bautismos peculiares son los siguientes:

3.1.1 Por el Sacerdote

Bautizado a la media noche con bautismo no solemne. [El 29/09/1779] *yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de Miguel Jerónimo a quien yo el cura rector bauticé a la media noche con bautismo no solemne por estar enfermo de peligro: indio de este pueblo: hijo legítimo de José Pantaleón, y de Ricarda Isidoro: fue su madrina María Josefa quien en el primero de otra criatura fue también en bautismo solemne, y lo firmé*²⁴.

²³ Caja 4, exp. 3, foja 82.

²⁴ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 101, acta 29.

Mellizos difuntos. [El 14/09/1793], *Yo el cura rector di sepultura eclesiástica a los cuerpos de dos indios párvulos de este pueblo, mellizos o nacidos de un parto de los cuales el uno bauticé yo, y el otro se le echó el agua por ministerio de la partera...*²⁵

Recién nacido que a poco murió. [En 14/12/1812]. *Yo Fray Gabriel Munive encargado del Sr. cura rector Br. Don Pedro Enterría, bauticé en su casa por instarle la muerte a un infante acabado de nacer el que a poco murió; a este di igualmente sepultura eclesiástica, de calidad mestizo, hijo legítimo de Don Marcelo Arze, indio natural de este pueblo y de María Francisca de la Rosa, mestiza*²⁶.

3.1.2 Sólo recibieron el agua sin especificar si por laico o sacerdote

*En... [9/08/1756]; yo el... cura rector de este pueblo, di sepultura eclesiástica a un infante llamado Juan, quien sólo alcanzó la agua del bautismo, y para que conste...*²⁷

*En... [15/11/1773], Juana, india párvula de este Pueblo de Santa Fe, hija de Miguel Aparicio y de Joaquina de la Trinidad, volvió su alma al Señor que la crió, y su cuerpo lo sepulté en esta parroquial, y porque conste lo firmé yo el cura rector. Nota: Que estas dos se bautizaron sin solemnidad por el peligro con que nacieron, pues apenas vivieron el tiempo que se necesitaba para hacerlo así*²⁸.

*En [30/03/1821]..., yo el Cura, di sepultura eclesiástica a un párvulo de este pueblo, que solo recibió la agua por urgente necesidad, hijo legítimo de Anselmo Ledesma y de María*²⁹ *Gregoria Cervantes, que firmé para constancia...*³⁰

3.1.3 Por laicos sin especificar

Existen casos de laicos que bautizaron, se aprecia que los Párrocos examinaban a quien había realizado el bautismo, para verificar si lo había hecho correctamente, y se ve que estaban capacitados para realizar el bautismo:

*En esta Santa Parroquial Iglesia de Santa Fe de México a [2/01/1780] di sepultura eclesiástica a el cuerpo de un párvulo, indio de este pueblo, quien alcanzó la agua del bautismo no solemne según me afirmó su padre Ignacio Benito y de Juana, se le puso Juan y lo firmé por ser como me lo informaron*³¹.

En [03/04/1783]... yo el cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de Juana, india, párvula, que recibió el bautismo no solemne por José Ignacio marido

²⁵ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 177 v, acta 29.

²⁶ Fray Gabriel Munive. Caja 4, exp. 4, foja 79.

²⁷ Br. Manuel Ruiz de Frutos. Caja 4, exp. 3, foja 43 vuelta.

²⁸ Juan Antonio Xauzoro. Esta nota está puesta debajo del acta anterior. Caja 4, exp. 3, foja 82.

²⁹ Caja 4, exp. 5, foja 91 v, acta 102.

³⁰ Br. José María Martínez Sotomayor. Caja 4, exp. 5, foja 92, acta 102.

³¹ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 108, acta 131.

de María Rosa, indios de este pueblo. Hija legítima de Gregorio José García y de Leandra Josefa, indios del Pueblo de San Ángel y residentes en éste, y lo firmé³².

En [10/07/1779]... yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo un párvulo, indio de este pueblo que dicen habar alcanzado el bautismo no solemne y haberle puesto Juan por nombre, hijo legítimo de Nicolás de Guadalupe y de María de la Encarnación, y lo firmé³³.

En [26/02/1774]... le di sepultura eclesiástica en la parroquial de este Pueblo de Santa Fe a un infante párvulo, indio, que nació anoche, veinte y cinco, y luego murió habiéndole bautizado, Bernardo José, porque no dio más tiempo. Sus padres son Eusebio José y Dominga María, y porque conste lo firmé yo el cura rector³⁴.

En... [18/07/1828] di sepultura eclesiástica a una infanta bautizada en caso de necesidad, por Julio Dorantes, hija legítima de José Dorantes y María Lugarda Gutiérrez. Y para que conste...³⁵

3.1.4 Por la madrina

Yo el Br. Antonio Rosas, cura interino de esta Parroquia de Santa Fe a [16/04/1797]... di sepultura eclesiástica a un párvulo que el día antes había nacido y por haber nacido con bastante peligro de muerte le echó la agua su madrina que había de ser en solemnidad y según me declaró ésta, le puso por nombre Toribio José; sus padres Manuel José Ledesma, y Petra Celestina, indios de este pueblo, y para que conste lo firmé en dicho día³⁶.

En [22/05/1807]... di sepultura eclesiástica a un párvulo, que nació el día anterior y por haber nacido gravemente enfermo le echó el agua su madrina, que había de ser en el bautismo de solemnidad, y según me declaró ésta le puso por nombre José; sus padres Calixto José y María Josefa Alejandra, y para que conste lo firmé³⁷.

3.1.5 Por la partera

Sin dar el nombre. *En el año de el Señor de mil setecientos setenta y tres, una párvulo india de este pueblo que nació anoche veinte y dos de diciembre, y la bautizó la partera, porque instaba el peligro de muerte que luego padeció, fue sepultada en la parroquial de este Pueblo de Santa Fe. Sus padres Blas José y Lorenza María son naturales y vecinos de este pueblo. Y porque conste lo firmé yo el cura rector³⁸.*

³² Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 120 v, acta 294.

³³ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 100 v, acta 18.

³⁴ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 83.

³⁵ Br. Juan Nepomuceno Sámano. Caja 5, exp. 1, foja 3, acta 2.

³⁶ Br. Antonio Rosas. Caja 4, exp. 4, foja 6, acta 15.

³⁷ Lic. Manuel Díaz de Guzmán. Caja 4, exp. 4, foja 51, acta 18.

³⁸ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 82 vuelta.

En [27/08/1781]... yo el cura rector di sepultura eclesiástica a una párvula india, que examiné a la partera, y fue bautizada poniéndole por nombre Juana: hija legítima de José Mariano Corona y de Rosa María Antonia, y lo firmé³⁹.

En [18/07/1782]... yo el cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de Juan, indio párvulo, por el que examiné a la partera, y bautizó bien con intención; es hijo legítimo de José Francisco Velásquez de Azcapotzalco y de Gregoria Petra Olguín, india de Huehuetoca, y lo firmé. De limosna⁴⁰.

En dicho día de dicho mes [8/09/1812] enterré un parvulito que nació esa mañana (alcanzó la agua del santo bautismo, que se la echó la partera, a la cual examiné) hijo de Domingo Agustín y Dionisia María, indios de los Ranchos, y para que conste lo firmó en dicho día como encargado de este Pueblo de Santa Fe en el año de 1812⁴¹.

Dando el nombre de la partera

*En [04/11/1785]... di sepultura a Carlos Flores, hijo legítimo de Silverio Manuel y de Florentina Josefa, indios de este pueblo. El que fue bautizado in casu necesitatis⁴² por **Tomasa Eusebia de Bella** patera a la que examiné y hallé haber obrado como se debía. Y lo firmé⁴³.*

*En esta Santa Iglesia Parroquial de Santa Fe de México en [28/04/1787]. El cura rector di sepultura eclesiástica a un párvulo, indio del Molino de Belén, a quien bautizó acabado de nacer **María Antonia Lucinda de la Torre**, partera examinada por mí en el ministerio, hijo legítimo de Ciriaco Cayetano y ⁴⁴ de Simona Vicenta indios originarios de Tacubaya y residentes en este dicho Molino...⁴⁵*

*En [17/06/1790]... el cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de un párvulo que recibió el bautismo de **María Trinidad mujer de Julián**, según la examiné bajo de juramento hijo de María Josefa Ortiz soltera hija de Santiago Cristóbal Ortiz, y lo firmé⁴⁶.*

La partera más bautizadora: Dorotea Felipa

En [02/04/1785]... el cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de una

³⁹ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 115, acta 229.

⁴⁰ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 118 v, acta 269. Al decirnos que fue de limosna, nos hace pensar que muy probablemente, era para no tener que pagar a la Curia las cuotas relativas a los entierros, pues si no habían cobrado por el entierro, no debían pagar porcentaje a la Curia.

⁴¹ Br. José María Pérez Cano. Caja 4, exp. 4, foja 77 vuelta.

⁴² IN CASU NECESITATIS: En caso de necesidad, por la razón de que se estaba muriendo.

⁴³ Fr. Bernardo Mercadillo. Caja 4, exp. 3, foja 133 v, acta 469.

⁴⁴ Caja 4, exp. 3, foja 144 v, acta 607.

⁴⁵ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 145, acta 607.

⁴⁶ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 152 v, acta 722.

párvula que examiné, y fue bautizada se le puso por nombre Juana: por la partera Dorotea Felipa: es hija legítima de Carlos José y de Isabel María, y lo firmé⁴⁷. En [22/09/1787]... El cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de María Figenia [sic, aunque debería ser Ifigenia], india párvula, de este [pueblo] y a otro párvulo: que Dorotea Felipa, partera bautizó por necesidad que hubo en el parto de cuates: hijos legítimos de Baltazar Francisco y Juliana María, y lo firmé⁴⁸. En... [8/07/1789]... El cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de un párvulo, que examiné y hallé haberlo bautizado al nacer Dorotea Felipa, hija legítima de Mariano José y de Luisa Beltrana indios de este pueblo, y lo firmé⁴⁹.

3.2.- Confirmaciones

Recordemos que el Ministro Ordinario de la Confirmación es el obispo, durante el virreinato casi no se registraron casos en Santa Fe que los hiciera algún presbítero delegado para dicho sacramento.

3.2.1 Por el obispo de Michoacán

Lunes a las seis y media de la tarde, treinta y uno de octubre del año de mil setecientos y veinte y nueve vino a este Pueblo de Santa Fe el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Dr. Don Juan José de Escalona y Calatayud⁵⁰ dignísimo obispo que fue de la Santa Iglesia de Caracas, y actual de la Santa Iglesia de Michoacán que hoy gobierna nuestro Sr. delante de la vida, y de muchos aciertos en su gobierno, quien habiendo estado en este Pueblo de Santa Fe hasta el domingo seis de dicho mes de noviembre, habiéndole yo el Br. Pascual Ignacio López, recibídole el dicho día que vino su Ilustrísima con palio, y las demás ceremonias con que se reciben los señores obispos, y le recibieron el gobernador común y naturales de este dicho pueblo, y el día que se fue Su Ilustrísima se despidió de todos⁵¹ habiendo antes en varios días de la semana hecho confirmaciones en que confirmó Su Señoría Ilustrísima trescientos y ocho como consta en el cuaderno donde se asentaron que está en el libro de bautismos y esta misma razón he puesto en los otros dos Libros de Bautismos y Entierros para que en todo tiempo conste y por que es así demandado de dicho Ilustrísimo Sr. Dr. Don Juan José de Escalona y Calatayud, puse esta razón y la firmé en siete de dicho mes de noviembre de dicho año de mil setecientos y veinte y nueve⁵².

⁴⁷ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 131 v, acta 437.

⁴⁸ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 143, acta 583.

⁴⁹ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 149 v, acta 672.

⁵⁰ El obispo Juan José de Escalona y Calatayud, nacido el 9/07/1677 en Quer de la Rioja, España, fue consagrado como obispo de Caracas ó Santiago de Venezuela en 1717, y trasladado al obispado de Michoacán en 1729, murió el 23/05/1737.

⁵¹ Caja 3, exp. 3, foja 81 vuelta.

⁵² Br. Don Pascual Ignacio López. Caja 3, exp. 3, foja 82.

3.2.2 Por el Sr. Ramírez

[12/10/1853]... *Al fin de este libro va agregada una lista de los que confirmó en el Contadero el Ilustrísimo Sr. Ramírez*⁵³.

[19/10/1863]... *Lista de las criaturas que se confirmaron por el Ilustrísimo Obispo Ramírez en la casa del Sr. Don Juan de la Rosa el día 19 de octubre de 1863 y son pertenecientes a la feligresía de Santa Fe*⁵⁴.

3.3.- Entierros

Aunque hay datos de que en otros lugares los presidía el Sacristán⁵⁵, aquí los presidía el Párroco, o al menos un sacerdote delegado. En la epidemia de viruelas que azotó Santa Fe, del 16/06/1813 al 29/12/1813 murieron 424 personas, y el 9/07/1813 se enterraron 17 personas, fue sólo el Párroco Br. Buenaventura Soriano quien los presidía todos, sin contagiarse. Esto nos hace ver o bien que tenía una fortaleza algo especial, o que estaba vacunado.

Como hemos dicho, una especial preocupación de que al morir se fueran al cielo, esa era la razón en la insistencia de darle los últimos sacramentos, para garantizar que se iban al cielo. Recordemos, eran tres sacramentos que usualmente se les aplicaba a los moribundos:

1. Confesión, era exactamente igual que ahora.
2. Extrema unción, hoy le llamamos “Unción de los enfermos”⁵⁶.
3. Viático: es la Comunión para el Viaje al Cielo, la última comunión⁵⁷.

⁵³ Caja 2, exp. 2, foja i. No se especifica quién es el Sr. Ramírez, sólo se dice que es el Ilustrísimo Sr. Ramírez.

⁵⁴ Caja 2, exp. 2, foja 178. Esta sola nota nos puede hacer pensar que se trata del Obispo Fray Francisco de la Concepción Ramírez y González, OFM Vicario Apostólico de Tamaulipas, ordenado el 4/08/1861 y muerto el 18/07/1869, sin embargo, no pudo ser porque fue aparentemente el mismo que diez años antes confirmara, a menos que la primera vez lo haya hecho como Canónigo, y ya la segunda como obispo.

⁵⁵ TAYLOR, William. *Ministros de lo Sagrado*: Vol. II, pp 491-492: “Otras responsabilidades más allá de las estipuladas en la ley variaban de lugar en lugar. Asistía con frecuencia el sacristán a los matrimonios por un corto estipendio y ayudaba al cura a celebrar la misa; en ocasiones se le encargaban los funerales y entierros”.

⁵⁶ También llamada “Santos óleos”. La Unción de los Enfermos se puede reiterar, anteriormente era solo para los enfermos graves en peligro de muerte. El sacramento, más que para acompañar al enfermo en su proceso de enfermedad que lo llevaría a la salud o muerte, era una preparación para “bien morir”.

Código de Derecho Canónico de 1917

Del Sujeto de la extremaunción

Código de Derecho Canónico de 1983

De aquellos a quienes se ha de administrar la unción de los enfermos

C. 940, §1 La extremaunción solo puede administrarse al bautizado que después del uso de razón se halla en peligro de muerte a causa de enfermedad o de vejez.

§2 No puede reiterarse este sacramento durante la misma enfermedad, a no ser que el enfermo haya convalidado después de la unción y haya recaído en otro peligro de muerte.

C. 1004 § 1. Se puede administrar la unción de los enfermos al fiel que, habiendo llegado al uso de la razón, comienza a estar en peligro por enfermedad o vejez.

§ 2. Puede reiterarse este sacramento si el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae de nuevo una enfermedad grave, o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave.

⁵⁷ Se le llama normalmente viático o comunión, aunque respetamos nombres cómicos como “Beatiqué”.

3.3.1 De párrocos de Santa Fe

Br. Don Nicolás Romero Benjumea *[Al margen]* El Br. Don Nicolás Romero Benjumea, cura rector que fue de esta parroquial. 14.

[Al centro] En esta Iglesia Parroquial de los Altos de Santa Fe de México, a nueve días del mes de abril de mil setecientos noventa y siete: Yo *[tachado: El Reverendo Padre]* Fray Tomás Antonio Arizpe, estando asistiendo espiritualmente al Sr. cura rector de este pueblo, Br. Don Nicolás José Romero Benjumea, en la enfermedad que padeció, falleció de ella el día siete del mismo mes, y le di sepultura eclesiástica en el presbiterio de esta iglesia parroquial, que es el lugar de los Sacerdotes, y porque conste lo firmé. Fray Tomás Antonio Arizpe⁵⁸.

Br. D. José Vicente Pérez

[Al margen] 25. Br. D. José Vicente Pérez, cura rector que fue de esta parroquial.

[Al centro] En el año de mil ochocientos tres, día catorce de julio yo, Fray Tomás Antonio Arizpe, Ministro encargado del Ilustrísimo Sr. Arzobispo, di sepultura eclesiástica en el Presbiterio de esta Parroquia de Santa Fe, en el lado del Evangelio al cadáver del Br. Don José Vicente Pérez, cura rector que fue de este pueblo. Le administré los santos sacramentos de penitencia, eucaristía y extrema unción, y asistí sacramentalmente hasta su fallecimiento, que le aconteció siendo de edad de veinte y nueve años. Y para que conste lo firmé. Fray Tomás Antonio Arizpe⁵⁹.

Br. D. Pascual Ignacio de López

[Al Margen] Br. D. Pascual Ignacio.

[Al Centro] En cinco de abril de mil setecientos cincuenta y seis años (en esta iglesia parroquial y hospital de Santa Fe) di sepultura eclesiástica al Br. D. Pascual Ignacio de López; cura rector que fue de este dicho hospital. No recibió los santos sacramentos; por haber estado solo, y haber muerto violento⁶⁰, aunque antes tenía hecho testamento, cuyo albacea fue Don Carlos López, hermano de dicho Sr. Cura y porque conste lo firmé⁶¹.

3.3.2 Sin sacramentos

Se duda si alcanzó el agua. En [10/08/1776]... Felipa del Espíritu Santo, india adulta de este Pueblo de Santa Fe, volvió su alma a Dios y su cuerpo se sepultó al siguiente día solemnemente en esta iglesia parroquial de dicho pueblo. Se le administraron con la misma solemnidad los santos sacramentos de eucaristía, y

⁵⁸ Caja 4, exp. 4, foja 6, acta 14. Copio aquí textualmente las tres actas de entierros completas, conviene ir a la visita pastoral de 1872 sobre los restos de Pascual Ignacio López.

⁵⁹ Caja 4, exp. 4, foja 37, Acta 25.

⁶⁰ HABER MUERTO VIOLENTO: aquí parece ser que se refiere a morir intempestivamente, diríamos hoy, es decir, que murió sin que mediara una agonía, aunque fuera de horas.

⁶¹ Br. Simón de Gama. Caja 4, exp. 3, foja 43. Y de este párroco, tenemos que su cuerpo estaba expuesto a la pública Veneración, en el Acta de Visita Pastoral practicada en noviembre de 1872, Confrontar la séptima recomendación que se da en esa visita Pastoral.

*santo óleo pues a todo esto dio tiempo la enfermedad de parto aunque expelió la criatura muerta por lo que se duda si alcanzó el agua. Dejó viudo a Pedro Pablo, indio principal de este pueblo, y porque conste lo firmé yo el teniente de cura*⁶².

Absuelto Bajo Condición. *En el año del Señor, de mil setecientos, setenta y seis en veinte y nueve días, del mes de abril, Juana Rosa Zabala mulata de este Pueblo de Santa Fe, volvió su alma a Dios y su cuerpo sepulté el siguiente día con misa y vigilia, en la parroquial de dicho pueblo, yo el cura rector; se le administró el santo óleo, y la absolví sub-conditione*⁶³, *por haber sido su muerte repentinamente, después de haber parido con felicidad un niño que dejó huérfano; y viudo a Don José Celedonio Zavala, indio principal de este pueblo y porque conste lo firmé*⁶⁴.

No se especifica qué sacramentos recibió, parece ser que no recibió ninguno. *En... [23/07/1773], Mariano, indio párvulo de este Pueblo de Santa Fe, hijo de Remigio Antonio y de María Josefa volvió su alma a Dios que lo crió, y su cuerpo fue sepultado en la parroquia de dicho pueblo, y porque conste lo firmé, yo el cura rector*⁶⁵.

3.3.3 No se confesaron

Por poca caridad de sus compañeros.

*[Al Margen] Victoriano, adulto de Apatangan [sic]*⁶⁶.

*[Al Centro] En el año del Señor de mil setecientos, setenta y seis, con trece días del mes de enero yo el cura rector del Pueblo de Santa Fe, en la parroquial de él, di sepultura eclesiástica al cuerpo de un hombre forastero, que murió en este hospital, el día de ayer. Dicen ser vecino de Apatenga, y llamarse Victoriano, que es casado, y sirve a un vecino de Xiquilpan, todo en el Obispado de Michoacán, venía con una yegua, y habiéndose enfermado en camino, pidió confesión a los compañeros, pero ellos aun habiéndose detenido en el pueblo de Santa Lucía, no se la solicitaron. Pero lo trajeron a este pueblo estando yo en un negocio en México; aquí se mandó luego al convento de San José por confesor, y aunque vino no lo alcanzó vivo. Los compañeros huyeron, juzgando*⁶⁷ *los castigarían por la poca caridad pues viéndolo ya casi en los últimos alientos de la vida no cuidaron de que se confesara, pidiéndoles el difunto los tres días que estuvieron en dicho pueblo de Santa Lucía y para que conste asenté esta razón que juro no ser maliciosa*⁶⁸.

⁶² Fr. Miguel Pedro de Nolasco Ortiz. Caja 4, exp. 3, foja 91.

⁶³ SUB-CONDITIONE: Es un término latino, usado para expresar que se ha administrado un sacramento Bajo Condición. Aquí se aplica al decir que no está plenamente conciente el enfermo, pero suponemos que quería confesarse, y lo absolvió suponiendo que él quería reconciliarse con el Señor.

⁶⁴ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 89 vuelta.

⁶⁵ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 81.

⁶⁶ En esta acta, se ve algo muy interesante, no sólo no tenían conciencia de cuál era la ortografía, sino que al margen ponen Apatangan, y al centro Apatenga, debe haber sido Apatzingán.

⁶⁷ Caja 4, exp. 3, foja 88.

⁶⁸ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 88 vuelta.

Por no ser capaz. En... [16/12/1761], di sepultura eclesiástica a Rosa María, india de este pueblo, hija legítima de Anselmo Antonio y de María Quiteria, quien no se confesó por no ser capaz, y porque conste lo firmé⁶⁹.

Por decir su padre no tener malicia ni ser capaz. En [28/11/1779]... yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de José de los Santos, indio, adulto de ocho años hijo legítimo de Domingo Antonio y de María Josefa Benita quien no se confesó por decir su padre no tener malicia ni ser capaz por no saber ni aun confesarse, y lo firmé. Todos indios de este pueblo⁷⁰.

Murió repentinamente. En... [20/06/1793]... Yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de Mathiana María, india adulta de este pueblo, viuda de Ciriaco José: no se le administraron los santos sacramentos porque murió tan repentinamente que ni los de su casa advirtieron, que fuese accidente mortal la violenta privación de sus sentidos; pero había pocos días que había confesado y comulgado, como lo hacía frecuentemente, y porque así conste lo firmé⁷¹.

Por no tener perfecto uso de razón. En [03/12/1779]... yo el cura rector... di sepultura eclesiástica al cuerpo de Lorenzo José, indio, adulto de nueve años, a quien por no tener perfecto uso de razón solo le administré el sacramento de penitencia, hijo legítimo de Valerio José y Petra Dionisia y lo firmé. Todos indios de este pueblo⁷².

Por estar demente. En [15/12/1792]... Yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de Simón de los Santos, indio, adulto, soltero de este pueblo, hijo legítimo de Isidro Francisco y de Juana María. No se confesó por estar demente, ni para la extrema unción ocurrieron a tiempo, pues al llegar yo a la casa, expiró, y lo firmé⁷³.

Su enfermedad fue demencia. En [15/07/1795]... Yo el cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de Eugenio Antonio Dorantes, español, soltero, adulto, a quien le administré solamente la extrema unción, porque su enfermedad fue demencia⁷⁴, sin llegar a tener intervalo, en que estuviese capaz de los otros sacramentos, y porque conste lo firmé⁷⁵.

3.3.4 Varias gentes muertas en gracia de Dios

Solo le administra los sacramentos pedidos. En... [2/12/1795]... Yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de Juan Alberto Sánchez, mestizo, que residía aquí por estar trabajando en su oficio de carpintero en la Real Fábrica: le confesé, y no le administré los demás sacramentos porque no los pidieron, sino cuando ya agonizaba, por lo que no le alcanzó el padre que envié a que le diese la extrema unción: dejó viuda a Felipa Valderrama, y porque conste lo firmé. De limosna⁷⁶.

⁶⁹ Br. Juan Vicente Gómez Dávalos. Caja 4, exp. 3, foja 50.

⁷⁰ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 102, acta 39.

⁷¹ Br. Nicolás Romero Benjumea. Caja 4, exp. 3, foja 177, acta 19.

⁷² Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 102 v, acta 43.

⁷³ Br. Nicolás Romero Benjumea. Caja 4, exp. 3, foja 175 v, acta 29.

⁷⁴ Caja 4, exp. 3, foja 182, acta 15.

⁷⁵ Br. Nicolás Romero Benjumea. Caja 4, exp. 3, foja 182 v, acta 15.

⁷⁶ Br. Nicolás Romero Benjumea. Caja 4, exp. 3, foja 183 v, acta 32.

Muerta sólo con la confesión. En el Pueblo de Santa Fe [9/12/1761]... Yo el cura Rector di sepultura eclesiástica a Juliana Josefa, india de este dicho pueblo, hija legítima de José Dionisio y de Rita Quiteria, habiéndosele administrado el extremaunción, sacramento de la penitencia, y por ser verdad lo firmé⁷⁷.

Sacramentado y oleado. En [5/09/1716] yo el cura rector de la Parroquia de Santa Fe di eclesiástica sepultura a Matías Diego, casado con Ágata María ambos naturales y vecinos de este dicho Pueblo de Santa Fe, al cual sacramenté y olé⁷⁸, y para que conste asenté esta partida, y la firmé en dicho día⁷⁹.

Sacramentada y confesada. En [5/10/1717] yo el cura rector de esta Parroquial de Santa Fe, di eclesiástica sepultura a María Magdalena india, mujer legítima de Baltasar de los Reyes, al cual confesé y di los sacramentos y para que conste asenté esta partida y la firmé en dicho día mes y año⁸⁰.

Sana se confesó y comulgó y enferma la extrema unción. En esta Iglesia Parroquial de Santa Fe de México, a [14/02/1794], Yo el cura rector di sepultura eclesiástica al cuerpo de Francisca Ricarda Ahumada, india, adulta de este pueblo, quien poco antes [de] caer enferma se confesó y comulgó y en su enfermedad recibió solamente la extrema unción⁸¹ porque estuvo privada: dejó libre de matrimonio a José Ricardo, y porque conste lo firmé⁸².

Murieron con todos los sacramentos

En [3/07/1756], yo el Br. Manuel Ruiz de Frutos, cura rector de esta Parroquial de Santa Fe de México, di sepultura eclesiástica a Salvador Nicolás Ortiz, indio natural de este pueblo; habiendo recibido los santos sacramentos de la penitencia, eucaristía y extrema unción, dejó viuda a Gregoria María de dicho pueblo y para que conste lo firmé⁸³.

En el Pueblo de Santa Fe, en [31/07/1761], Yo el cura Rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de José Mateos, indio de este dicho pueblo y casado que fue con Matiana Antonia de la misma vecindad; habiendo recibido los santos sacramentos. Y por ser verdad lo firmé en dicho día⁸⁴.

En el Pueblo de Santa Fe, en [16/11/1761], Yo el cura Rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de Bartolomé Miguel, indio de este pueblo y casado que

⁷⁷ Br. Juan Vicente Gómez Dávalos. Caja 4, exp. 3, foja 49 vuelta.

⁷⁸ "Olé": poner los Santos Oleos, es el sacramento de la unción de los enfermos, llamada antes extrema unción, por ser la unción que se ponía a los moribundos.

⁷⁹ Br. D. Pascual Ignacio López. Caja 4, exp. 3, foja 1.

⁸⁰ Br. D. Pascual Ignacio López. Caja 4, exp. 3, foja 1 vuelta.

⁸¹ Caja 4, exp. 3, foja 178 v, acta 4.

⁸² Br. Nicolás Romero Benjumea. Caja 4, exp. 3, foja 179, acta 4.

⁸³ Br. Manuel Ruiz de Frutos. Caja 4, exp. 3, foja 43. Es interesante ver cómo ponían las notas, como que no eran muy frecuentes las consultas a estas listas, o de lo contrario, no hubiesen puesto tantas notas que son un poco difíciles de seguir: "Ojo. Esta partida corresponde al folio 48 vuelta".

⁸⁴ Br. Manuel Ruiz de Frutos. Caja 4, exp. 3, foja 49.

*fue con Melchora de los Reyes. Recibió todos los santos sacramentos. Y por ser verdad lo firmé*⁸⁵.

Se le administraron dos veces los santos sacramentos. *En el año de el Señor de mil setecientos setenta y cinco, Píoquinto José, indio soltero originario de Nonualco, y hijo legítimo de Salvador Manuel y de Juliana Francisca difuntos, y vecino de este Pueblo de Santa Fe mas ha de cuatro años; volvió su alma a Dios que la crió, después de una larga y prolija enfermedad en que se le administraron dos veces los santos sacramentos. Su cuerpo fue sepultado en la parroquial de este dicho pueblo el día primero de julio, y porque conste lo firmé. Yo el cura rector. Nota: que no tuvo de que testar*⁸⁶.

Se le administraron cuatro veces los santos sacramentos. *En... [13/06/1776], Cirino José, indio de este Pueblo de Santa Fe, volvió su alma a Dios que la creó; habiéndosele administrado cuatro veces los santos sacramentos: dos en este hospital, y dos en su casa; su cuerpo fue sepultado en la parroquial de dicho pueblo el día siguiente, dejó viuda a Manuela María, y porque conste lo firmé, yo el cura rector*⁸⁷.

3.3.5 Fallecidos sin todos los sacramentos

No alcanzó el óleo por no ir por rápido por el Sacerdote. *En... [20/04/1786]. El cura rector di sepultura eclesiástica a el cuerpo de Pascual Romero, español, adulto, originario de Chapultepec, viudo a quien se le administró los santos sacramentos de donde vino aquí. No alcanzó el santo óleo porque ocurrieron cuando agonizaba; estuvo enfermo mucho tiempo, y pedían breve*⁸⁸ *el óleo cuando estaba confesando en la iglesia, y saliendo para ir avisaron ya era muerto y lo firmé*⁸⁹.

3.3.6 Muertos sin viático

*Porque luego murió. En... [17/02/1781], yo el cura Rector di sepultura eclesiástica con cruz alta a el cuerpo de un forastero que dijo Pedro Sánchez llamarse Albino Pedro, mulato matriculado en el Pueblo de Santiago Mamatla, dejó libre de matrimonio a Claudia María y le administré los santos sacramentos de la penitencia y extrema unción, y no el viático porque luego murió y porque conste lo firmé*⁹⁰.

Por tener vasca. *En... [15/04/1791]. El cura Rector di sepultura eclesiástica del cuerpo de Ana María, india, adulta de este pueblo, viuda de Felipe Ramos: le administré los santos sacramentos de penitencia y extrema unción, y no el Beatico (sic) por tener basca (sic) y porque conste lo firmé*⁹¹.

⁸⁵ Br. Manuel Ruiz de Frutos. Caja 4, exp. 3, foja 49.

⁸⁶ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 87.

⁸⁷ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 90.

⁸⁸ PEDÍAN BREVE: que saliera rápido a la brevedad posible.

⁸⁹ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 136 v, acta 497.

⁹⁰ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 113 v, acta 210.

⁹¹ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 172, acta 772. BEATICO por Viático, y BASCA por Vasca.

3.3.7 Muertas de parto

Habiendo antes confesado y comulgado. En [7/01/1718], yo el cura Rector de esta parroquial de Santa Fe, di eclesiástica sepultura a Juana María natural de la Villa de Tacuba, y vecina de este Pueblo de Santa Fe, mujer legítima de Salvador Montoya (que murió de parto, habiendo antes confesado y comulgado) y para que conste este asenté esta partida en dicho día⁹².

Del parto que hizo al punto murió. En... [16/04/1780], yo el Cura Rector di sepultura eclesiástica con Misa y Vigilia a el cuerpo de María Josefa Benita india adulta de este pueblo. Dejó libre de matrimonio a Domingo Antonio, no se le administró sacramento alguno porque no ocurrieron por no haber dado lugar el parto que hizo, y al punto murió, verdad es que para salir de su peligro seis días antes se había confesado y cumplido con el precepto de comulgar; por tres veces y lo firmé por serlo verdad⁹³.

La ahogó la sangre. El [20/07/1786]... di sepultura eclesiástica a el cuerpo de María Josefa, india, adulta, de este pueblo, no recibió ningún sacramento porque a el parto la ahogó la sangre, y cuando llegué que fue en un instante ya está muerta: dejó libre a Gregorio de Santiago y por ser así verdad lo firmé⁹⁴.

3.3.8 Actas de entierros para poder volver a casarse

El viudo se volvió a casar

[Al margen] 31 María Fulgencia Ledesma. Se sacó la certificación del fallecimiento de la expresada para contraer su viudo esposo, matrimonio con otra.

[Al centro] En diez y siete de julio de mil ochocientos veinte y nueve di sepultura eclesiástica a María Fulgencia Ledesma, mujer de José Loreto Álvarez. Y para que conste lo firmo en dicho día mes y año. [nota] Esta partida ya se sacó⁹⁵.

Sacada por el interesado ¿El difunto?

[Al Margen] 93. Simon Pablo, indio. Esta está sacada por el interesado hoy 27 de abril de [1]820. Derechos 2 pesos.

[Al Centro] En diez y nueve de febrero del año de mil ochocientos diez y ocho, Yo el Br. Dr. José Felipe Castrejón cura Rector de este pueblo, di sepultura eclesiástica al cadáver de Simón Pablo, indio del Pueblo de San Pedro Teteolula, casado con Juana Gertrudis a quien dejó viuda. Recibió el sacramento de la confesión y extrema unción. Y para que conste lo firmé⁹⁶.

⁹² Br. Pascual Ignacio López. Caja 4, exp. 3, foja 1 vuelta.

⁹³ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 110, acta 169.

⁹⁴ Br. Manuel Martínez de Liébana. Caja 4, exp. 3, foja 137, acta 501.

⁹⁵ Fr. Julián Bonhome. Caja 5, exp. 1, foja 7, acta 31.

⁹⁶ Br. José Felipe Castrejón. Caja 4, exp. 5, foja 75, acta 93.

3.4.- Curiosidades de los párrocos

3.4.1 Mucho trabajo

Nombramientos del párroco. Como se ha visto, los hacía el Cabildo de Michoacán, pero a los vicarios los nombraba el párroco normalmente, pues eran sus ayudantes.

Cambio de párroco y nombramiento de vicario por el párroco. *En [20/03/1721] entré en posesión de este Rectorado y Hospital de Santa Fe. Con título en forma que el V. Sr. Deán y Cabildo de la Santa Iglesia de Valladolid⁹⁷, me hizo, y dio para la administración de los santos sacramentos en esta dicha Parroquia de Santa Fe en conformidad del derecho del patronato que goza y en este dicho día nombré por mi Vicario y Teniente al Br. Pascual Ignacio López para que como tal Vicario administre y ejerza dicho ministerio, y para que conste lo firmamos en dicho pueblo, día mes y año.*

Lic. Simón de Yanzi D. Pascual Ignacio López⁹⁸.

Redactada en una hojita por olvidarse hacerlo por mucho trabajo. *En el año del Señor [08/09/1777] Don Bernardo Nicolás de Torres, indio principal de este Pueblo de Santa Fe, volvió su alma a Dios, y su cuerpo sepulté yo el cura Rector el siguiente día con Misa y Vigilia, en la parroquial de dicho pueblo. Dejó viuda a Doña Francisca de la Cruz. Se le administraron los santos sacramentos de la penitencia, eucaristía y extrema unción. Hizo testamento. Y porque conste lo firmé en este papel separado por habérseme pasado, hacerlo en su lugar a causa de muchos cuidados que este mes me ocurrieron⁹⁹.*

Obispo de Tepito. Trascibimos primeramente como encontramos el escrito, diferenciando en “times” el tipo de letra algo distinta que encontramos, y abajo, como creemos que debió estar escrito antes que alguien haya hecho esas anotaciones cómicas de hace 140 años.

—*Libro que del Archivo de esta Parroquia que formará las Partidas de Matrimonios desde el día 4 del mes de septiembre de 1872 en que Tomó posesión de esta Parroquia de Santa Fe por disposición de la Sagrada Mitra de México con anuencia de la Arzobispal de Michoacán, siendo el encargado cura rector y Obispo de Tepito de esta ciudad el R.P. Provisor de Real de San Diego, Presbítero, sacristán y acólito Fr. Pedro de Alcántara Joaquín Antonio Tito Libio Soto Mayor y otras y otras muchas hierbas).*

—*Libro que del Archivo de esta Parroquia que formará las Partidas de Matrimonios desde el día 4 del mes de septiembre de 1872 en que Tomó posesión de esta Parroquia de Santa Fe por disposición de la Sagrada Mitra de México con anuencia de la Arzobispal de Michoacán, siendo el encargado cura rector el R.P. Provisor de San Diego, Presbítero Fr. Pedro de Alcántara Soto¹⁰⁰.*

⁹⁷ Aunque el nombre de la diócesis era Michoacán, el Cabildo se reunía en la Ciudad de Valladolid, cuyo nombre se cambió por el de Morelia en honor del Insurgente José María Morelos y Pavón. Aunque el nombre de la diócesis era Michoacán,

⁹⁸ Caja 4, exp. 3, foja 5. Aquí lo interesante, era que el Párroco, podía nombrar a su juicio a quien él quisiera como vicario, sin intervención del Obispo.

⁹⁹ Juan Antonio Xauzoro. Caja 4, exp. 3, foja 93'. Es una hoja pegada al libro.

¹⁰⁰ Caja 4, exp. 2, foja i.

3.4.2 No se expresaba bien de la Parroquia

Este caso sí que llama la atención, pues no se expresaba muy bien de la parroquia a él encomendada (cualquier semejanza con la actualidad, es mera coincidencia).

Su nombramiento. *Nota: En el mes de junio de mil ochocientos cincuenta y cinco el Excelentísimo e Ilustrísimo Sr. Arzobispo Dr. Don Lázaro de la Garza, me nombró Cura encargado de esta Parroquia de Santa Fe, siendo actualmente cura propio de la Parroquia de San Miguel Temascalcingo¹⁰¹.*

Muerto en el paraje de la Cruz Manca.

[Al margen] José María Bejero. Nota: Con misa de cuerpo presente, vigilia y toda pompa; dieron 6 pesos y cuatro reales. Cabecera. Gratis.

[Al centro] En el cementerio de esta Iglesia de Santa Fe a los doce días del mes de marzo de mil ochocientos cincuenta y seis, se le dio sepultura eclesiástica al cadáver de José María Bejero, de veinte y dos años de edad, casado con Doña Marcela Acosta, originaria de Huixquilucan, a la que deja viuda; murió occiso de un balazo después de recibir los santos sacramentos de la confesión y¹⁰² extremaunción que le administré violentamente en las Lomas de la Cruz Manca¹⁰³ a deshoras de la noche. Y para que conste en todo tiempo extendo la presente. Casi fue de gratis¹⁰⁴.

Esta iglesia que no es más que una ermita por la suma pobreza. *En el cementerio de esta iglesia [cercano al 12/03/1856] que no es más que una ermita por la suma pobreza se le dio sepultura eclesiástica al cadáver de María Abundia Fragoso de 44 años viuda de Guadalupe García la que murió de disentería y para que conste lo firmo¹⁰⁵.*

En el Cementerio... digo Camposanto. *En el cementerio de esta parroquia [cercano al 12/03/1856], digo Camposanto como los anteriores, se le dio sepultura eclesiástica al cadáver de Pablo Nava, hijo legítimo de Jerónimo Nava y María de Jesús Pérez. Murió a los doce años de viruelas y para que conste lo firmo¹⁰⁶.*

En la iglesia o en su Campo Santo de esta infelicitísima Ermita de Santa Fe. *En la iglesia o en su Campo Santo de esta infelicitísima Ermita de Santa Fe a nueve de abril de ochocientos cincuenta y seis se le dio sepultura gratis al cadáver de Feliz Delgado, hijo legítimo de José María Delgado y de Nicolasa Ramírez. Murió de viruelas a los ocho años¹⁰⁷.*

¹⁰¹ José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 73 vuelta.

¹⁰² Caja 5, exp. 2, foja 77 vuelta.

¹⁰³ E paraje llamado antes Cruz Manca es donde esta ahora la tienda "El Palacio de Hierro" del Centro Comercial Santa Fe. Nos dice que eran gente muy ostentosa para presumir lo que no les costaba, y muy avaros para pagar esos costos.

¹⁰⁴ José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 78.

¹⁰⁵ José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 78. Sigue echándole a su parroquia, rebajándola de parroquia a ermita. Andaba algo enojado el Sr. Cura...

¹⁰⁶ José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 78. Sigue furioso: En el cementerio de esta Parroquia, digo Camposanto.

¹⁰⁷ José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 78. Sigue furioso: En la Iglesia o en su Campo Santo de esta infelicitísima Ermita de Santa Fe.

Pagó dos pesos con repique clásico y música de viento. *En esta parroquia a trece de mayo de ochocientos cincuenta y siete en el Campo Santo de la misma se le dio sepultura eclesiástica al cadáver de la párvula Manuela de la Soledad, hija legítima de Atanasio Rodríguez y María Octaviana Luz, murió de tos a los dos años y seis meses de edad. José María Gómez de León. Pagó dos pesos con repique clásico que pidieron ut supra¹⁰⁸, y música de viento¹⁰⁹.*

Otros igual de avaros que el anterior. *En el cementerio de esta Parroquia de Santa Fe a veinte y dos de septiembre de ochocientos cincuenta y siete se le dio sepultura eclesiástica al¹¹⁰ cadáver de Bernardino Gallo casado con María Pioquinta Crescesiana de este pueblo, murió del hígado a los cincuenta años de edad y dieron por vigilia, misa de cuerpo presente, doble a vuelo,¹¹¹ etcétera, etcétera, seis pesos cuatro reales. Y para que conste se pone la presente¹¹².*

3.5.- Visitas Pastorales

En cumplimiento de su labor, los obispos deben visitar periódicamente las Parroquias de su diócesis, cosa que no siempre pudieron hacer debido a la extensión de las diócesis. Tenemos aquí asentadas cuatro, las tres primeras con un informe completo, y la última, sólo enunciada.

3.5.1 Visita Pastoral de 1768: Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón

[Al Margen] Auto de Visita.

[Al Centro] *En el Pueblo de Santa Fe¹¹³ a diez de abril de mil setecientos sesenta y ocho años: el Ilustrísimo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana de México, de el Consejo de Su Majestad, etc. mi señor: estando en la Santa General Visita de su Arzobispado, y en la particular de este pueblo, y su feligresía, y habiendo visto y reconocido este libro, en que se han asentado los bautismos que se han hecho desde el año de cincuenta y tres hasta la presente. Su Señoría Ilustrísima, por ante mí, su secretario de Visita, dijo:*

Que debía mandar y mandó que en lo de adelante se sigan asentando en esta misma forma y método que ha observado el vicario actual. Y respecto a que a los folios 61 y 80 vuelta se hallan¹¹⁴ nueve partidas sin firma, para que este defecto se remedie, Su Señoría Ilustrísima mandó que dicho vicario constándole ser cierto su asiento las firme por sí con expresión de esta orden, a fin de evitar las dudas que puedan ofrecerse en lo sucesivo. Y por este auto, Su Señoría Ilustrísima, firmó, así

¹⁰⁸ PIDIERON UT SUPRA: Lo pidieron como una celebración muy superior.

¹⁰⁹ Caja 5, exp. 2, foja 80 vuelta.

¹¹⁰ Caja 5, exp. 2, foja 81.

¹¹¹ DOBLE A VUELO: Es una forma de dar un doble repique de campanas para llamar más la atención.

¹¹² José María Gómez de León. Caja 5, exp. 2, foja 81 vuelta.

¹¹³ FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA Y BUTRÓN, Nacido en León, España 22/09/1722, Nombrado Obispo de Plasencia, España el 11/08/1765, Nombrado Arzobispo de México, 1766, Nombrado Arzobispo de Toledo, España 1789, Elevado a Cardenal 1797, Jubilado Arzobispo de Toledo 1800, muerto 14/04/1804.

¹¹⁴ Caja 1, exp. 2, foja 86. Esta misma visita se asentó en el libro de Casamientos: Caja 3, exp. 4, foja 84 vuelta.

lo proveyó y mandó el Arzobispo de México.

Francisco Arzobispo de México. [Rúbrica] Gratis.

*Por mandato del Arzobispo, mi Señor. Don Francisco Pérez Sedano [rúbrica],
Secretario de Visita¹¹⁵.*

3.5.2 Visita Pastoral de 1804: Francisco Javier de Lizana y Beaumont

En¹¹⁶ el Pueblo de Santa Fe a 4 de Julio de 1804 el Sr. Dr. D. Domingo Hernández, canónigo de la Real e Insigne Colegiata¹¹⁷ de Nuestra Sra. de Guadalupe, secretario de Cámara y Gobierno y visitador General de la Ciudad y Arzobispado de México, por el Ilmo. Sr. D. Francisco Javier de Lizana y Beaumont, Arzobispo de dicha ciudad y del consejo de su Majestad, etc. Estando en la Santa Visita General del Arzobispado y en la particular de dicho pueblo y su partido habiendo hecho con la solemnidad que previene el Ritual Romano la visita de la iglesia, custodia, copón, pila bautismal, santos óleos, aras, altares, imágenes, confesionarios, pinturas, ornamentos, paramentos, alhajas, y demás bienes de dicha iglesia y sacristía, y vistos sus libros con este en que se asientan actualmente las partidas de bautismos, entierros y matrimonios de todos los Feligreses de este Curato con todo lo demás que debió verse y visitarse, por ante mí el Infrascrito Secretario de Visita Dijo: que había y hubo por hecha la de esa parroquia y su Doctrina y en consecuencia debía¹¹⁸ mandar y mandó se dore la patenilla del copón cuyo fondo ha perdido ya casi todo el dorado, se forren las aras que no lo están; que no se celebre el Santo Sacrificio de la Misa en Altar en que no haya crucifijo de escultura, según lo prevenido por el Sr. Benedicto 14º, que no se permita reserva del Santísimo en Capilla alguna de Hacienda aún cuando habite en ella sacerdote, que el Cura actual y sus sacerdotes se sienten en el confesionario las vísperas de los días festivos aún cuando no haya a quien confesar, haciéndoselo saber desde el púlpito a sus feligreses, para que el quiera, acuda a recibir este santo sacramento, y que en atención a que según ha informado el Cura Actual, no habiendo memoria de que se hayan visitado jamás esta parroquia los libros parroquiales, informaciones matrimoniales recibidas de inmemorial tiempo se¹¹⁹ hallan en sumo desorden. Su Señoría mandaba y mandó al expresado Cura actual ponga el mayor esmero y diligencia en ordenar con la mayor brevedad dichos libros y papeles del archivo, poniendo este en parte segura con las precauciones necesarias y formando inventario de todo firmado de su mano; que también manifieste su celo en el fomento de las escuelas de primeros rudimentos en desempeño de su ministerio

¹¹⁵ Caja 1, exp. 2, foja 86, vuelta.

¹¹⁶ FRANCISCO JAVIER DE LIZANA Y BEAUMONT, Nacido en Arnedo de la Rioja, España el 3/12/1749, Nombrado Obispo Auxiliar de Toledo, España en 1796, Trasladado como obispo de Teruel en 1800, trasladado como Arzobispo de México en 1802, Murió el 1/01/1815.

¹¹⁷ Caja 1, exp. 4, foja 74, vuelta.

¹¹⁸ Caja 1, exp. 4, foja 75.

¹¹⁹ Caja 1, exp. 4, foja 75 vuelta.

y de lo prevenido por el Rey Nuestro Señor (que Dios guarde) en repetidas reales cédulas, que explique por sí mismo la doctrina cristiana a sus feligreses todos los días festivos, que les administre pronta y oportunamente los santos sacramentos, socorriéndoles en sus necesidades espirituales y temporales, exhortándolos a huir del vicio y seguir la virtud, procurando por todos los medios posibles evitar los vicios públicos y escándalos valiéndose en caso necesario del auxilio de los Justicias Seculares¹²⁰ y dando cuenta al Ilustrísimo Sr. Arzobispo de lo que si no pudiere remediar para que provea lo conveniente. Y por este auto que Su Señoría firmó así lo decretó y mandó. Que doy fe.

Sr. D. Domingo Hernández, Vicario General

Ante mí. Lic. Don Francisco de Noriega. Secretario de Visita¹²¹.

3.5.3 Visita Pastoral de 1872: Cabildo de Michoacán

Acta de visita practicada en Noviembre de 1872 [Realizada por el Cabildo de Michoacán,¹²² Patrono del Hospital, con permiso de la Arquidiócesis de México¹²³].

En el Pueblo de Santa Fe de los Altos de Méjico, a los ocho días del mes de Noviembre del año del Señor de mil ochocientos setenta y dos, el Sr. Dr. Don Luis Gonzaga Sierra, comisionado por el M.I. y V. Cabildo del Arzobispado de Michoacán para practicar una Visita en este Rectorado del que es Patrono el mencionado V. Cabildo, se presentó, previo aviso del Ilmo. Sr. Arzobispo de Méjico, al Muy Reverendo Confesor Fr. Pedro Soto de la orden de Sn. Diego y actual encargado de este Rectorado, y le manifestó el oficio de comisión suscrito por el Sr. Deán de aquella Santa iglesia metropolitana, Lic. D. José Alejandro Quesada y autorizado por el Sr. Lic. D. Joaquín González, Prebendado Secretario de aquel V. Cabildo, cuyo tenor literal es como sigue.

El V. Cabildo de esta Arquidiócesis es Patrono del Rectorado de Santa Fe de los Altos desde que lo fundó el Ilustrísimo Sr. Obispo Don Vasco de Quiroga, y en uso de ese patronato ha intervenido siempre en el nombramiento del Eclesiástico que allí reside en clase de Rector, y también ha cuidado de mandar en comisión a personas de su confianza para que periódicamente visite el establecimiento y se encargue de las necesidades que en él hay para que se remedien según lo dispuesto por el V. fundador; pero hace algunos años que por los trastornos políticos que han agitado el país y conmovido fuertemente á la Santa Iglesia, no ha sido posible que este V. Cabildo mande su comisionado para que haga la visita de que he hecho referencia y de este modo se sepa el estado que guarda el culto y las necesidades que tengan los pobres, viejos, enfermos y huérfanos, á quienes deba prestarles auxilio, según lo dispuesto en la erección del Rectorado.

¹²⁰ Caja 1, exp. 4, foja 76.

¹²¹ Caja 1, exp. 4, foja 76 vuelta.

¹²² JOSÉ IGNACIO ÁRCIGA RUIZ DE CHÁVEZ. Nació en Pátzcuaro el 19/05/1830, nombrado obispo auxiliar de Michoacán en 1867, Arzobispo de Michoacán en 1868, murió el 7/01/1900.

¹²³ PELAGIO ANTONIO DE LABASTIDA Y DÁVALOS. Nacido Zamora, Mich. el 21/03/1816, Obispo de Tlaxcala en 1855, trasladado como arzobispo de México en 1863, muere el 4/02/1891.

Queriendo ahora este V. Cabildo cumplir con tan sagrado como importante deber, desea que se practique la visita, y al efecto ha tenido á bien nombrar á V. en comisión para que previa la anuencia del I. Sr. Arzobispo, ó de su Gobierno Arquidiocesano, pase V. al mencionado Rectorado de Santa Fe de los Altos, y practicando la visita á nombre y en representación de esta Santa Iglesia, vea V. y le informe el estado en que se encuentra el culto y las necesidades que haya para sostenerlo y para socorrer á los indígenas vecinos de aquel punto.

Esta comisión, que si bien es honrosa por que indica la muy merecida confianza que de V. tiene este Cabildo, no por eso deja de ser molesta, por tener que emprender un viaje fuera de esa ciudad y gastar en él algún tiempo, tal vez erogando algunos gastos. La gratitud por el servicio que preste será grande y perpetua en esta corporación.

En Virtud de esta comisión se procedió en la tarde del mismo día a la visita del templo parroquial que se practicó según lo prescrito en el manual de Párrocos y en dicha visita se vio que el Soberano Señor Sacramentado está en el tabernáculo o sagrario construido según previene el rito, con la ara correspondiente¹²⁴, lienzos de lino y cortina de tela preciosa, en cuyo sagrario están depositados el copón que contiene las sagradas formas consagradas en el mismo día y el sol o ráfaga de una custodia chica con una forma consagrada que se expone á la veneración pública en los días comunes del año, habiendo cerca del sagrario una lámpara que arde constantemente, para cuyo combustible se usa el aceite de olivo. Pasando luego á la visita de los altares, se encontró que tienen aras consagradas resguardadas con el forro correspondiente de lino, aunque de tela ordinaria, en cuyos altares no había mas que el lienzo de los manteles, faltando en consecuencia los otros dos lienzos que previenen los sagrados ritos, cuya falta quedó subsanada en el acto, poniéndose los otros lienzos en cada uno de los siete altares en que puede celebrarse el santo sacrificio de la Misa. Reconocido el Baptisterio, se encontró todo en el mejor orden y con el aseo correspondiente, conservándose en una caja de madera con llave las tres ánforas de plata para los santos óleos, que fueron consagrados en el presente año, según los informes que dieron allí mismo varias personas del pueblo que presenciaban la ceremonia y otra caja pequeña con dos ánforas chicas también de plata que contienen el santo crisma y el óleo de catecúmenos que sirve para los bautismos: una pila de cantera contiene el agua bautismal que tiene dos meses y medio de consagrada, según informó el cura rector encargado y separadamente está el resumidero en que se recibe el agua que ha corrido por la cabeza de los niños: as mismo se encuentra una pieza pequeña de madera que contiene la sal bendita y se hallan también estolas blanca y morada, toalla de lino y vela de cera. En la sacristía se encontraron casullas sueltas de los cinco colores habilitadas de estola, manípulo, paño de cáliz, bolsa de corporales y bonetes y solo hay dos dalmáticas negras y dos blancas: así mismo hay toda la ropa blanca necesaria, misales, dos custodias una chica y otra grande para los

¹²⁴ Caja 2, exp. 3, foja 17.

días clásicos y un cáliz, un copón grandes, cajones y cajoneras necesarias para guardar esto paramentos. Concluida la visita de la iglesia y sacristía, se procedió al reconocimiento del archivo, en el cual se encontró solo un cúmulo de papeles antiguos sin orden alguno, sin formar legajos y sin alguna separación que pueda dar á conocer lo que contienen. Preguntando el Sr. Visitador cuales son los libros que actualmente están en uso, se le presentó uno en que se asientan las partidas de bautismo, con cuarenta y ocho hojas de las cuales están escritas diez y seis y las demás en blanco, comenzando el libro el 25 de abril de 1869¹²⁵ y contiene ciento cuarenta y tres partidas (143) algunas sin firma: además otro libro forrado en bardana encarnada con cien hojas, de las cuales van escritas setenta y dos, en que se asientan las partidas de entierro siendo la última la de la párvula Buenaventura de la Trinidad de 45 días de nacida, el 4 de Septiembre del presente año de 1872 y contiene cuatrocientas noventa y seis partidas, comenzando la primera el diez de Julio de mil ochocientos veintiocho. Por último, se le presentaron algunas hojas sueltas en que se ven copias de algunas providencias diocesanas y otras hojas también sueltas de informaciones matrimoniales. Habiendo preguntado nuevamente el Sr. Visitador si había inventario de todas las cosas pertenecientes a la iglesia, contestó el Rector encargado que no había recibido ningún inventario, ni sabía si existía y que cuando se le dijo que viniera, se le signó el tiempo de dos meses solamente mientras se curaba el Rector nombrado, por cuya causa no sabe lo que hay en realidad y solo ha cuidado de conservar las cosas en el mismo estado.=== Vistas por el Sr. Visitador todas estas cosas, tuvo á bien dictar; en uso de las facultades que se le han conferido, las providencias siguientes:

1. Primera: que el agua de la fuente bautismal se consagre cada quince días para evitar todo peligro aun remoto de que vaya a descomponerse y deje de ser materia apta para administrar el santo bautismo.
2. Segunda: que el actual Rector encargado se dedique, en cuanto se lo permitan las demás atenciones del santo ministerio, a poner en orden los papeles del archivo, haciendo la separación correspondiente de ellos y formando legajos, a los que se pondrá por fuera un rótulo que indique lo que contienen, con expresión de los años que correspondan.
3. Tercera: que siguiéndose los libros que actualmente sirven para asentar las partidas de bautismos y entierros, se compren otros tres en blanco, uno para las informaciones matrimoniales, otro para las partidas de matrimonios y otro en que se copien las providencias diocesanas.
4. Cuarta: que procure el actual cura rector recoger las firmas que faltan en este libro en que se toma razón de los bautismos.
5. Quinta: que inmediatamente se forme un inventario de todas las cosas que pertenecen a la iglesia, del cual se firmaran dos ejemplares uno que se archivará

¹²⁵ Caja 2, exp. 3, foja 17, vuelta.

en este Rectorado y otro que se remitirá al M.I. y V. Cabildo de Michoacán.

6. Sexta: que todos los vasos sagrados, ornamentos, ornamentos de mas valor y todas las piezas de plata que hay en la sacristía, se guarden constantemente en la casa cural, por que estando tan aislada la sacristía y teniendo puerta para la calle sería muy fácil un robo que tal vez no podrían evitar las personas que allí duermen. Para la custodia de estos objetos se tomará una de las cómodas ó cajoneras¹²⁶ que hay en la sacristía haciéndolos al efecto las composturas que exigen, para cuyo gasto se da la autorización necesaria.
7. Séptima: que inmediatamente se mande poner una llave a la puerta del nicho que está en el presbiterio en donde se halla colocado el cadáver que se dice ser del V. Presbítero Don Pascual Ignacio López, y que esta llave esté siempre en poder del Párroco, quien jamás consentirá que con ningún pretexto ni motivo alguno se saquen estos restos sin obtener antes la licencia necesaria de al Autoridad diocesana.

No habiendo otra cosa a que atender en el acto, y reservando para después tomar en consideración el estado que guardan los fondos con que se cuenta para espensar los gastos del culto y demás objetos que tuvo presentes el Ilustrísimo y V. Sr. Don Vasco de Quiroga, el fundador de este Rectorado, se da por concluida la presente Visita y se levanta esta acta que se escribe en este libro de partidas de bautismo por no haber el de providencias diocesanas, y que firmó el Sr. Visitador por ante mi el Notario nombrado de que doy fe.

Dr. Luis G. Sierra.

José Guadalupe Orduña.
Notario. N.¹²⁷

3.5.4 Visita Pastoral de 1881. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos

El Sr. Secretario de la Mitra Lic. D. Ignacio Martínez Barros, fue quien ensució de tinta este libro en los días que hizo la visita pastoral el Sr. Arzobispo que fueron: 20, 21 y 22 de agosto de mil ochocientos ochenta y uno¹²⁸.

4.- Fuentes Consultadas

4.1 Bibliografía

BORGES, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 2 v.

Código de Derecho Canónico, (1917), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

Código de Derecho Canónico, (1983), Valencia, EDICEP, 1993.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, ed. preparada por GUTIÉRREZ CASILLAS, José, 7ª ed., México, Porrúa, 2003. 5 v.

¹²⁶ Caja 2, exp. 3, foja 18.

¹²⁷ Caja 2, exp. 3, foja 18, vuelta.

¹²⁸ Caja 2, exp. 5, primera guarda, vuelta.

- GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España*, 2ª ed., México, UNAM, 2000.
- Humanistas Novohispanos de Michoacán*, AA. VV. Morelia; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1990. 3 v., (Facsimilar de la 1ª ed. 1737 publicada en Madrid).
- RODRÍGUEZ OCHOA, Patricia, et al. *Manual para Organización de los Archivos Parroquiales de México*, México, Archivo General de la Nación, 1987.
- TAYLOR, William B. *Ministros de lo Sagrado*, México, Secretaría de Gobernación/El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1999. 2 v.
- TENA RAMÍREZ, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los Siglos XVIII y XIX*, 2ª ed., México, Porrúa, 1990.

4.2 Documental

Archivo Histórico Parroquia de Santa Fe. Sección Sacramental:

13 Libros de Bautismos 1679-1904.

5 Libros de Matrimonios 1713-1900.

6 Libros de Entierros 1716- 1863.

Inventario de Música de la Catedral de México, *compuesto por órdenes del Chantre Leonardo Terralla, siendo Martín de Ribera Maestro de Capilla, con títulos de Ignacio Jerusalén, Mateo de la Rocay otros autores. Compuesto en 1781*

*Jesús Martín Riaño Delgado**

Introducción

Este es un inventario de música de la Catedral de México¹, compuesto en 1781 por órdenes del Chantre Leonardo Terralla, siendo Martín de Ribera Maestro de Capilla, conteniendo los títulos de Ignacio Jerusalén, Mateo de la Roca y otros autores. Sus muchas equivocaciones y faltas, y las nuevas composiciones, motivaron al Chantre José Serruto a mandar formar un libro nuevo que se terminó el 27 de Mayo de 1793, con lo que éste quedó en desuso.

Fue sustraído en cierta época de la Catedral Metropolitana de México. El Canónigo José Castillo y Piña recuperó muchos documentos, libros y pinturas que habían sido saqueados de la Iglesia de México como coleccionista aficionado y muy probablemente lo compró. Parece ser que él lo donó al Sr. Arz. Luis María Martínez. Al morir éste, el documento llegó a manos de su sucesor, el Sr. Arz. Miguel Darío Miranda, dándoselo a Mons. Francisco Ma. Aguilera², quien a su vez me lo entregó a mí con la condición de que lo trabajara.

* Realizó estudios de Filosofía y Teología en el ISEE donde obtuvo la Licenciatura en Teología. Es Licenciado Pontificio en Teología Histórica (Universidad de Navarra, España). Realiza una investigación en los Archivos del Seminario Conciliar de México, fruto de la cual publicó «Curiosidades encontradas en el Archivo Histórico de la Biblioteca del Seminario Conciliar de México. Etapa Novohispana» en Libro Anual del ISEE 2008, pp. 43-94. Es Sacerdote diocesano y Profesor del ISEE.

¹ Conviene aquí poner, lo que adelante encontraremos en la Foja 93, el uso que se le dio a este manuscrito: «A causa de haberse notado en este libro equivocaciones, y faltas; y también por haber nuevas obras en el Archivo de Musica; de orden del S.^r Chantre, D.^r y M.^{mo} D.ⁿ José Serruto, se formó un Libro nuevo, y en esta atención no corre ni subsiste este, ni por él se debe pasar. Y porque así conste lo anoto y firmó en Méx.^{co} à 27 de Mayo de 1793. José Díaz de Rivera. Secret.^o de Cab.^o».

² Francisco María Aguilera González es Dr. en Teología y Lic. en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia, y Obispo Auxiliar de México.

Lo tuve celosamente guardado por un año, hasta que el Pbro. Dr. Julián López Amozurrutia, Rector del Seminario Conciliar de México, me hizo ver que mejor lo donara al Seminario, no fuera a perderlo en los múltiples cambios de parroquias, así es que obedeciendo a estos dos amigos, deposito en el Seminario tanto el original, como la transcripción del mismo. Aquí quiero agradecer las traducciones a pie de página que hizo favor de hacer el Pbro. Lic. Héctor Rogel Hernández, excelente latinista.

La importancia de este manuscrito radica en que nos habla de la producción musical que había en la Nueva España hacia fines del siglo XVIII debida a la enseñanza de la música que se iba extendiendo por toda la Nueva España, y que hacía salir «a flor del espíritu reminiscencias ancestrales, los bailes de comezón o cosquilloso de los antiguos indígenas, las danzas y sones de los negros, que revivían después de un letargo secular. La mas remota de las influencias, la arábica, fluía en un paso retrospectivo de un tiempo mayor»³. Nos hacía ver que los músicos de este lado del Atlántico, no le pedían nada a los del viejo mundo. Claro, estamos citando a un autor de música mundana pero la de de culto religioso, va de la mano con la profana, como formas de expresión de la misma realidad del hombre.

Muy interesante y elocuente, es el que se sustrajesen estos manuscritos de la Catedral. Nos habla del gran saqueo que sufrió la nación motivado, cuando no organizados, por sus mismos gobernantes, perdiéndose así muchos manuscritos que nos hablarían, no de la Colonia, sino del Reino de la Nueva España, un reino con una capacidad intelectual y económica, similar o superior a la de algunos reinos de la Europa de esa época.

Espero que la publicación de este manuscrito, nos ayude a valorar e incentivar a aquellos particulares en cuyas manos están algunos de éstos, si no a la entrega para su custodia de ellos en algunas instituciones públicas de investigación, al menos que permitan que se investiguen y trabajen estos documentos.

Respecto al estilo debo aclarar, en primer lugar, que los títulos en cursivas y centrados son puestos por mí; los títulos justificados a la izquierda y lo demás, está copiado lo más literalmente posible respetando el español antiguo, con ortografía algo distinta a la actual.

Los títulos de himnos o palabras latinas, se traducen sólo la primera vez que aparecen salvo que estén muy distanciadas o presenten variables.

Se indica el inicio de la página del manuscrito en pies de página de esta copia.

³ Cfr. SALDÍVAR, G., *Historia de la Música en México*, p. 174ss.

Informe del Padre Apuntador sobre el tiempo y hora en que se debe entrar al coro

Año⁴ de 1805

Informe del Pe. Apuntador sobre el tpô. y hora en q. deben entrar al coro Capellanes del Coro, Musicos, Libreros, &c.

Il^{to}. Sr.

En obedecim.^{to} de el mandato de V.S.I. digo q.^e aunq.^e los PP. Capellanes por estatuto deben entrar en el coro, antes q se acabe el Hymno de las horas menores, se les tolera alg.^s ocasiones q entren al primer psalmo, considerando su asistencia diaria á todas las horas canonicas, è innumerables Misas á que estan obligados, sin embargo d q.^e los he requerido p.^a la observancia de dho estatuto. Los Libreros⁵ respecto á q.^e sus asistencias no se regulan por horas canonicas sino por tres tiempos, cada uno indivisible, (como consta de los quadrantes⁶ antiquisimos, q.^e paran en contaduria) y son Prima; Tercia con la Misa y Sexta; y visperas con las completas pierden un punto o recle,⁷ respectivam.^{te}, si no asisten à todo lo q. se oficia en cada uno de dhos tiempos. Acerca de los Musicos digo, q.^e por la cartilla hecha por orden de V.S.I.⁸ y que se le entrega á cada individuo nuevo, se manda, que entren en el Coro desde el principio de la función, que han de officiar, y aun para los instrumentos de cuerdas se mandó posteriorm.^{te} por acta Capitular entre, antes q. comienza el Oficio Divino, para templarlos. Sin embargo de todo esto, solam.^{te} en los dias de primera clase se le pone punto al Musico de voz, q entra después de comenzada la hora, porq como su obligación es responder al Deus in adjutorium,⁹ q.^e tiene tan pocas palabras, no admite la latitud q un psalmo, y para esto desde el principio obliga á los de instrumentos. En los dias comunes no es assí, por si es en la Misa se les suple hasta concluidos los Kiries, y en las vísperas los tres o quatro versos primeros.

Este es el método, q.^e recibí de mi Antecesor, y¹⁰ el q. observo exactam.^{te} por librarme de la responsabilidad, q.^e trae anexa el oficio, q.^e exercito de Apuntador; de la q.^e me indemnizaré, siempre q.^e V.S.I. me declare el orden, q.^e deba observar en lo succesivo: así paraq los individuos, q.^e están resentidos, no estén molestando la atención de V.S.I. con quexas injustas, ni á mí me mortifiquen por cumplir con mi obligación. V.S.I. determinará lo que fuere de su superior agrado q. será como sprê lo mejor.

Mân.¹ José de la Vega.

⁴ Foja v.

⁵ LIBREROS: Parece eran que eran los encargados de llevar los libros necesarios para el rezo de la Liturgia de las Horas, o de la Eucaristía.

⁶ CUADRANTES: eran los cuadrantes o quadernos donde llevaban la contabilidad. Había una oficina en la Curia llamada "de Cuadrantes" que era la contabilidad.

⁷ RECLE: El tiempo que se permite a los Prebendados estar ausentes del Coro, para su descanso y recreación. Del latín: Requies.

⁸ V.S.I. Vuestra Señoría Ilustrísima.

⁹ IN ADJUTORIUM: En ayuda.

¹⁰ Foja v, vuelta.

I

Obras del Maestro Ignacio Jerusalén

Plan¹¹ de Música perteneciente á esta Santa Iglesia Metropolitana de Megico, compuesta por Don Ygnacio Gerusalén. Mrô. de capilla que fue de dhâ Santa Iglesia; y agredâ á este Plan, la de Don Matheo de la Roca (, quien también fue Mrô. Interino.) y otros varios Autores. Reformado de orden del S.^r D.ⁿ Leonardo Terralla. actual Chantre. y siendo el Señor B.^r D.ⁿ Martín de Ribera, actual Mrô. Interino de Capilla en este Año de 1781.

Salmos de Vísperas de 1ª Clase

Psalmos¹² de Vísperas. de Primera Clase de Oficio de Difunctos.

Primero: **Dilexit¹³**, por Tono de GeSolrreut tercera mayor.

Levavi¹⁴ por Tono de GSolrreut tercera menor.

Confitêbor¹⁵ á voz sola, por Tono de Bfá.

Magnificat¹⁶ por Tono de Ffaut mayor, á ocho voces (á exepción del dho.¹⁷ Confitebor) con Violines¹⁸ duplicados, Viola¹⁹, Trompas²⁰, Clarines²¹, y Baxos²², con sus borradores²³, tienen todo el fuego.

Un **Dixit Dominus²⁴** por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines, y Trompas, Organos,²⁵ y Baxos, y con borrador, tiene...²⁶

¹¹ Foja ii.

¹² Foja 1. Dejo la palabra Salmo/Psalms, porque está en español antiguo.

¹³ DILEXIT: Amo.

¹⁴ LEVAVI: Elevé [mi alma].

¹⁵ CONFITÊBOR: Confesaré.

¹⁶ MAGNIFICAT: Del latín: MAGNIFICAT: magnifica, alaba, primera palabra de ese canto que según el Evangelio de San Lucas (1, 46-50), dirigió la Virgen Santísima en la visitación a su prima Santa Isabel, y que se reza o se canta en las vísperas.

¹⁷ DHO. o DHÔ. Son abreviaturas de dicho. Normalmente al poner el acento circunflejo “ ^ ” sobre una vocal, se señalaba una abreviatura.

¹⁸ VIOLÍN: Instrumento de música de cuatro cuerdas, que se toca con arco. Consta de una caja hueca compuesta de dos casi círculos, el superior menor que el inferior, con dos aberturas en ella, para que resuene la voz, con un mango sin trastes, en que se afirman las cuerdas en sus clavijas: yen la parte inferior se afirman una pieza, y a poca distancia tiene su puertecilla para clavarlas. Parece diminutivo de viola.

¹⁹ VIOLA: Instrumento de música parecido en todo al violón, aunque mayor, y tiene por lo regular seis cuerdas, y ocho trastes, que proceden por semitonos. También la hay de doce cuerdas, a la que llaman Viola de Amor.

²⁰ TROMPA: Instrumento musical comúnmente de bronce, formado como un clarín, con la diferencia de ser retorcido y de mas buque, y va en disminución desde el un extremo al otro.

²¹ CLARÍN: Trompa de bronce derecha, que desde la boca por donde se toca hasta el extremo por donde sale la voz, va igualmente ensanchándose, y el sonido que despide es muy agudo. Suele también hacerse con dos o tres vueltas, para que despida mejor el aire y así se usaban en ese tiempo.

²² BAXOS: Instrumento que produce los sonidos más graves de la escala general. Es conocido también como guitarra acústica baja, es un instrumento de cuerpo hueco, generalmente de madera, similar a la guitarra acústica o española, pero de dimensiones ligeramente mayores. Como el contrabajo, el bajo acústico cuenta normalmente con cuatro cuerdas.

²³ BORRADORES: eran los textos originales de donde se copiaron, y probablemente se pusieron en mejor presentación, y se conservaron como resguardo.

²⁴ DIXIT DOMINUS: Dijo el Señor.

²⁵ ORGANO. Instrumento músico de aire, famosísimo y muy antiguo, compuesto de varios cañones de estaño, madera u otra materia y ordenado en varios registros, que le quitan o dejan libre la voz, cuando con el teclado se les cierra o abre el agujero por donde entra el viento, que forma el sonido y se le da con unos fuelles.

²⁶ Estos puntos suspensivos, nos hacen pensar que se hizo este inventario, pensando anotar después el número de fojas al término del mismo quedando inconclusa esa información, por lo que no se puso.

Otro **Dixit Dominus**: por el Tono de DLaSolre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados,²⁷ Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Otro **Dixit Dominus**: á dúo, con Violines, duplicados, Organos, y Baxo, por el Tono de Bfá, con borrador, tiene...

Otro **Dixit Dominus**: por el Tono de Ffaut mayor, á dúo, con Violines, y Baxo, con borrador, tiene...

Un **Beatus Vir**:²⁸ por el Tono de Ffaut mayor, á dúo, con Violines duplicados, Organo, y Baxos, tiene con borrador...

Otro **Beatus Vir**: por el Tono de CSolfaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Un **Laudate Dominum omnes Gentes**,²⁹ por el Tono de GeSolreut mayor, á quatro voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Otro³⁰ **Laudate**,³¹ á voz sola, por Tono de Bfá, con Violines duplicados, y Baxo, con borrador, tiene...

Un **Letatus sum**,³² por el Tono de Lafá, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Otro **Letatus sum**; por el Tono de Bfá, á ocho voces, con Violines duplicados, Flautas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Un **Lauda Jerusalem**:³³ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Un **Credidi**:³⁴ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

Un **Magnificat**: por el Tono de el Lafá, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Otra³⁵ **Magnificat**: por el Tono de Ffaut, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Otra **Magnificat**: por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines, Tromp.^s Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Otra **Magnificat**: por el Tono de CSolfaut mayor, á dúo, con Violines, Organo, y Baxos, con borrador, tiene...

Otra **Magnificat**. á dúo por el Tono de Bfá, con Violines, y Baxo, con borrador, tiene...

²⁷ Foja 1, vuelta.

²⁸ BEATUS VIR: Bienaventurado el Varón.

²⁹ LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES: Alabad al Señor todas las gentes. Es la primer estrofa del Salmo 116 que es el más breve, y se usa como una alabanza.

³⁰ Foja 2.

³¹ LAUDATE: Alabad. Aunque aquí parece ser más bien que está indicando el título abreviado: LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES: Alabad al Señor todas las gentes.

³² LETATUS SUM: Me alegré.

³³ LAUDA JERUSALEM: Alaba Jerusalén [es un imperativo: Alaba Jerusalén al Señor].

³⁴ CREDIDI: Crefí.

³⁵ Foja 2, vuelta.

Salmos de Vísperas de 2ª Clase

Psalmos de Vísperas de Segunda Clase

Dixit Dominus, por el Tono de Bfa, á ocho voces, Baxo y Organo, con **Lauda Dominum, Omnes Gentes**³⁶, tiene...

Dixit³⁷ **Dominus**, con **Laudate Dominum Omnes Gentes**. por el Tono de DlaSolrre menor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador tiene...

Himnos de Vísperas

Himnos de Vísperas

De **Corpus, Pange Lingue**,³⁸ por el Tono de GSolrreut menor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

De **Pentecostés, Veni Creator**,³⁹ por Tono de GSolrreut mayor, con Violines, Trompas, Organos, y Baxos, á ocho voces, con borrador, tiene...

Ave Maris Stella,⁴⁰ para las festividades de la Virgen, á ocho voces, por el Tono de Ffaut mayor, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Otro⁴¹ **Ave Maris Stella**, por el Tono de DlaSolrre menor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador tiene...

De **S.º S.º José. Te Joseph**,⁴² por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

De todos **Santos. Placare Christe**,⁴³ por el Tono de Ffaut mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

De **S.º S.º Pedro. Decora Lux**,⁴⁴ por el Tono de GSolrreut mayor, á cinco voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

De **Comm.º de Apostoles. Exultet Orbis**,⁴⁵ con Violines duplicados, Organos, y Baxos, tiene con borrador...

De⁴⁶ **Santiago. Defensor Almæ**,⁴⁷ por Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Invitorios e Himnos de Vísperas

Invitorios, e Himnos de los Maytines arriba dhôs.

Primero: de la Natividad de N.S. Jesú Christo. **Christus Natus**,⁴⁸ por el Tono de GSolrreut, á ocho voces, con Violines, duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

³⁶ LAUDA DOMINUM OMNES GENTES: Está abreviado, quiere decir: LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES: Alabad al Señor todas las gentes.

³⁷ Foja 3.

³⁸ PANGE LINGUE: Canta Lengua.

³⁹ PENTECOSTÉS, La fiesta de Pentecostés. VENI CREATOR: Ven Creador.

⁴⁰ AVE MARIS STELLA: Salve estrella del Mar.

⁴¹ Foja 3, vuelta.

⁴² TE JOSEPH: A tí José.

⁴³ PLACARE CHRISTE: Aplácate Cristo.

⁴⁴ DECORA LUX: Hermosa Luz.

⁴⁵ COMM.º DE APOSTOLES: es abreviatura de: COMUN DE APOSTOLES. EXULTET ORBIS: Exulte el Orbe.

⁴⁶ Foja 4.

⁴⁷ DEFENSOR ALME: Defensor del Alma.

⁴⁸ CHRISTUS NATUS: Cristo Nacido.

Segundo: de la Assumpcion de N.^a S.^a **Venite Adorémus Regem Regum**,⁴⁹ por el Tono de GeSolreut, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Himno:⁵⁰ **Quem terræ Pontus**,⁵¹ por el Tono de DlaSolre mayor á ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Tercero: **De N. P. S. S. Pedro. Regem Apostolorum**,⁵² por el Tono de GSolreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Himno: **Eterna Christi Munera**,⁵³ por el Tono de DlaSolre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

De N.^a S.^a de la Concepción: **Immaculata**,⁵⁴ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Himno: **Quem terra**,⁵⁵ por el Tono de DlaSolre mayor á ocho voces, con Violines⁵⁶ duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

De N.^a S.^a de Guadalupe: **Sancta Maria Dei Genitrix**,⁵⁷ por el Tono de GSolreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Himno: **Quem terræ**,⁵⁸ por el Tono de DlaSolre mayor, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tienen borrador, y alguna de ella triplicados, assi en estas, como en Guadalupe, Assumpcion, y Concepción, tienen...

De S.^r S.ⁿ José, en su dia: **Christum Dei**,⁵⁹ por el Tono de Ffaut mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Responsorios de Maitines de la Natividad de Nuestro Sr. Jesucristo

Responsorios de Maytines⁶⁰ por sus Juegos

Ocho de los Maitines de la Natividad de N. S.^r Jesucristo. El primero **Hodie nobis de Cœlorum**,⁶¹ á ocho voces, con Violin^s duplicados, Clarines, Timbales,⁶² Organos, y Baxos, por DlaSolre, tercera mayor, con borrador, tiene...

El Segundo, por el Tono de GSolreut mayor, **Hodie nobis de Cœlo**,⁶³ á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El Tercero, por el Tono de DlaSolre mayor, **Quem Vidisti**,⁶⁴ á ocho voces, con Violines duplicados, Clarines, Timbales, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

⁴⁹ VENITE ADOREMUS REGEM REGUM: Venid, doremos al Rey de los Reyes.

⁵⁰ Foja 4, vuelta.

⁵¹ QUEM TERRÆ PONTUS: A quien el mar de la tierra.

⁵² REGEM APOSTOLORUM: Al rey de los Apóstoles.

⁵³ ETERNA CHRISTI MUNERA: Los eternos Dones de Cristo.

⁵⁴ IMMACULATA: Inmaculada.

⁵⁵ QUEM TERRA: A quien la Tierra.

⁵⁶ Foja 5.

⁵⁷ SANCTA MARIA DEI GENITRIX: Santa María, Madre de Dios.

⁵⁸ QUEM TERRÆ: A quien la Tierra.

⁵⁹ CHRISTUM DEI: Al Cristo de Dios.

⁶⁰ Foja 5, vuelta.

⁶¹ HODIE NOBIS DE CŒLORUM: Hoy a nosotros, de los cielos.

⁶² TIMBALES: Especie de tambor de un solo parche, con caja metálica en forma de media esfera. Generalmente se tocan dos a la vez, templados en tono diferente.

⁶³ HODIE NOBIS DE CŒLO: Hoy a nosotros, del cielo.

⁶⁴ QUEM VIDISTI: ¿A quién viste?

El cuarto, **O Magnum misterium!**,⁶⁵ por el Tono de el Lafa, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos,⁶⁶ tiene...

El quinto, **Beata Dei Genitrix Maria**,⁶⁷ á solo, con Violines, Trompas, y Baxo, por el Tono de Elami mayor, tiene...

El Sexto, **Beata et Immaculata Virginitas**,⁶⁸ por el Tono de Csolfaut mayor, á voz sola, con Violines duplicados, y Baxos, con borrador, tiene...

El Septimo, **Beata Viscera**,⁶⁹ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El Octavo, **Verbum Caro**,⁷⁰ por el Tono de GSolreut menor, á ocho voces, con Violines duplicados, Clarines, Trompas, Timbales, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Responsorios de Nuestra Señora de la Asunción

Seis de la Assumpción de N.^a S.^a el Primero. **Vidi Speciosa**,⁷² á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, por el Tono de GSolreut menor, con borrador, tiene...

El Segundo. **Sicut Cedrus**,⁷³ por el Tono de el Lafá, á voz sola, con Violines, Trompas, y Baxo, con borrador, tiene...

El Tercero, **Quæ est Ista?**⁷⁴ á ocho voces, por el Tono de Bfá, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

El Cuarto, **Hornatum molinibus**⁷⁵ á ocho voces, por el Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

El Quinto: **Beata est Virgo Maria**,⁷⁶ á ocho voces, por el Tono de Dlasolre mayor, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El⁷⁷ Sexto: **Difussa**,⁷⁸ á ocho voces, por el Tono de Lafá, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Responsorios de Nuestra Señora de la Concepción

Cinco Responsorios de N.^a S.^a de la Concepción, úniados en sus Quadernos. **Ego ex ôre Altissimi**,⁷⁹ por el Tono de Dlasolre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

⁶⁵ O MAGNUM MISTERIUM! Debe ser: O MAGNUM MISTERIUM! ¡Oh el gran misterio!

⁶⁶ Foja 6.

⁶⁷ BEATA DEI GENITRIX MARIA: Bienaventurada María, Madre de Dios.

⁶⁸ BEATA ET IMMACULATA VIRGINITAS: Bienaventurada e Inmaculada Virginitad.

⁶⁹ BEATA VISCERA: Bienaventuradas las entrañas.

⁷⁰ VERBUM CARO: El Verbo [se hizo] carne.

⁷¹ Foja 6, vuelta.

⁷² VIDI SPECIOSA: VIH cosas preciosas.

⁷³ SICUT CEDRUS: Como Cedros.

⁷⁴ QUÆ EST ISTA? ¿Quién es esta?

⁷⁵ HORNATUM MOLINIBUS: Adornado hermosamente [con vestidos delicados].

⁷⁶ BEATA EST VIRGO MARIA: Bienaventurada es la Virgen María.

⁷⁷ Foja 7.

⁷⁸ DIFUSSA: Difundida: Tu gracia ha sido difundida.

⁷⁹ EGO EX ÔRE ALTISSIMI: Yo [salí] de la boca del Altísimo.

El Segundo **Meum est Concilium**,⁸⁰ á ocho voces, por el Tono de Ffaut mayor, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

El Tercero **Equitatu meo**,⁸¹ por el Tono de Bfá, á ocho voces, con Violin.^s duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

El Cuarto **Fiat mihi Sanctuarium**,⁸² por el Tono de CSolfaut mayor,⁸³ á ocho voces, con Violines duplicados, Flautas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

El Quinto, **Omnes moriemini**,⁸⁴ por el Tono de Alamirre mayor, á voz sola, con Violines duplicados, Violoncelo, y Baxo, con borrador, tiene...

Responsorios de Nuestra Señora de Guadalupe

Siete Responsorios de N.^a S.^a de Guadalupe. El Primero, **Vidi Speciosa**,⁸⁵ á ocho voces, por el Tono de GSolrreut menor, con Violines duplicados, Organos, y Baxo, tiene...

El Segundo, **Quæ est Ista?**⁸⁶ á ocho voces, por el Tono de Bfá, con Violines, Organo, y Baxo, tiene...

El Tercero, **Signum Magnum**,⁸⁷ por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El Cuarto, **Signum⁸⁸ Magnum**, por el Tono de GSolrreut mayor, á solo, con Violines duplicados, y Baxos, tiene...

El Quinto, **Elegi et Sanctificavit**,⁸⁹ por el Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El Sexto, otro **Elegi**,⁹⁰ por el Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

El Séptimo, **Felix nanque**,⁹¹ por el Tono de Fefaut mayor, á dos voces, con Violines duplicados, Trompas, y Baxos, con borrador, tiene...

Responsorios de Nuestra Señora del Pilar

Cinco Responsorios de N.^a S.^a del Pilar, y para las festividades de la Virgen, unidos en sus Quadernos:

El Primero, **Sancta et Immaculata**,⁹² por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

⁸⁰ MEUM EST CONCILIUM: está mal escrito, debe ser: MEUM EST CONSILIUM: Mío es el Consejo.

⁸¹ EQUITATUI MEO: A mí cabalgar.

⁸² FIAT MIHI SANCTUARIUM: Sea para mí Santuario.

⁸³ Foja 7, vuelta.

⁸⁴ OMNES MORIEMINI: Todos moriremos.

⁸⁵ VIDI SPECIOSA: VÍH cosas preciosas.

⁸⁶ QUÆ EST ISTA? ¿Quién es esta?

⁸⁷ SIGNUM MAGNUM: Gran Signo.

⁸⁸ Foja 8.

⁸⁹ ELEGI ET SANCTIFICAVIT: Elegí y Santifiqué.

⁹⁰ ELEGI: Elegí.

⁹¹ FELIX NANQUE: Pues feliz.

⁹² Foja 8, vuelta. SANCTA ET IMMACULATA: Santa e Inmaculada.

El Segundo, **Beata est Virgo Maria**,⁹³ á ocho voces, por el Tono de D1aSolrre mayor, con Violines duplicados, Organos, Trompas y Baxos...

El Tercero **Sicut Cedrus**,⁹⁴ por el Tono de Alamirre mayor, á ocho voces, con Violines, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

El Cuarto **Hornatum molinibus**,⁹⁵ por el Tono de Fefaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos...

El Quinto **Felix nanque**,⁹⁶ por el Tono de Bfá, á voz sola, con Violin obligado, Violines duplicados, y Baxo, con borrador, tiene...

Responsorios del Señor. San José

Cinco⁹⁷ **Responsorios del día del S.º S.º José** unidos en sus quadernos.

El Primero, **Fiat Dominus**,⁹⁸ por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, y por el Tono de Bfá, con Violines duplicados, Organo, y Baxo, con borrador...

El Segundo, **Fecit me Deus**,⁹⁹ por el Tono de Ffaut mayor, á solo, con Violines duplicados, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

El Tercero **Ascendit Joseph**,¹⁰⁰ á ocho voces, por el Tono de Bfá, con Violines duplicados, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

El Cuarto **Cum induerent**:¹⁰¹ á voz sola, por el Tono de Elami mayor, con Violines duplicados, Trompas, y Baxo, con borrador...

El Quinto **Dixit Mater Jesu**,¹⁰² á ocho voces, por el Tono de DSolfaut mayor,¹⁰³ con Violines duplicados, Trompas, y Organo, obligado, y Baxo, con borrador, tiene...

Responsorios del Patrocinio del Señor San José

Cinco Responsorios del Patrocinio de S.º S.º José unidos en sus quadernos. El Primero, **Clamavit Populus**,¹⁰⁴ por el Tono de GSolrreut menor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador...

El Segundo, **Jam Letus moriar**,¹⁰⁵ por el Tono de D1aSolrre menor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador...

El Tercero **Dedisti mihi**,¹⁰⁶ por el Tono de Bfá, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador...

⁹³ BEATA EST VIRGO MARIA: Bienaventurada es la Virgen María.

⁹⁴ SICUT CEDRUS: Como Cedros.

⁹⁵ HORNATUM MOLINIBUS: Adornado hermosamente [con vestidos delicados].

⁹⁶ FELIX NANQUE: Pues feliz.

⁹⁷ Foja 9.

⁹⁸ FIAT DOMINUS: Hágase Señor.

⁹⁹ FECIT ME DEUS: Me hizo Dios.

¹⁰⁰ ASCENDIT JOSEPH: Subió José.

¹⁰¹ CUM INDUERENT: Como se vistiesen.

¹⁰² DIXIT MATER JESU: Dijo su Madre a Jesús.

¹⁰³ Foja 9, vuelta.

¹⁰⁴ CLAMAVIT POPULUS: Clamó el Pueblo.

¹⁰⁵ JAM LETUS MORIAR: Ya puedo morir alegre [en paz].

¹⁰⁶ DEDISTI MIHI: Me diste.

El Cuarto **Si Consistant**,¹⁰⁷ por el Tono de Ffaut mayor, á voz sola, con Violines, y Baxo, con borrador...

El¹⁰⁸ Quinto **Jose Fili David**,¹⁰⁹ por el Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador...

Responsorios de Nuestro Padre Señor San Pedro

Siete Responsorios de Nro Pdrê Señor San Pedro.

El Primero, **Simon Petre**,¹¹⁰ á ocho voces, por el Tono de DlaSolrre mayor, con Violines, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

El Segundo, **Si Diligis me**,¹¹¹ por el Tono de GSolrreut mayor, a voz sola, con Violines duplicados, y Baxo, con borrador, tiene...

El Tercero, **Tu est Petrus**,¹¹² por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador, tiene...

El¹¹³ Cuarto, **Domini si Tu est**,¹¹⁴ por el Tono de Bfá, á voz sola, con Violines, y Baxo, con borrador, tiene...

El Quinto, **Surge Petre**,¹¹⁵ á voz sola, por el Tono de Alimirre mayor, con Violines duplicados, y Baxos, con borrador, tiene...

El Sexto, **Tu est Pastor Obbium**,¹¹⁶ por el Tono de GSolrreut menor á ocho voces con Violines, Organos, y Baxo, con borrador tiene...

El Séptimo, **Ego pro te**,¹¹⁷ por el Tono de Elam mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene borrador...

Responsorios de San Felipe Neri, y Confesores no Pontífices

Cinco Responsorios de S.^a Felipe Neri, y comun de confesores no Pontífices, unidos en sus Quadernos, El Primero, **Euge Serve**¹¹⁸ **bone**,¹¹⁹ por el Tono de Alimirre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo con borrador...

El Segundo, **Iste cognovit Justitiam**,¹²⁰ por el Tono de CSolfaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo con borrador...

El Tercero, **Honestum Fecit illum**,¹²¹ por el Tono de Bfá, á voz sola, con Violines duplicados, Organos, y Baxo con borrador...

¹⁰⁷ Si CONSISTANT: Si perseveran.

¹⁰⁸ Foja 10.

¹⁰⁹ JOSE FILI DAVID: está mal escrito, debe ser: JOSEPH FILIUS DAVID: José, hijo de David.

¹¹⁰ SIMON PETRE: Simon Pedro.

¹¹¹ Si DILIGIS ME: Si me amas.

¹¹² TU EST PETRUS: Tú eres Pedro.

¹¹³ Foja 10, vuelta.

¹¹⁴ DOMINI SI TU EST: está mal escrito, debe ser: DOMINE SI TU EST: Señor, si tu eres, que la frase de la Magdalena.

¹¹⁵ SURGE PETRE: Levántate Pedro.

¹¹⁶ TU EST PASTOR OBBIUM: está mal escrito, debe ser: TU EST PASTOR OVIVUM: Tú eres pastor de las ovejas.

¹¹⁷ EGO PRO TE: Yo [oré] por ti, es lo que le dijo Jesús a Pedro: He orado por ti, y tú a tu vez, confirma a tus hermanos.

¹¹⁸ Foja 11.

¹¹⁹ EUGE SERVE BONE: Alégrate siervo fiel.

¹²⁰ ISTE COGNOVIT JUSTITIAM: Este conoció la Justicia

¹²¹ HONESTUM FECIT ILLUM: Lo hizo honesto.

El Cuarto, **Iste homo**,¹²² por el Tono de Alamirre mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo con borrador...

El Quinto, **Iste est qui ante Deum**,¹²³ por el Tono de Ffaut, á ocho voces, con Violines, Organos, y Baxos con borrador, tiene...

Responsorios de San Ildefonso, y Confesores Pontífices

Cinco¹²⁴ **Responsorios, para S.ⁿ Ildefonso, y confesores Pontífices**, unidos en sus Quadernos.

El Primero, **Euge Serve bone**,¹²⁵ á ocho voces, por el Tono de Alamirre mayor, con Violines duplicados, Organos, y Baxo con borrador...

El Segundo, **Juravit Dominus**,¹²⁶ á ocho voces, por el Tono de GSolrreut mayor, con Violines duplicados, Organo, y Baxo con borrador...

El Tercero, **Invenit Davidus**,¹²⁷ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Organo, y Baxo con borrador...

El Cuarto, **Iste est**,¹²⁸ por el Tono de Ffaut mayor, á solo, con Violines duplicados, Organos, con Baxo, tiene borrador...

El Quinto, **Amavit eum Dominus**,¹²⁹ por el Tono de CSolfaut mayor, á voz sola, con Violines duplicados y Baxo, con borrador, tiene...

Dos Te Deum Laudamus y Salve

Dos Te Deum Laudamus,¹³⁰ y **Salve**. Primero, por DLaSolre Tercera mayor, el primer verso: El Segundo, por el Tono de GSolrreut mayor, **Te Eternum**:¹³¹ El Tercero, por el Tono de CSolfaut mayor, **Tibi Omnes**:¹³² El Cuarto **Tibi Cherubim**,¹³³ por el Tono de fefaút mayor; El Quinto **Sanctus**,¹³⁴ por el Tono de GSolrreut menor. El Sexto **Te ergo quesumus**,¹³⁵ por el Tono de GSolrreut menor. El Septimo, **In te Domine**,¹³⁶ por el Tono de DLaSolre mayor (está encuadernado) con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, á ocho; y dos versos á solo, con Timbales, (tiene borrador)...

Otro¹³⁷ por DLaSolre tercera mayor, á ocho, con Violines duplicados, Clarines, Trompas, Timbales, y Baxos, con borrador tiene...

¹²² ISTE HOMO: Este hombre.

¹²³ ISTE EST QUI ANTE DEUM: Este es el que ante Dios.

¹²⁴ Foja 11, vuelta.

¹²⁵ EUGE SERVE BONE: Alégrate siervo fiel.

¹²⁶ JURAVIT DOMINUS: Juró el Señor.

¹²⁷ INVENIT DAVIDUS: está mal escrito, debería ser: INVENIT DAVIDEM: Encontró a David [mi siervo].

¹²⁸ ISTE EST: Este es.

¹²⁹ Foja 12. AMAVIT EUM DOMINUS: Lo amó el Señor.

¹³⁰ TE DEUM LAUDAMUS: A Ti Dios te alabamos. Es el Himno con el que concluye el Oficio de Lecturas, y es una alabanza a Dios.

¹³¹ TE ETERNUM: A ti eterno.

¹³² TIBI OMNES: A ti todos.

¹³³ TIBI CHERUBIM: A ti querubín.

¹³⁴ SANCTUS: Santo.

¹³⁵ TE ERGO QUESUMUS: Te suplicamos Señor.

¹³⁶ IN TE DOMINE: En ti Señor, he esperado.

¹³⁷ Foja 12, vuelta.

Una Salve, por el Tono de DLaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, tiene con borrador...

Versos para los Salmos de Vísperas, Maitines, y Tercia

Versos para los Psalmos de Visperas, Tercia y Maytines.

Primeros, por el Tono de elLafá, con Violines, Fagotes,¹³⁸ Clarines, Timbales, y Baxos, con borrador tiene...

Segundos,¹³⁹ por el Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompas, Fagotes, y Baxos, con borrador, tienen...

Terceros, por el Tono de DLaSolrre mayor, con Violines, Clarines, Trompas y Timbales, y Baxos, con borrador tiene...

Cuartos, por el Tono de Elami mayor, con Violines, Trompas, y Baxos, tiene...

Quintos, por el Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Sextos, por el Tono de DLaSolrre mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Septimos, por el Tono de DLaSolrre mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tienen...

Octavos, por el Tono de GSolrreut¹⁴⁰ mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tienen...

Novenos, por el Tono de GSolrreut menor, con Violines, y Baxo, tienen...

Dezimos, por el Tono de DLaSolrre menor, con Violines, y Baxo, (de estas, siete no estan en el Archivo, ni los Borradores; las tienen los primeros Violines) tienen...

Misas

Missas.

Primeros, por el Tono de GSolrreut Tercera mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene con borrador...

Segunda, por el Tono de GSolrreut¹⁴¹ mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador tiene...

Tercera, del Tono de DLaSolrre mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, Timbales y Baxos, con borrador tiene...

Cuarta, del Tono de Ffaut tercera mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Quinta, de Difuntos, llamada del **Rey**, por el Tono de el Lafá, á ocho voces, con Violines duplicados, Violas, Flautas, Clarines, Trompas, y Baxos, con borrador tiene...

¹³⁸ FAGOTES: El Fagot es un instrumento de viento, fomado por un tubo de madera y más de un metro de largo, con agujeros y llaves, y que se coca con una boquilla de caña puesta en un tudel, que es un tubo de latón encorvado, fijo en lo alto del fagot u otro instrumento semejante y a cuyo extremo libre se ajusta el estrangul.

¹³⁹ Foja 13.

¹⁴⁰ Foja 13, vuelta.

¹⁴¹ Foja 14.

Motetes y Salmos de la Hora de la Ascensión del Señor

Motetes,¹⁴² y Salmos, de la Hora de la Ascension del Señor.

El Salmo de Nona primero, **Mirabilia**,¹⁴³ por¹⁴⁴ el Tono de Ffaut mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, Trompas y Baxos, tiene borrador...

Motete, Ascendit Christus,¹⁴⁵ por el Tono de Dlasolrre mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene borrador...

Motete, por el Tono de el Lami mayor, á voz sola, con Violines duplicados, Trompas, y Baxos, con sus borradores tiene...

Villancicos

Villansicos.

El Primero, Una Pastorcilla, ola, ola, Pastorcilla, por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tienen...

Otro, por el Tono de Ffaut mayor,¹⁴⁶ **De noche ha nacido**, á quatro voces, con Ripienos,¹⁴⁷ Violines duplicados, Trompas, y Baxos, con borrador tienen...

Otro, **Que Tempestad amenaza**, por el Tono de Dlasolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, con borrador tiene...

Otro, por el Tono de GSolrreut mayor, **Ay mi bien**, á ocho voces, con Violines, Clarines, y Baxo, tienen...

Otro, por el Tono de GSolrreut mayor, **Bendito sea el Señor**, á quatro voces, con Violines, y Baxo, con borrador tiene...

Otro. **Esta Noche las Zagalas**, por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxo, tiene...

Otro á dúo, **O Niño si Tiritas**,¹⁴⁸ por¹⁴⁹ el Tono de Bfá, con Violines, y Baxo, con borrador tiene...

Otro, Aria á voz, **Este alto Sacramento**, por el Tono de Alamirre mayor, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, Aria, á voz sola, **Mui feliz Natalicio**, por el Tono de Ffaut mayor, con Violines, y Baxo, tiene...

¹⁴² MOTETE: Breve composición musical para cantar en las Iglesias, que regularmente se forma sobre algunas cláusulas de la Escritura.

¹⁴³ MIRABILIA: Maravillas.

¹⁴⁴ Foja 14, vuelta.

¹⁴⁵ ASCENDIT CHRISTUS: Subió Cristo.

¹⁴⁶ Foja 15.

¹⁴⁷ RAPIENO: del idioma italiano: relleno, es una indicación que se utiliza principalmente en los siglos: XVI y XVIII para distinguir al grupo grande (también llamado Tutti) del grupo de solistas. Su uso se relaciona sobre todo con el Concerto grosso, en donde se diferenciaba entre el "concertino" los solistas y el "ripieno" el grupo que lo reforzaba y daba la base rítmica, llevaba generalmente el bajo continuo. Este término, sin embargo, también aparece en otras composiciones para indicar una voz que debe ser interpretada por más de una persona, ya sea vocal o instrumentalmente, o para referirse a voces que refuerzan a los solistas en los pasajes más sonoros. La participación del ripieno se marca en la partitura con las palabras "ripieno", "con ripieno" o "in ripieno", eventualmente también con "Tutti" y su ausencia con "senza ripieno" o "Solo". El término "ripieno" también se utiliza para indicar el registro del coro principal del órgano o el "organo pleno". Por su parte, "mezzo ripieno" implica el uso de sólo una parte del coro principal, generalmente incluyendo un registro de flauta de 8'.

¹⁴⁸ O NIÑO SI TIRITAS: Está mal escrito: OH NIÑO SI TIRITAS.

¹⁴⁹ Foja 15, vuelta.

Otro, á dúo. **Dulce Incendio**, por el Tono de GSolrreut mayor, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, **La Gloria mas bella**, á dúo, por Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompa, y Baxo, tiene...

Otro, **A tan gran Objeto**, por el Tono de Alamirre mayor, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro á quatro voces **A gozar el Sumo bien**, por el Tono de Ffaut mayor,¹⁵⁰ con Violines, y Baxo, tiene...

Otro á quatro voces, **A la que Esposa de Dios**, por el Tono de Bfá, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, **A la tierra venid**, por el Tono de Ffaut mayor, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, **Clarines Sonad**, por Tono de DLaSolrre mayor, con Violines, Clarines, y Baxo, con borrador, tiene...

Otro, **O Sacra luciente Antorcha!**¹⁵¹ por el Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otro, **A de las llamas**, por el Tono de DLaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, con borrador tiene...

Otro, **Gloria le ofrecen**, por el Tono de Elami mayor, á ocho voces, con¹⁵² Violines, Trompas, Organo, y Baxo, tiene...

Otro, **Celestes armonías**, por el Tono de GSolrreut mayor, con Violines, Baxo, y Organo, con borrador tiene...

Otro, **Sus Glorias cantando**, por el Tono de DLaSolrre mayor, á quatro voces, con Violines duplicados, y Baxo, con borrador tiene...

Otro, **Alerta las voces**, por el Tono de GSolrreut mayor, á quatro voces, con Violines, Trompas, y Baxo, con borrador tiene...

Otro, **Aplaudan alegres**, por el Tono de Bfá, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, **En este triste Valle**, por el Tono de Ffaut mayor, á quatro voces, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, con borrador tiene...

Otro,¹⁵³ **Si el alma á Dios embelesa**, por el Tono de Bfá, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, **Al arma contra Luzbel**, por el Tono de GSolrreut mayor, á voz sola, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otro, **La Angelica Turba**, por el Tono de DLaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Clarines, y Baxo, con borrador, tiene...

Otro, **Al penetrar la hermosura**, por Tono de GSolrreut mayor, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, tiene...

Otro, **Los Rayos ardientes**, por el Tono de Bfá, á quatro voces, con Violines, Organo, y Baxo, con borrador tiene...

¹⁵⁰ Foja 16.

¹⁵¹ O SACRA LUCIENTE ANTORCHA! Está mal escrito, debería ser: ¡OH SACRA LUCIENTE ANTORCHA!

¹⁵² Foja 16, vuelta.

¹⁵³ Foja 17.

Otro, **Rompa la Esfera**, por el Tono de el Lafá, á ocho voces, con Violines, Trompas,¹⁵⁴ y Baxos, con borrador tiene...

Otro, **Virgen Pura**, por Tono de GSolrreut mayor, a cuatro voces, con Violines duplicados, Trompas, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

Otro, **A la milagrosa Escuela**, por Tono de Alamirre menor, á quatro voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo, (es de Oposicion) con borrador, tiene (es de S.^o Pedro)...

Otro, **Armoniosos metros**, por el Tono de DlaSolrre mayor, a quatro voces, con Violines, Trompas, y Clarines, Timbales, Organos, y Baxos, tiene...

Otro, **Rendido qual Mariposa**, por el Tono de DlaSolrre mayor, a ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, Violas, Baxo, con borrador, tiene...¹⁵⁵

Otro, **Remedio lucido**, por Tono de Elami mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organos, y Baxos, por Tono de Lafa, con borrador, tiene...

Otro, **Anímense, Alientense**, por el Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organo, Baxo, con borrador, tiene...

Otro, **El Amor, y el afecto**, por el Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, tiene...

Otro, **El Clarin de la Fama**, por el Tono de DlaSolrre mayor, a ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otro, **Al que en Solio de Rayos**, por el Tono de GSolrreut mayor, á¹⁵⁶ quatro voces, con Violines, Trompas, y Baxos, tiene...

Otro, **Que Rayos**, por el Tono de el Lafa, á voz sola, con Violines, y Baxo, que dice: **Si a leve fortuna**, con borrador, tiene...

Otro, por el Tono de Ffaut tercera mayor, **Aguila Caudalosa**, á quatro voces, con Violines, Baxo, y Organo, con borrador, tiene...

Otro, **Si admito tu fineza**, por el Tono de GSolrreut mayor, á dos voces, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otro, Arcano Sagrado, por el Tono de Bfá, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Secuencias

SECUENCIAS. Primera,¹⁵⁷ **la de la Pasqua de Resurrección, Vicitimæ Pascali**,¹⁵⁸ por el Tono de GSolrreut mayor á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Segunda, de Espiritu Santo. **Veni Sancte Spiritus**,¹⁵⁹ por el Tono de Bfá, á ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

¹⁵⁴ Foja 17, vuelta.

¹⁵⁵ Foja 18.

¹⁵⁶ Foja 18, vuelta.

¹⁵⁷ Foja 19.

¹⁵⁸ VICTIMÆ PASCALI: A la Víctima Pascual.

¹⁵⁹ VENI SANCTE SPIRITUS: Ven Espíritu Santo.

Tercera, la de **Stabat Mater**,¹⁶⁰ por Tono de el Lafá, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, tiene...

Antífonas

ANTÍFONAS.

Primera, en **Sub tuum Presidium**,¹⁶¹ por el Tono de GSolreut á¹⁶² ocho voces, con Violines duplicados, Organos, y Baxo, para todas las festividades de la Virgen, con borrador, tiene...

Segunda, El **Tota Pulchra**,¹⁶³ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

Tercera, para N.^a S.^a de Guadalupe **Non Fecit taliter**,¹⁶⁴ por el Tono de DLaSolre mayor, con Violines, Trompas, Organos, y Baxos, con borrador, tiene...

A Ntra. Señora de los Dolores, **O vos omnes**,¹⁶⁵ por el Tono de Ffaut menor, á ocho voces, con Violines, Viola, Organo, y Baxo, con borrador, tiene...

Para S^{ta} Rosa, **Veni Sponsa Christi**,¹⁶⁶ por el Tono de Dlasolre mayor,¹⁶⁷ á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxo, con borrador, tiene...

Lamentaciones

LAMENTACIONES y Misereres,¹⁶⁸ para Miércoles y Jueves Santo.

Primera, que comienza, **Incipit Lamentatio**,¹⁶⁹ á voz sola, por el Tono de CSolfaut mayor, con Violines, Viola, y Baxo, enquadernada, con borrador, tiene...

Segunda, Otra que comienza, **Incipit Lamentatio**, por el Tono de CSolfaut menor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Viola, y Baxos, con borrador, tiene...

Tercera, Lamentación Primera del Jueves,¹⁷⁰ **De Lamentatione**,¹⁷¹ por el Tono de Clafa, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Violas, y Baxos, con borrador, tiene...

Quarta, Lamentación Tercera del Jueves, **Aleph Vir Videns**,¹⁷² por el Tono de Ffaut mayor, á dos voces, con Violines, Viola Obligada, y Baxos, con borrador, tiene...

¹⁶⁰ STABAT MATER: Estaba la Madre.

¹⁶¹ SUB TUUM PRESIDIUM: Bajo tu amparo.

¹⁶² Foja 19, vuelta.

¹⁶³ TOTA PULCHRA: Toda Hermosa.

¹⁶⁴ NON FECIT TALITER: No hizo tal cosa.

¹⁶⁵ O VOS OMNES: Oh, vosotros todos.

¹⁶⁶ VENI SPONSA CHRISTI: Ven Esposa de Cristo.

¹⁶⁷ Foja 20.

¹⁶⁸ MISERERE: Del latín: MISERERE: ten compasión: Salmo 50 que empieza con esa palabra. Canto solemne que se hacía del mismo en las tinieblas de la Semana Santa. Fiesta o función que se hacía en cuaresma a alguna imagen de Cristo, por cantarse en ella dicho salmo.

¹⁶⁹ INCIPIT LAMENTATIO: Empieza la Lamentación.

¹⁷⁰ Foja 20, vuelta.

¹⁷¹ DE LAMENTATIONE: De la Lamentación.

¹⁷² ALEPH: Es la "A" en hebreo. VIR VIDENS: Varón Vidente.

Misereres

Misereres

Primera, por el Tono de Clafá, con la Antiphona **Christus Factus est pro nobis**,¹⁷³ por CSolfaut menor, El **Amplius**,¹⁷⁴ por Bfá. El **Tibi Soli**,¹⁷⁵ por GSolrreut menor, El **Ecce enim**,¹⁷⁶ por¹⁷⁷ Alamirre mayor, El **Auditui meo**,¹⁷⁸ por la Fá. El **Cor mundum**,¹⁷⁹ por CSolfaut mayor. El **Redi mihi**,¹⁸⁰ por Ffaut mayor, El **Liberame**,¹⁸¹ por Bfá. El **Quoniam**,¹⁸² por Lafá. El **Begninne fac**,¹⁸³ por GSolrreut menor. El **Tunc imponent**,¹⁸⁴ por el Tono de DlaSolrre mayor, está hecho á ocho voces: a quatro: á duo: y á solo; con Violines duplicados, Violas, Fagotes, Clarines, Trompas, Flautas, y Baxos, enquadernados, con todos los borradores, a exepción del último **Tunc imponent**, que está en los borradores del de DlaSolrre, que sirve á uno, y a otro, tiene...

Segundo Misererê, por el Tono de DlaSolrre mayor, El **Amplius**, por GSolrreut¹⁸⁵ mayor, El **Tibi Soli**,¹⁸⁶ por DlaSolrre mayor, El **Ecce enim**,¹⁸⁷ por el Tono de Alamirrbe mayor, El **Auditui mei**,¹⁸⁸ por el Tono de Clami mayor. El **Cor mundum**, por el Tono de CSolfaut mayor. El **Rede mihi**,¹⁸⁹ por Ffaut mayor. Dos versos de **Liberame**, uno, por Bfá, y otro también por Bfá.

El **Quoniam**,¹⁹⁰ por el Tono de Clafá. Dos Versos de **Begninne fac**,¹⁹¹ uno, por Bfá, y otro por GSolrreut mayor. El **Tunc imponent**,¹⁹² por DlaSolrre mayor, todo enquadernado, á ocho voces, a quatro, á duo, y á solo, con Violines, Clarines, Trompas, Violines obligados, Violas, y Violoncelo, flautas y Baxos, con borradores, tiene...

Los Versos á solo, El Tiple, faltan en¹⁹³ los Quadernos, pero se hallan en el borrador...

Un Verso **Amplius**, por el Tono de Bfá, á voz sola, con Violines, Fagotes, y Baxos, tiene...

Un **Liberame**, a solo, por el Tono de Bfá, á los borradores, estan todos los versos cabales...

¹⁷³ CHRISTUS FACTUS EST PRO NOBIS: Cristo se hizo por nosotros.

¹⁷⁴ AMPLIUS: Más ampliamente.

¹⁷⁵ TIBI SOLI: A ti solo.

¹⁷⁶ ECCE ENIM: He aquí pues.

¹⁷⁷ Foja 21

¹⁷⁸ AUDITUI MEO: A mi oído.

¹⁷⁹ COR MUNDUM: Corazón limpio.

¹⁸⁰ REDI MIHI: está equivocado, debe ser: REDE MIHI: Dame a mí.

¹⁸¹ LIBERAME: Líbrame.

¹⁸² QUONIAM: Porque.

¹⁸³ BEGINNNE FAC: incorrecto: lo correcto es: BENIGNE FAC: Obra Benignamente u Haz Benignamente.

¹⁸⁴ TUNC IMPOONENT: Entonces imponen.

¹⁸⁵ Foja 21, vuelta.

¹⁸⁶ TIBI SOLI: A ti solo.

¹⁸⁷ ECCE ENIM: He aquí pues.

¹⁸⁸ AUDITUI MEI: A mi oído.

¹⁸⁹ REDE MIHI: Dame.

¹⁹⁰ QUONIAM: Porque.

¹⁹¹ BEGINNNE FAC: incorrecto: lo correcto es: BENIGNE FAC: Obra Benignamente u Haz Benignamente.

¹⁹² TUNC IMPOONENT: Entonces imponen.

¹⁹³ Foja 22.

Un Verso **Amplius labame**,¹⁹⁴ por el Tono de CSolfaut, á voz sola, con Baxo, con Violines, (del Mrô Jerusalem) (que no tiene la Iglesia, el que regaló, el Sr. Chantre Dr. Dn. Leonardo Terralla...

Borradores sin Copias

Borradores sin Copias

Un Miserere por el Tono de Láfa, á¹⁹⁵ ocho voces, con Violines, Trompas, Viola, Clarines, y Baxos. El **Amplius**, por Tono de GSolrreut menor, á quatro voces. El **Tibi Soli**,¹⁹⁶ por Tono de Clafa, á ocho voces. **Ecce Enim**,¹⁹⁷ por Tono de DLaSolrre menor, á doz voces. El **Auditui meo**,¹⁹⁸ por Tono de Bfá, á quatro voces. **Cor mundum**, por Tono de Ffaut mayor, á ocho voces. El **Redimisti**,¹⁹⁹ por Tono de Clafá, a voz sola. El **Liberame**, por Tono de DLaSolrre menor. El **Quoniam**,²⁰⁰ por Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces. El **Benigne Fac**,²⁰¹ por Tono de Bfá, á solo. El **Tunc imponent**,²⁰² por Tono de Clafá á ocho voces.

Vigilia de Difuntos

Vigilia²⁰³ de Difuntos

El Invitatorio **Regem cui Omnia vivunt**,²⁰⁴ por Tono de Fa á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas y Baxos, con borrador, tiene...

El **Psalmo Ne in furore tuo**,²⁰⁵ por el Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas y Baxos, tiene...

El **Parce mihi**,²⁰⁶ Lección á voz sola, por Tono de Bfá, con Violines duplicados, y Baxo, tiene... El²⁰⁷ Responso **Liberame**, por el Tono de Ffaut menor, á ocho voces, con Violines duplicados, Trompas, Clarines, Violas (se halla ál fin de la Missa de difuntos,) con su borrador, tiene...

¹⁹⁴ AMPLIUS LABAME: Lávame más ampliamente, lávame mejor.

¹⁹⁵ Foja 22, vuelta.

¹⁹⁶ TIBI SOLI: A ti solo.

¹⁹⁷ ECCE ENIM: He aquí.

¹⁹⁸ AUDITUI MEO: A mí oído: Me hablarás al oído

¹⁹⁹ REDIMISTI: [Me] Redimiste.

²⁰⁰ QUONIAM: Porque.

²⁰¹ BENIGNE FAC: Obra Benignamente u Haz Benignamente.

²⁰² TUNC IMPONENT: Entonces imponen.

²⁰³ Foja 23.

²⁰⁴ REGEM CUI OMNIA VIVUNT: Rey para quien todos viven.

²⁰⁵ NE IN FURORE TUO: No en tu furor [ira].

²⁰⁶ PARCE MIHI: Perdóname.

²⁰⁷ Foja 23, vuelta.

II

Música que ha dado a esta Santa Iglesia el Maestro interino de Capilla, Br D. Martín de Rivera

Musica que en la actualidad de haber elegido por el Mrô Interino de Capilla de esta Santa Iglesia al S.^r B.^r D.ⁿ Martin de Ribera, digâ d dha S.^{ta} Iglesia y es la primera, del Thenor siguiente:

Un **Lauda Jerusalem**, por Tono de GSolrreut, con Violines, con Ripienos, Oboes, Trompas Viola y²⁰⁸ Baxo, (á quatro) sin nombre de Author.

Un **Invitatorio**²⁰⁹ de Difunto, á quatro con VV.^s Trompas, y Baxo, por fefaút mayor...

Las **Siete Antiphonas** que llaman de la **O**, en contra punto...

Mas: un Duo de Flautas para N.^a S.^{ra}...

Un **Ymvitatorio**, ê Himno, con Ocho Responsorios, que el S.^r Arcediano D.^{or} D.ⁿ Luis de Torres mando componer p.^a los Maytines de la festividad de S.^{ta} Rosa fundados por Su Seño.^a, y dispuestos por el B.^r D.ⁿ Martín Bernardez de Rivera Capell.ⁿ de Choro, y M.^{tro} de Capilla interino, con 29 partes en Cuadernos, y algunos papeles sueltos...

La Antiphona: **Veni Esponsa Chirsti**²¹⁰ compuesta de dose Partes, para el mismo efecto...²¹¹

Invitatorio²¹² e Hymno con ocho responsorios q' el Sr. Arcedeano desta Sta. Igl.^a Cathedral de Mexico Dr. Dn. Luis de Torres mando componer para los Maytines dela festividad de Sta. Rosa fundadas por Su Señoría y dispuestas por Martín Bernárdez de Olivera Cape.ⁿ de Choro y Maestro de Capilla interino de dha Sta. Ig.^a con 29 partes, en Cuadernos, y algunos papeles sueltos. Con mas la Antiphona Veni Esponsa xpti compuesta de 12 partes. Año de 1783.

III

Tabla de las Obras del Maestro Roca

PLAN²¹³ DE MÚSICA PERTENECIENTE á esta Santa Iglesia Metropolitana de Mexico, compuesta por D.ⁿ Matheo de la Roca, Mrô. de Capilla q.^e fue de dhâ S.^{ta} Iglesia; y agregada á este Plan, la de otros Autores. Reformado, de Orden del S.^r D.^r D.ⁿ Leonardo Terralla, Canonigo, y actual Chantre. Y siendo Mrô. de Capilla Interino, El S.^r B.^r D.ⁿ Martín de Ribera. En este presente Año de 1781.²¹⁴

²⁰⁸ Foja 24.

²⁰⁹ INVITARIO, así está escrito, parece ser que debe decir Invitatorio.

²¹⁰ VENI ESPONSA CHIRSTI Está mal escrito, debe ser: VENI SPONSA CHIRSTI Ven Esposa de Cristo.

²¹¹ A partir de la 24 vuelta, y hasta la 29 vuelta, están en blanco.

²¹² Foja 24'. Esta es una hojita suelta que apareció en esta página, y como se ve, se asentó en el libro.

²¹³ Foja 30.

²¹⁴ La foja 30, vuelta, está en blanco.

Vísperas de Primera Clase

Visperas²¹⁵ de Primera Clase

Primeramente el Salmo **Dixit Dominus**, á ocho voces, y concertado, por el Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, con su borrador, y partes... 26

Item, **Beatus Vir**, á ocho voces, y concertado, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con²¹⁶ su borrador, y partes... 26

Item, Un **Laudate Dominum**, á seis, con Ripienos, por el Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con Violines, Oboes, Trompas...

Item, **Magnificat**, á ocho voces, concertada, por el Tono de GSolrreut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes...

Item, El Salmo **Voce mea ad Dominum**,²¹⁷ de las Vísperas de los Dolores de N.^a S.^a, á quatro, con Ripieni, Violines, Trompas, y Baxo, con partes, 22 y su borrador... 22

Un **Dixit**,²¹⁸ á quatro, con Violines, Trompas, y Baxo, con partes, 22 y su borrador...

Un **Lauda Jerusalem**, á quatro, con Violines, Trompas, y Baxo, con²¹⁹ partes veynte y quatro, y su borrador... 24

Un **Laudate Dominû Omnes gentes**,²²⁰ á quatro, con Ripieni, Violines, Trompas, y Baxo, con partes veynte y quatro, y su borrador... 24

Himnos e Invitorios

Himnos é Invitorios

Primero, **Salutis humano Sator**,²²¹ para las Vísperas de la Ascencion del Señor, á quatro voces, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de DLaSolrre Tercera menor, con su borrador...

De las **Visperas de la Sma Trinidad**, á quatro, con Ripieni, Violines, Oboes, y Trompas, con partes veynte y dos, y su borrador... 22

Maximus Redemptor,²²² para las Visperas de la Preciosa Sangre de Christo, á quatro voces, con Ripienos, Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con su borrador y partes... 20

Crudelis Herodes,²²⁴ para las Visperas de los Santos Reyes, á quatro voces, con Ripienos, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de DLaSolrre Tercera menor, con su borrador, y partes diez y nueve... 19

²¹⁵ Foja 31.

²¹⁶ Foja 31, vuelta.

²¹⁷ Voce mea ad Dominum: Con mi voz [clamé] al Señor.

²¹⁸ DIXIT: Dijo

²¹⁹ Foja 32.

²²⁰ DOMINÛ: se quiso escribir DOMINUS, pues está abreviado. LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES: Alabad al Señor todas las gentes.

²²¹ SALUTIS HUMANO SATOR: está mal escrito, debe ser: SALUTIS HUMANÆ SATOR: Autor de la salvación humana.

²²² Foja 32, vuelta.

²²³ MAXIMUS REDEMPTOR: Máximo Redentor.

²²⁴ CRUDELIS HERODES: Cruel Herodes.

Vexilla Regis,²²⁵ para las Vísperas, de la Invención de la S^{ta} Cruz, á quatro, con Ripieni, Violines, Trompas, y Baxo, con partes veynte y su borrador... 20

De los Maytines de N.^a S.^a del Pilar, y su Natividad, á quatro, con Ripieni, Violines,²²⁶ Oboes, Trompas, y Baxo, con parte treinta y dos, duplicadas las voces, para ambas festividades, con su borrador y partes... 32

Invitatorio de los Maytines del Patrocinio del Patriarcha S.^r S.ⁿ José, **Laudemus Deum Nostrum**,²²⁷ á quatro, Violines, y Trompas, con partes, veynte y dos, y su borrador... 22

Un Invitatorio, é Himno de los Maytines, de Confesores Pontífices, **et non Pontífices**,²²⁸ con parte veynte y dos, y su borrador... 22

Quatro Himnos, en unos mismos papeles: El Primero: de Apostoles, **Exultet Orbis**:²²⁹ El Segundo, Commun de Martyres, **Deus Tuorum**:²³⁰ el Tercero, Commun de Martyres, **Sanctorum meritis**,²³¹ El Quarto, Commun de Virgenes, **Jesu Corona Virgines**,²³² a quatro, con²³³ Ripieni, Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, con partes 22, y otras diez mas que se copiaron, para festividad de S.ⁿ Marcos, S.ⁿ Fernando, y S.ⁿ Felipe, en tiempo Pasqual... 32

Himno, **Sancte Michaelis, Te esplendor virtus Patris**,²³⁴ a quatro, con Ripieni, Violines, Oboes, y Trompas, con partes veynte, y su borrador... 20

Cœlestis Urbis,²³⁵ para las Vísperas de la Dedicación de la Iglesia, a quatro voces, con Ripienos, Violines, Oboes, y Trompas, por el Tono de D^{la}Solrre tercera mayor, con su borrador y partes veynte y dos... 22

Responsorios de la Natividad de N. Sr. Jesucristo y de Nuestra Señora

Responsorios.²³⁶

Los ocho de Navidad. Hodie nobis,²³⁷ á ocho voces, por el Tono de D^{la}Solrre tercera mayor, con Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, con su borrador, y partes veynte y dos... 22

Hodie nobis de Cœlo,²³⁸ â ocho voces, por el Tono de D^{la}Solrre tercera mayor, con Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, con su borrador y partes veynte y seis... 26

²²⁵ VEXILLA REGIS: Las banderas del Rey.

²²⁶ Foja 33.

²²⁷ LAUDEMUS DEUM NOSTRUM: Alabemos a nuestro Dios.

²²⁸ DE CONFESORES PONTIFICES, ET NON PONTIFICES: De los confesores Pontífices y no Pontífices.

²²⁹ EXULTET ORBIS: Alégrese el Orbe.

²³⁰ DEUS TUORUM: Dios de los Tuyos, podría ser: Dios de tus Santos.

²³¹ SANCTORUM MERITIS: Por los méritos de los Santos.

²³² JESU CORONA VIRGINES: ¡Oh Jesús, Corona de la Virgen!

²³³ Foja 33, vuelta.

²³⁴ SANCTE MICHAELIS, TE ESPLENDOR VIRTUS PATRIS: SANCTE MICHAELIS, está mal, debe ser: SANCTE MICHAEL: San Miguel. Te; Está mal, debe ser: TU. Debe ser: SANCTE MICHAELIS, TU ESPLENDOR, VIRTUS PATRIS: San Miguel, tú [eres] esplendor y virtud del Padre.

²³⁵ CÆLESTIS URBIS: De la Ciudad Celestial

²³⁶ Foja 34.

²³⁷ HODIE NOBIS: Hoy para nosotros.

²³⁸ HODIE NOBIS DE CÆLO: Hoy a nosotros del Cielo.

Quem vidisistis,²³⁹ á ocho voces, por el Tono de GSolreut tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes²⁴⁰... 27

Segundo Nocturno, **O Magnum Misterium**,²⁴¹ á quatro voces, con Ripienos, por Tono de CSolfaut Tercera mayor, con Violines, y Oboes, con su borrador, y partes...

Beata Dei Genitrix,²⁴² á seis voces, con Ripienos, por Tono de GSolreut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes veynte y dos... 22

Sancta et Immaculata,²⁴³ á solo, y á quatro, por Tono de CSolfaut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Clarines, con su borrador, y partes... 17

Beata Viscera,²⁴⁴ á ocho voces, por el Tono de Clafá tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes...20

Verbum²⁴⁵ **Caro**,²⁴⁶ á ocho voces, por el Tono de DlaSolre tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes...21

Beata es Virgo Maria,²⁴⁷ (Responsorio 8º) á quatro voces, y á solo, por Tono de GSolreut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes veynte y una... 21

Una Aria, á solo **Rutilans quasi Aurora Consurgens**,²⁴⁸ por Tono de GSolreut, con Violines, flauta, y Trompas, con su borrador, y partes... 11

De Concepcion, **Transite ad me Omnes**,²⁴⁹ (Responsorio 2, del primer Nocturno) á quatro voces, con Ripienos, por Tono de GSolreut Tercera mayor, el recitado; y de CSolfaut, el Aria; con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes... 11

De²⁵⁰ Guadalupe. **En el Golfo de la Culpa**, por Tono de GSolreut tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y sus partes... 10

De la Natividad de N.ª S.ª **Hodie nata est**,²⁵¹ á cinco voces, con Ripienas, Oboes, Violines, y Trompas, por Tono de GSolreut Tercera mayor, con su borrador, y partes...

Beatissime Virginis,²⁵² á solo, con Violines, por Tono de Almirre Tercera mayor, con su borrador, y partes...

Gloriosæ Virginis,²⁵³ á cinco voces, con Ripienos, Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de DlaSolre Tercera mayor, con su borrador, y partes...

Nativitas gloriosa,²⁵⁴ á cinco voces, con Ripienas, Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes...

²³⁹ QUEM VIDISSTIS: está mal escrito, debe ser: QUEM VIDISTIS: ¿A quién visteis?

²⁴⁰ Foja 34, vuelta.

²⁴¹ O MAGNUM MISTERIUM: Oh, el gran misterio.

²⁴² BEATA DEI GENITRIX: Bienaventurada Madre de Dios.

²⁴³ SANCTA ET IMMACULATA: Santa e Inmaculada.

²⁴⁴ BEATA VISCERA: Bienaventuradas las entrañas.

²⁴⁵ Foja 35.

²⁴⁶ VERBUM CARO: El Verbo [se hizo] carne.

²⁴⁷ BEATA ES VIRGO MARIA: Bienaventurada eres Virgen María.

²⁴⁸ RUTILANS QUASI AURORA CONSURGENS: Resplandeciente como la aurora que surge.

²⁴⁹ TRANSITE AD ME OMNES:

²⁵⁰ Foja 35, vuelta.

²⁵¹ HODIE NATA EST: Hoy nació.

²⁵² BEATISSIME VIRGINIS: Lo correcto es: BEATISSIMÆ VIRGINES: De la beatísima Virgen.

²⁵³ GLORIOSÆ VIRGINIS: De la Gloriosa Virgen.

²⁵⁴ NATIVITAS GLORIOSA: Natividad Gloriosa.

Cum²⁵⁵ **Jucunditate**,²⁵⁶ á solo, con Violines, por Tono de Elafá Tercera mayor, con su borrador, y partes...

Nativitas tua,²⁵⁷ á cinco voces, con Ripienos, Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, con su borrador, y partes...

Beata me dicent,²⁵⁸ á solo, y á cinco, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con su borrador, y partes...

[Al Margen:] Nota=

Estos siete Responsorios, están enquadernados, los que tienen... 24

[Al Margen:] Está

ResponsoRIO segundo, del Segundo Nocturno **Factivi arcam**,²⁵⁹ á solo, para la festividad de **Concepcione**,²⁶⁰ con Violines, Trompas, y Baxo, con partes nueve, y su borrador... 009

El Segundo ResponsoRIO del primero Nocturno²⁶¹ de los Maytines de N.^a S.^a de Guadalupe, **Quæ est Ista? que ascendit**,²⁶² a solo, con Violines, Trompas, y Baxo, con partes nueve, y su borrador... 9

El ResponsoRIO Segundo, del Primero Nocturno, **Congratulamini**,²⁶³ á solo, con Violines, por Tono de CSolfaut Tercera mayor, con su borrador, y partes siete... 007

[Al Margen:] Está

El Segundo, del Segundo Nocturno, **Quæ est Ista?**²⁶⁴ á cinco voces, concertado, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, con su borrador, y partes... 21

Responsorios del Señor. Sn José

De S.^r S.ⁿ José

[Al Margen:] Está

El Segundo ResponsoRIO, del primero Nocturno, de los Maytines del día de S.^r S.ⁿ José, **Exuriente**,²⁶⁵ á quatro voces, con Violines, concertados,²⁶⁶ Oboes, y Trompas, por Tono de DLaSolrre tercera mayor, con su borrador, y partes... 024

Otro **Surge et accipe**,²⁶⁷ para dha festividad, á quatro voces concertado, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de GSolrreut tercera mayor, con su borrador, y partes... 23

²⁵⁵ Foja 36.

²⁵⁶ CUM JUCUNDITATE: Con alegría.

²⁵⁷ NATIVITAS TUA: Tu Natividad.

²⁵⁸ BEATA ME DICENT: Lo correcto es: BEATAM ME DICENT: Me llamarán bienaventurada.

²⁵⁹ FACTIVI ARCAM: Del que hizo el Arca.

²⁶⁰ DE CONCEPCIONE: De la Concepción

²⁶¹ Foja 36, vuelta.

²⁶² QUÆ EST ISTA? QUE ASCENDIT: ¿Quién es ésta que asciende?

²⁶³ CONGRATULAMINI: Congratulaos ó Alegraos.

²⁶⁴ QUÆ EST ISTA?: ¿Quién es ésta?

²⁶⁵ EXURIENTE: Levantándose.

²⁶⁶ Foja 37.

²⁶⁷ SURGE ET ACCIPE: Levántate y recibe.

Otro **Fecit me Deus**,²⁶⁸ de las Maytines del Patrocinio de dho Santo Patriarcha, con Violines, á voz sola, con su borrador, y partes siete... 7

Otro **Surge et accipe**, para dha festividad, á quatro voces concertado, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes... 23

Una Aria, **Confiado en tal Piloto**, á voz sola, con Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de Dña Solrre Tercera mayor,²⁶⁹ con su borrador, y partes... 11

Responsorio Segundo, del Tercero Nocturno de los Maytines de S.^r S.ⁿ José **Descendit Jesus**,²⁷⁰ á solo, con Violines, y Trompas, con partes, onze, y su borrador... 11

Para el dia de la Dedicación de la Iglesia, **In dedicatione Templi**,²⁷¹ á quatro, con Ripieni, Violines, y Trompas, con partes, veynte, y su borrador... 20

Primero, de Segundo Nocturno de la Ascencion del Señor **Tempus est**,²⁷² á solo, con Ripieni, Violines, Oboes y Trompas, con partes, veynte y quatro, y su borrador... 24

Segundo. Responsorio de las Maytines, del Patrocinio del de S.^r S.ⁿ José, **Statuet Filios suos**,²⁷³ á quatro, con, Violines, Ripienos, Trompas, con partes, veynte y dos, y su borrador... 23

Responsorios de Santiago Apóstol, y Sn Ildefonso

Responsorio, primero del primero Nocturno, de²⁷⁴ **Virginum non Martyrum, Veni Electa mea**,²⁷⁵ á duo, con Violines, Trompas, y Ripieni, con partes, veynte y una, y su borrador... 11

Responsorio **Iste est ante alios Apostolos**,²⁷⁶ para la festividad de Santiago Apostol, á quatro, con Ripieni, Violines, Oboes, Trompas, con partes, veynte y tres, y su borrador... 23

Responsorio Segundo, del Segundo Nocturno, de los Maytines de San Ildephonso, **Possuit adjutorium**,²⁷⁷ á solo, con Violines, Trompas, y Baxo, con partes, nueve, y su borrador... 9

Responsorio Segundo, del Segundo Nocturno, de los Maytines de San Ildephonso, Confessor, Pontifice, **Ecce Sacerdos Magnos**,²⁷⁸ á cinco, con, Ripieni, Violines, y Trompas, con²⁷⁹ partes, veynte y dos, y su borrador... 22

²⁶⁸ FECIT ME DEUS: Me hizo Dios

²⁶⁹ Foja 37, vuelta.

²⁷⁰ DESCENDIT JESUS: Descendió Jesús.

²⁷¹ IN DEDICATIONE TEMPLI: En la dedicación del Templo.

²⁷² TEMPUS EST: Es tiempo.

²⁷³ STATUET FILOS SUOS: Tendrá sus hijos.

²⁷⁴ Foja 38.

²⁷⁵ VIRGINUM NON MARTYRUM, VENI ELECTA MEA: Vírgenes no Mártires, Ven elegida mía.

²⁷⁶ ISTE EST ANTE ALIOS APOSTOLOS: Este es antes que los demás apóstoles.

²⁷⁷ POSUIT AJUTORIUM: Puso ayuda.

²⁷⁸ ECCE SACERDOS MAGNOS: He aquí al Gran Sacerdote.

²⁷⁹ Foja 38, vuelta.

[Al Margen:] Está duplicado

Responsorio Segundo, del Segundo Nocturno, de los Maytines de San Ildephonso, **Posuit adjutorium**,²⁸⁰ á sólo, Violines, Trompas, y Baxos, con partes, nueve, y su borrador... 9

Responsorio Octavo, de los Maytines de Confessor Pontifice, **Sui liun vesti pro inti**,²⁸¹ á sólo, Violines, Trompas, y Baxo, y su borrador, con partes, nueve... 9

Responsorio Segundo, del Tercero Nocturno, de los Maytines de San Ildephonso, **In Medio Ecclesie**,²⁸² á quatro, con Violines, Trompas, y Baxo, y su borrador, con partes veynte, y dos... 22

Te Deum y Salves

Te Deum

Un²⁸³ **Te Deum**,²⁸⁴ con Ripienos, Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, con partes, veynte y dos, y su borrador... 22

Otro **Te Deum**, á ocho voces, concertado con Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, por el Tono de DlaSolrre Tercera mayor, con su borrador, y partes, veynte y seis... 26

La **Salve**, á seis, con Violines, y Trompas, por el Tono de DlaSolrre Tercera mayor, con su borrador, y partes... 26

Una Aria, para N. S.^a del Pilar **Audete cum Maria**,²⁸⁵ á sola, con Violines, Trompas, y Baxo, con partes, onze, sin borrador... 26

Tota Pulchra,²⁸⁶ á quatro voces, con, Violines, Oboes, y Trompas, por Tono de GSolrreut. Tercera mayor, con su borrador, y partes...23

Veni²⁸⁷ **Sponsa Christi**,²⁸⁸ á quatro voces, por Tono de DlaSolrreut Tercera mayor, (con su borrador, y partes veynte y siete) con, Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales... 27

[Al Margen:] Está

Un Dúo a Nuestra Señora **Ad livitum**,²⁸⁹ **Que gozo, Que contento**, con Violines y Trompas, por Tono de DlaSolrre Tercera mayor, con su borrador, y partes... 11

Un **Psalmo** de Tercia **Legem pone**,²⁹⁰ á quatro voces, con, Ripienos, Violines, Oboes, Clarines, Trompas, y Timbales, por Tono de DlaSolrre. Tercera mayor, con su borrador, y partes... 26

²⁸⁰ POSUIT AJUTORIUM: Puso ayuda.

²⁸¹ SUI LIUN VESTI PRO INTI: Debe decir: SINT LUMBI VESTRI PRÆCINCTI: Estén vuestros lomos (vuestra cintura) ceñidos.

²⁸² IN MEDIO ECCLESIE: En medio de la Iglesia.

²⁸³ Foja 39.

²⁸⁴ TE DEUM: A Ti Dios [era usada como una forma abreviada de "Te Deum Laudamos": A Ti Dios te alabamos].

²⁸⁵ AUDETE CUM MARIA: Atrévase con María.

²⁸⁶ TOTA PULCHRA: Toda Hermosa.

²⁸⁷ Foja 39, vuelta.

²⁸⁸ VENI SPONSA CHRISTI: Ven Esposa de Cristo.

²⁸⁹ AD LIVITUM: A discreción.

²⁹⁰ PSALMO: LEGEM PONE: Salmo: Pon la Ley.

Graduales

Graduales²⁹¹

Gradual, de la Misa de la festividad de Santiago Apostol **Lex Domini**,²⁹² á cinco, con Ripieni, Violines, Oboes, y Trompas, con partes veynte y quatro, y su borrador... 24

Uno de la Misa de la Festividad de la Ascencion del Señor, á cinco, con Ripieni, Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, con partes, veinte y dos, y su borrador... 22

Un Gradual de la Misa de la Festividad de S.ⁿ Juan Baptista, **Tu Puer Propheta Altissimi**,²⁹³ á quatro, con Violines, Oboes y Trompas, con partes, veynte y quatro, y su borrador... 24

Otro,²⁹⁴ **Propter veritatem**,²⁹⁵ á seis voces, con Ripienos, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con Violines, Oboes, Trompas, y Clarines, con su borrador, y partes... 27

Otro, para S.^{an} Felipe de Jesús, á seis voces, con Ripienos, por Tono de Ffaut tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes... 24

Otro, para el día de S.^r S.ⁿ José, **Domini preveniste, cum**,²⁹⁶ á seis voces, con Ripienos, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador y partes... 24

Missas

Missas,²⁹⁷ de Primera Classe.

Primeramente: Una Misa, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor, a cinco voces, con Ripienos, Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, con su borrador y partes veinte y nueve... 29

Otra, á quatro voces, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor, con Ripienos, Violines, Oboes, Trompas, Clarines, y Timbales, con su borrador y partes... 26

Otra, á cinco voces, por Tono de Ffaut Tercera mayor, con Ripienos, Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador y partes... 25

Otra, á cinco voces, por Tono de DLaSolrre,²⁹⁸ con Violines, Trompas, sin borrador...

La Misa de **Requiem**,²⁹⁹ por Tono de Ffaut Tercera mayor, á ocho voces, concertada, con Violines, Oboes, Viola, y Trompas, con su borrador y partes... 25

²⁹¹ Foja 40. GRADUALES: Era el verso cantado entre la epístola y el Evangelio. Se llamó así porque normalmente se cantaba junto a las gradas del púlpito. SALMO GRADUAL: Se llamaba así a los quince desde el 119 al 133 inclusive, que repartidos de cinco en cinco hacen tres ascensiones, y se cantaban en los Oficios feriales de la Cuaresma, cuando no lo impedía alguna fiesta importante.

²⁹² LEX DOMINI: Ley del Señor.

²⁹³ TU PUER PROPHETA ALTISSIMI: Tú niño, Profeta del Altísimo.

²⁹⁴ Foja 40, vuelta.

²⁹⁵ PROPTER VERITATEM: Por la verdad.

²⁹⁶ DOMINI PREVENISTE CUM: Debe decir: DOMINE PRÆVENISTE EUM: Señor lo colmaste con [bendiciones de dulzura].

²⁹⁷ Foja 41.

²⁹⁸ Foja 41, vuelta.

²⁹⁹ LA MISSA DE REQUIEM: es la misa por los Difuntos: la frase es: REQUIEM ÆTERNAM DONA EIS DOMINE: Dales Señor el Descanso eterno.

El Responso, por Tono de DlaSolrre Tercera menor, á ocho voces, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes, veynte y una... 21

El **Invitatorio**, por Tono de Ffaut Tercera mayor. El **Psalmo Ne in furore**,³⁰⁰ por el Tono de GSolrreut Tercera mayor. El **Parce mihi**,³⁰¹ por el Tono de Ffaut Tercera mayor. Otro Idem, por el Tono de GSolrreut, todo á ocho voces, concertado, y á solo, con Violines, Oboes, y Trompas, con su borrador, y partes... 34

Una Lamentación, **de Lamentatio Jeremias**³⁰² **Propheta**,³⁰³ á ocho, y á quatro, con Violines, Oboes, y Trompas, por el Tono de Elafa Tercera mayor, con su borrador, y partes veynte y dos... 22

La Sequencia Pasqual de Resurrección **Victima Pascali**,³⁰⁴ á seis voces, con Violines, Oboes, Trompas, y Timbales, por Tono de DlaSolrre Tercera mayor, con su borrador y partes... 27

Motetes

Motetes

Un Motete, para la Pasqua de la Resurreccion del S.^{or} **Ego dormivi**,³⁰⁵ á quatro, con Ripieni, Violines, Oboes, y Trompas, con partes veynte y quatro, y su borrador... 24

Otro,³⁰⁶ **O Quam suavis**,³⁰⁷ á quatro, con Ripieni, Violines, Trompas, y Baxo, con veynte y una partes, y su borrador... 21

Otro Motete, para la Festividad de S.ⁿ Juan Baptista, **Puer qui natus est nobis**,³⁰⁸ á quatro, con Violines, y Trompas, con partes, y borrador... 22

Un Motete, para la Festividad de Pentecostes, **Non vos relinquam orphoros**,³⁰⁹ á quatro, con Violines, Trompas, y Baxo, con partes veynte y dos, y su borrador... 22

Otro dho. **In festo Omnium Sanctorum. O Quam gloriosum est Regnum**,³¹⁰ á quatro, con Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, con partes veynte y quatro, y su borrador... 24

Un³¹¹ **Quoniam**,³¹² á sólo, de Triple, con Violines, Oboes, y Trompas, con partes, nueve, y su borrador... 22

La Loa, y Coloquio, que hize para los Niños Infantes, en la entrada del S.^{or} Virrey Bucareli, á quatro voces, con Ripienos, Violines, Oboes, Trompas, clarines, y Timbales; que se compone de varios Tonos, con su borrador, y partes veynte y quatro... 24³¹³

³⁰⁰ PSALMO: NE IN FUIRES: Salmo: No en los furores.

³⁰¹ PARCE MIHI: Perdóname.

³⁰² Foja 42.

³⁰³ LAMENTATIO JEREMIAS PROPHETA: Lamentatio Jeremiae Prophetæ: lamentación del Profeta Jeremías.

³⁰⁴ VICTIMA PASCALI: A la Víctima Pascual.

³⁰⁵ EGO DORMIVI: Yo me dormí.

³⁰⁶ Foja 42, vuelta.

³⁰⁷ O QUAM SUAVIS: Oh que suave.

³⁰⁸ PUER QUI NATUS EST NOBIS: El niño que nos ha nacido.

³⁰⁹ NON VOS RELINQUAM ORPHOROS: está mal copiado, debe ser: NON VOS RELINQUAM ORPHANOS: No os dejaré huérfanos.

³¹⁰ IN FESTO OMNIUM SANCTORUM. O QUAM GLORIOSUM EST REGNUM: En la Fiesta de Todos los Santos. Oh que glorioso es el Reino.

³¹¹ Foja 43.

³¹² QUONIAM: Porque.

³¹³ A partir de la 43 vuelta, y hasta la 49, están en blanco.

IV

Tabla de Música de Varios Autores

Música que Regaló D. Juan de Águila y el Sr Chantre Dr D. Luis de Torres
Vísperas,³¹⁴ que regaló D.ⁿ Juan de Aguila, Organista de esta S.^{ta} Iglesia, ál S.^r Chantre D.^r D.ⁿ Luis de Torres, y son del Thenor Siguiente.

Dixit Dominus, por Tono de DLaSolrre Tercera mayor. **Beatus Vir**, por Ffaut mayor.

Magnificat, por GSolrreut mayor: Estas tres, por el Española.

Laudate Dominum, de D.ⁿ Thomas de Ochando.

Vísperas, que regaló³¹⁵ dhô Señor Chantre, a esta Santa Iglesia, para la festividad de la Preciosa Sangre de Nro. Señor Jesucristo. Compuesta, por el P.^e Mrô. Fray Martin de Cruzolegui.

El **Dixit Dominus**, por DLaSolrre mayor, á ocho, con veynte y tres partes... 23

Un **Beatus Vir**, á ocho, por GSolrreut, con veynte y dos partes... 22

El **Laudate Dominum**, por Bfá, con partes, veynte y dos... 22

El **Himno**, por DLaSolrre mayor,³¹⁶ con veynte y tres partes... 23

La **Magnificat**, por DLaSolrre mayor, con veynte partes... 20

Itn= Maytines enteras con Invitorios, 2 Himnos, 8 Responsorios, y **Te ergo quesumus**,³¹⁷ para la misma festividad.

Obras se aumentaron en este Inventario, en 1774

por orden del Chantre, Manuel Barrientos

Estas siguientes obras se aumentaron en este Inventario, el año de 74 de orden del S.^{or} Chantre, D.^r D.ⁿ Manuel Barrientos, á cuyas expensas se consiguieron, y son del Thenor siguiente.

Un **Te Deum Laudamus**, su Autor³¹⁸ Fray Martín de Cruzolegui, á quatro, y á ocho Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, por Tono de DLaSolrre mayor, tiene 20 partes... 20

Un Aria á solo, de la N. de N.^o S.^r Jesu=Christo, **O Varios elementos**, su Autor Fray Martín de Cruzolegui, por Tono de Ffaut mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene 6 partes... 20

Un Terceto ál Nacimiento del Niño Dios, su Autor Fray Martín de Cruzolegui. Por Tono de GSolrreut tercera mayor, **Si yo logro mi bien**, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene 10 partes... 10

Una Missa, á quatro, y á ocho, con Violines, Oboes, Trompas, y Baxo, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, su Autor Fray Martín de Cruzolegui, con su borrador, tiene 20 partes... 20

³¹⁴ Foja 49.

³¹⁵ Foja 49, vuelta.

³¹⁶ Foja 50.

³¹⁷ TE ERGO QUESUMUS Te suplicamos Señor.

³¹⁸ Foja 50, vuelta.

Unas³¹⁹ Vísperas de la Virgen encuadradas, de D.ⁿ Francisco Corzeli, á ocho voces, con Violines, Oboes, Trompas, Clarines, Organos, y Baxo. El Primer **Psalm Dixit Dominus**, por el Tono de D^{la}Solre mayor: Segundo, **Letatus sum**, por Tono de B^{fá} mayor: Tercero, **Lauda Jerusalem**, por Tono de Alamirre mayor; Su Himno **Ave Maris Stella**,³²⁰ por Tono de D^{la}Solre menor: El **Magnificat**, por Ffaut Tercera mayor, tiene veynte y una parte... 21

Una Missa por Tono de D^{la}Solre Tercera mayor, á quatro, con Riforzos, con Violines, Oboes; Clarines, Organos, y Baxos, su Autor, D.ⁿ Francisco de Corzeli, tiene 24 partes... 24

Otra, á ocho, con Violines, Organos, Otra,³²¹ á ocho, con Violines, Trompas, Organos, y Baxo, por Tono de G^{sol}reut tercera mayor, su Autor Don Antonio Rodriguez de Yta. Tiene 20 part^s... 20

Un Responsorios, que es el Octavo de los Maytines de N. P.^e S.ⁿ Pedro, á voz sola, con Violines, Baxo, Trompas, Clarines, Oboes, Timbales, Organos, (q.^e dio el Organista D.ⁿ Juan de Aguila.

Salmos de Vísperas

Plan³²² **de Musica de Varios Author.^s**

Psalmos de Vísperas.

Primero, quatro Psalmos encuadrados de Varios Autores, que son **Dixit Dominus**, por Tono de D^{la}Solre menor, **Lauda Jerusalem**, por Tono de D^{la}Solre menor, **Ave Maris**³²³ **Estella**³²⁴ por el Tono de D^{la}Solre menor, y una **Magnificat**, por el mismo Tono, con Violines, y Baxo, tiene...

Un **Dixit Dominus**, por el Tono de C^{sol}faut menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, del Mrô Vasso, tiene...

Otro á cinco voces, y Ripienos, por el Tono de Alamirre Tercera mayor, de Leccion, con Violines, Violetas, y Baxo, tiene...

Otro, sin Nombre de Author, por el Tono de D^{la}Solre menor, á ocho voces, con Baxo, y Organos, tiene...

Otro, sin Nombre de Autor, por el Tono de D^{la}Solre menor, á ocho voces, con Baxo, y Organos, tiene...

Otro, su Author Picañol, por Tono de³²⁵ D^{la}Solre Tercera mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otro, su Author Rabaza, por Tono de D^{la}Solre menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

³¹⁹ Foja 51.

³²⁰ AVE MARIS STELLA: Salve Estrella del Mar.

³²¹ Foja 51, vuelta.

³²² Foja 52.

³²³ Foja 52, vuelta.

³²⁴ AVE MARIS ESTELLA: Está escrito así, quizá quiso decir: AVE MARIS STELLA: Salve Estrella del Mar.

³²⁵ Foja 53.

Otro, su Author, García, por Tono de D^{la}Solrre menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo (le falta el Segundo Violin) tiene...

Otro, su Author García, por Tono de B^{fá} mayor, á ocho voces, con Violin^e, Baxo y Organo (le falta el Balete) tiene...

Otro, sin Nombre de Author, por G^{Sol}rreut mayor, á seis voces, y Baxo, tiene...

Un **Laudate Dominum Omnes Gentes**, su Author Rabaza, por Tono de D^{la}Solrre mayor, con Violines, Trompas y Baxo, tiene...

Otra,³²⁶ de Picañol, por el Tono de G^{Sol}rreut mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Baxo, y Organo, tiene...

[Al Margen:] Está

Un **Letatus sum**, por el Tono de G^{Sol}rreut mayor, sin Nombre de Author, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

[Al Margen:] Se duplicó.

Otro, sin Nombre de Author, por el Tono de G^{Sol}rreut mayor, á ocho voces, con Baxo, y Organo, tiene...

Otro, su Author, Torres, por Tono de G^{Sol}faut mayor, á cinco voces, con Violines, Trompas, y Baxo, y Organo, tiene...

Un **Lauda Jerusalem**, su Author, Carpani, por Tono de Alamirre mayor, á cinco voces, con Violines, Oboes, y Baxo, tiene...

Otro, su Author, Picañol, por Tono³²⁷ de Alamirre menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo (le falta el Bajete del Segundo Choro) tiene...

Otro, sin Nombre de Author, por Tono de G^{Sol}rreut menor, á seis voces, con Baxo, y Organo, tiene...

Una **Magnificat**, su Author, Torres, por Tono de D^{la}Solrre Tercera mayor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, sin Nombre de Author, por Tono de D^{la}Solrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, sin Baxo general, tiene...

Otra, sin Nombre de Author, por Tono de F^{faut} Tercera mayor, á ocho voces, y Baxos, tiene...

Responsorios

Responsorios.

De³²⁸ la Smâ Trinidad, á ocho voces, y Baxo, tiene...

Otro de la misma festividad, antiguas; de Mrô Zalazar, con quadernos...

Otro, del mismo Author, de Comun de Confessores, Pontifices, con cinco quadernos...

Otros, del mismo Author, con ocho papeles de Natividad...

Un **Dixit Dominus**, del mismo Author, a ocho, y Baxo, con un **Mirabilia**,³²⁹ Trunco, del mismo Author, con...

³²⁶ Foja 53, vuelta.

³²⁷ Foja 54.

³²⁸ Foja 54, vuelta.

³²⁹ MIRABILIA: Maravillas

Un **Laudate dominum Omnes Gentes**, del mismo Author, con 38 Villancicos, tanto del Mrô Zalazar, como del Mrô Zumaya, y otros Authores, los que con las obras antecedentes de Zumaya, no sirven de nada, por³³⁰ antiguas, rotas é inútiles.

Secuencias

Secuencias.

De Corpus, su Author Carpani, por Tono de CSolfaut menor, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Un **Te Deum Laudamus**, su Author, Torres, por Tono de CSolrreut menor, á ocho voces, con Violines, Clarin, Oboe, y Baxo, tiene...

Una **Salve**, del mismo Author, por Tono de DlaSolrre menor, á ocho voces, con Violines, Baxo, y Organo, tiene...

Ocho Quadernos forrados en Badana,³³¹ de **Himna Vixilla Regis**³³² para las Señas...

Treinta, y un Villancicos de Varios Authores, antiguos, de los quales, solos tres pueden servir en caso de necesidad, y son las siguientes: una de Nebra, á ocho voces, por Tono de Bfá, **Con Jubilo en el Orbe**. Con Violines, Baxo y Organos, tiene...

Un Aria, á solo, por Tono de Ffaut Tercera mayor, **Que brillante Serena**, con Violines, y Baxo, tiene...

Otro, por Tono de DlaSolrre Tercera menor, sin Nombre de Author, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Diez y seis borradores

Diez y seis borradores: Uno de **Noche buena**, por Tono de DlaSolrre mayor: Otro **Idem**, por el mismo Tono, sin Violines: Otro, con Violines y Baxo, por Tono de CSolfaut mayor, **Cielo, y**³³³ **Mundo:** Otro, por Tono de GSolrreut mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, **Al que en Solio de Rayos**, Otro; **Dixit Dominus: Betus Vir:**³³⁴ **Laudate Dominum Omnes Gentes;** y **Magnificat**, á varios Tonos, con voces, y Baxo. **Otro Magnificat** (quiero decir) **Miserêre**,³³⁵ por Tono de CSolfaut mayor, con Violines, y Baxo: **Otro Stella Matutina**,³³⁶ por Tono de CSolfaut mayor: **Otro Beatus Vir**, sin principio: Otro, de una **Aria. Aquel Señor Eterno**, por Tono de CSolfaut menor, con Violines, y Baxo: Otro, en CSolfaut mayor, á ocho, con Violines, Clarín, y Baxo: **Otro Travesando van los Ayres**, por Tono de Elami menor, con Violines, y Baxo. (**El Mrô de Capilla**). Otro, por DlaSolrre mayor, á³³⁷

³³⁰ Foja 55.

³³¹ BADANA: Piel curtida de carnero u oveja, se dice que es voz árábica que viene de BETAVETUM O BITENE, que significa cuero delgado y flojo.

³³² Foja 55, vuelta. VIXILLA REGIS: Banderas del Rey.

³³³ Foja 56.

³³⁴ BETUS VIR: quizá quiso decir: BEATUS VIR: Bienaventurado el Varón.

³³⁵ MISERÊRE: Es el salmo 50: Ten misericordia.

³³⁶ STELLA MATUTINA: Estrella de la Mañana.

³³⁷ Foja 56, vuelta.

cuatro voces, con Violines, y Baxo: Otro, de Torres, **Laudate Dominum Omnes Gentes**, á ocho voces, con Violines, Oboe, y Baxo; Otro, por Tono de GSolrreut mayor, **Ay mi bien**, con Violines, y Baxo: Otro de Nebra, por Tono de Bfá menor, á voz sola, con Violines, Oboes, y Baxo: Otro de Argarabel, de Tres **Psalmos**, á ocho, sin instrumentos.

Misas

Missas

Una Misas de Ochando por DlaSolrre mayor, á quatro, con Ripieno, Violines, y Trompas, con partes...

Otra, de Alba, por Ffaut mayor, con³³⁸ Violines, Trompas, Organos, y Baxo, á quatro, con partes...

Otra, de Mir, por Tono de Ffaut mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Baxo, y Organo, con partes...

Otra, su Author, Gamarra, por Tono de Alamirre mayor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, con partes...

Otra del Mrô San Juan, por Tono de Alamirre Tercera mayor, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otra, de Mir y Luz, por Tono de Alamirre Tercera (mayor (quiero decir menor.) á quatro, con Ripienos, Violines, Trompas, Baxo, y Organo, tiene...

Otra, de Torres, por el Tono de Dlasolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Oboes, y Baxo, tiene...

Otra, su Author, Argarabel, por Tono³³⁹ de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Otra de Torres, por Tono de Ffaut Tercera mayor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra de Torres, por Tono de DlaSolrre mayor, á diez voces, con Violines, Clarines, y Baxo, (inutilizado por faltarle el Contraalto del primer Choro) tiene...

Otra, sin Author, por Tono de DlaSolrre mayor, á quatro, sin Ripienos, con Violines, Trompas, Organo, y Baxo, tiene...

[Al Margen:] Está

Otra, del Mrô Rabaza, por Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, de Picañol, por Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxos, tiene...

Otra,³⁴⁰ sin Nombre de Author, por Tono de GSolrreut menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, sin Nombre de Author, por Tono de Elami Tercera menor, á ocho voces, con Violines, Trompas, Viola, y Baxo, tiene...

³³⁸ Foja 57.

³³⁹ Foja 57, vuelta.

³⁴⁰ Foja 58.

Otra, su Author, Torres, por Tono de CSolfaut tercera mayor, á ocho voces, (Trunca)...

Otra de Torres, por Tono de Elami menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, sin Nombre de Author, por Tono de GSolrreut mayor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, de Torres, sobre los ocho Tonos, á ocho voces, con Violines, y Baxo, tiene...

Otra, sin Nombre de Author, por Tono³⁴¹ de DlaSolrre (Trunca)...

Otra, de Terradellas, por Tono de Ffaut Tercera mayor, á cinco voces, con Violines, Oboes, Trompas y Baxo, tiene...

Otra, su Author Bazani, por Tono de GSolrreut Tercera menor, á quatro voces, con Violines, y Baxo, tiene duplicado, "16" partes, la una... 16

Otra, su Author Venzini, por Tono de DlaSolrre mayor, á tres Choros, con Violines, y Trompas, con...

Otra, de Bruneti, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxos, tiene...

Otra, de Nebra, por Tono de GSolrreut Tercera mayor, á ocho voces, con Violines, Trompas, y Baxo, tiene...

Oficios

Oficios.³⁴²

Una Lamentacion, á voz sola, sin Nombre de Author, Primera de Miercoles Santo, por Tono de GSolrreut menor, con Violines, Viola y Baxo, tiene...

Otra, Primera, assi mismo de Miercoles Santo, por Tono de GSolrreut menor, a quatro voces, solas; tiene...

Otra, de Durón, antiquísima, tambien Primera de Miercoles Santo, por Tono de GSolrreut menor, á ocho voces, con Violines, y Baxo, con su borrador, tiene...

Un oficio de Difuntos, su Author el³⁴³ Españoleta, con **Invitatorio, Salmo, Domine ne infure, y Leccion Parce mihi**,³⁴⁴ por el Tono de Clafa, y la Lección, por el Tono de DlaSolrre mayor, á ocho voces, con Violines, Flautas, Trompas, y Baxo, tiene...

Una Leccion de Difuntos del Mrô Sans, antigua, por Tono de Ffaut Tercera mayor, á ocho voces, y Baxo, tiene...

³⁴¹ Foja 58, vuelta.

³⁴² Foja 59.

³⁴³ Foja 59, vuelta.

³⁴⁴ PSALMO, DOMINE NE INFURE: No en tu furor [ira]. LECCION: PARCE MIHI: Lección: Perdóname.

Libretes, que tiene esta Santa Iglesia

Libretes,³⁴⁵ **que tiene esta Santa Iglesia para su servicio, en los dias que no hay instrumentos: Y es al Thenor Siguiente.**

De Missas.

Uno, su Author, Torres, en papel de marca mayor,³⁴⁶ tiene siete Missas por todos Tonos, y otra de **Requiem Vidi Aquam**,³⁴⁷ y su **Asperges**.³⁴⁸

Otro, su Author, Alfonso Lobo, tiene seis Missas por varios Tonos, y seis³⁴⁹ Motetes de marca mayor...

Otro, su Author, Francisco Lopez, papel de marca menor, por varios Tonos, con dos Missas, ál principio, doze Motetes, una Passion, Una Lamentacion, Sequencia Resurreccion, una Antiphona de N.^a S.^a y otra Missa al fin.

Otro llamado de Palestina, papel de marca mayor, con quatro Missas por varios Tonos.

Otro su Author Eduardo Lobo, papel de marca mayor, con **Vidi Aquam**,³⁵⁰ á ocho, Missas dos mas de Difuntos, y tres Motetes por varios Tonos.

De Vísperas

Uno³⁵¹ Antiguo, (foxas de Pergamino) de varios Autores, con Psalmos, para todas festividades.

Otro de varios Autores, papel de marca, que comienza con el **Invitatorio de Corpus** Himno de Maytines de la misma festividad.

Dos **Magnificas**, una Antiphona de Corpus, un Salmo **Confitebor**,³⁵² otras cinco **Magnificas**,³⁵³ y un **Credidi**.³⁵⁴

Otro, solo de **Magnificas**, su Author, Eduardo Lobo, papel de marca: Otro, su Author Sebastian Aguilera, papel de marca, todo de **Magnificas**, por varios Tonos.

Otro, su Author, Fernando Franco, foxas de pergamino, todo de **Magnificas**, por varios Tonos.

Otro, sin Nombre de Author, compuesto de Varias Obras: que son un **Dixit Dominus**: Un **Lauda Dominum Omnes Gentes**; Un **Te Deum Laudamus**: Una **Salve**: Salmo de **In exito**:³⁵⁵ Himnos de todas las festividades: **Invitatorios** de

³⁴⁵ Foja 60.

³⁴⁶ PAPEL DE MARCA MAYOR: El que se hacía de mayor longitud, latitud y grueso, que ordinariamente servía para estampar mapas y libros grandes, y por lo común era otro tanto mayor que el regula.

³⁴⁷ REQUIEM: VIDI AQUAM: Requiem: Vi el agua.

³⁴⁸ ASPERGES Voz latina con que empieza la antífona que dice el sacerdote al rociar con agua el altar para celebra el santo sacrificio de la misa. De ASPERGERE: ROCIAR. También se le llama así a la antífona que comienza con esta palabra.

³⁴⁹ Foja 60, vuelta.

³⁵⁰ VIDI AQUAM: Vi el Agua. VIDI AQUAM ASPERGES: Vi el Agua, me rociarás. ASPERGES, Quedó como el género de cantos para invocar a Dios mientras el pueblo es asperjado ó rociado con agua bendita.

³⁵¹ Foja 61.

³⁵² PSALMO: CONFITEBOR: Salmo: Confesaré.

³⁵³ MAGNIFICAT: Glorifica [Mi alma al Señor] [es el Cántico de la Virgen].

³⁵⁴ CREDIDI: Cref.

³⁵⁵ PSALMO: DE IN ÉXITO: Salmo de: En la salida

la virgen, con su Himno de Maytines. **Invitatorio** de la Concepcion, antiguo: **Invitatorio de la Smâ Trinidad**, con su Himno: **Invitatorio** de Noche buena: **Invitatorio e Himno** de Corpus: **Dos Salves**, la segunda sin fin, por varios Tonos: Quatro Libretes enquadernados, con el **Te Deum Laudamus**; y varios Himnos, por todos Tonos.

Otro, papel de mayor, de Oficio de Difuntos, con **Invitatorio**: Tres Nocturnos. Siete Resposos: una **Misa de Requiem**, **Asperges vidi aquam**,³⁵⁶ siete Motetes, y el **Himno Vexilla Regis**:³⁵⁷ Un **Psalmo**³⁵⁸ **Quá**³⁵⁹ **inclinare**:³⁶⁰ Otro **Psalmo Confitebor**:³⁶¹ y una **Magnificat**, por varios tonos, y diversos Autores...

Otro, sin principio ni fin, su author, D.ⁿ Francisco Guerrero, con varios Himnos, **Te Deum Laudamus**, ocho Magnificas, y tres **Salves**, por varios Tonos.

Otro, su Author D.ⁿ Thomas de Victoria, papel de marca, con quarenta Motetes, para todas festividades, por varios Tonos.

Otro, sin principio, su Author, Sebastian Vivanco, papel de marca, todo de Motetes como el antecedente, por varios Tonos.

Librete de Cuaresma

Para Quaresma.

Uno de Marca mayor, su Author, Mrô. Sumaya,³⁶² con la Antiphona, de **Adjuvanos**:³⁶³ dos Miserêres: dos Lamentaciones y la Sequencia de Resurreccion por varios Tonos...

Otro, de varios Autores, papel de marca, con varias obras, que constan en la Tabla que tiene ál fin, por varios Tonos...

Otro, de varios Autores, con las Passiones, y dos Lamentaciones, papel de marca, por varios Tonos...

Música que ha dado á esta Santa Iglesia el Señor Chantre D. D. Luis de Torres

[Al Margen] Nota:

Una Missa grande, de D.ⁿ Ignacio Jerusalem, por Tono de Ffaut, con Violines, Oboes, Flautas, y Baxo, con borrador, tiene 24 papeles. (esta Missa, es solo para que se cante en la festividad de la Preciosa Sangre) y es la Siguiente. Otra Missa, compuesta por el P.^e Mrô. Fray Martin Cruzolegui, á quatro, y³⁶⁴ á ocho, con Violines, Oboes, Trompas, Viola, y Baxo, por el Tono de GSolrreut mayor, con su borrador, y tiene 23 papeles...

³⁵⁶ ASPERGES VIDI AQUAM: ASPERGES: Me rociará. VIDI AQUAM: VÍ el Agua.

³⁵⁷ VEXILLA REGIS: Las banderas del Rey.

³⁵⁸ Foja 61, vuelta.

³⁵⁹ Foja 62.

³⁶⁰ PSALMO QUÁ INCLINARE: parece ser que es: el Salmo 85: INCLINA DOMINE AUREM TUAM: Inclina Señor tu oído.

³⁶¹ PSALMO CONFITEBOR: Salmo: Confesaré.

³⁶² Foja 62, vuelta.

³⁶³ ADJUVANOS: Ayúdanos [Señor].

³⁶⁴ Foja 63.

Otra Missa, á quatro, y á ocho, con Violines, Oboes, Trompas, Organos, y Baxo, compuesta por D.ⁿ Fabian Garcia Pacheco, (son 23 papeles)...

Otra Missa, á ocho Violines, Oboes, y Trompas, Organos, Segundo Choro, y Baxo, compuesta, por D.ⁿ José Canalles, con 24 papeles.

Un Credo á quatro, con Violines, Oboes, Trompas, Viola y Baxo, con 7 voces de Segundo Choro, compuesta, por el S.^{or} Juan Cavi, con borrador, tiene veynte y quatro papeles.

[Al Margen] Nota:

Este Credo arriba dho. es solo para la Preciosa Sangre de Xpto.

Catorze borradores, pertenecientes, á la Musica,³⁶⁵ que compuso el R.P. Fray Martin Cruzolegui, para la Festividad de la Preciosissima Sangre de Christo.

Un borrador de D.ⁿ Juan de Aguila del responsorio octavo de S.^r S.ⁿ Pedro...

[Al Margen] Nota:

Toda esta musica, la ha dado, á la Iglesia, el Señor Arcedeano, D.^r D.ⁿ Luis de Torres, que ha solicitado á sus expensas, para que se cante en ella, como en efecto se ha cantado, quando la han pedido los Mrôs, pero la ha retenido en si, por que no se vulgarise, ó copie lastimosamente, (si no la hubiera entregado antes de su muerte que sea, se recurrirá con esta Nota, á su Albacea, ó Albaceas, para que la entreguen puntualmente. En interin, tendrán entendido los Mros, que es de la Iglesia, y recurriran a dho. Señor, siempre que quieran cantarla; como lo ha hecho hasta ahora el Difunto Mrô³⁶⁶ Roca.

Himnos de San Juan

Otro de los Maitines de Señor S. Joseph

Otro de Apostoles

Otro para las Vísperas del Nacimiento. Son obras de Jerusalem

Lamentacion para el Miercoles Stô por Duran.

Misa que regaló el Sr. Chantre D. Leonardo Terralla, á esta Sta. Iglesia!

Una³⁶⁷ Missa que Regaló el S.^{or} Chantre D.^r D.ⁿ Leonardo Terralla, (su Author Torres.)

Agregado

Agregado.³⁶⁸

Una Magnificat de Torres...

Una Misa de Rutini á 4 voces...

Una Leccion de difuntos Parce mihi su, Autor Ochando...

Misa de Requiem de Basani...

Otra dhâ de Ochando...

Otra dhâ de Boyen...

³⁶⁵ Foja 63, vuelta.

³⁶⁶ Foja 64.

³⁶⁷ Foja 64, vuelta.

³⁶⁸ Foja 65.

Otra dhâ de Torres...
Otra dhâ de Don Cayetano Echeverria...
Para Nrâ Srâ de la Asumpcion...
Otra dhâ de Españolito...
Otra de Requiem Costeada á expensas de la Capilla. Su Author Águila...
Otra dhâ de Col. con Violines, Trompas y Bajo...
Maytines, Invitatorio, Himno, y ocho Responsorios de Nrâ Srâ de la Asumpcion
q.^e diò el S. Chantre D. Felis Malo...
Un Beatus Vir. de Picañol...
Un Te ergo quesumus que regalò el Sôr. Dôr³⁶⁹ y Mrô Quintela...
Acompañamiento, Himno, Invitatorio que diò el Sôr Dôr D. Luis de Rivera para
el dia de Stâ Rosa...
Una Antífona para lo mismo...
Motete à 3, su Autòr Echeverria...
Egregie Martir Philipe.³⁷⁰ à 8p.^a San Phelipe...
Una lamentación del Miercoles Santo...³⁷¹

V

Plan de los Instrumentos de Música que para su Uso tiene esta Santa Iglesia Memoria³⁷² de los Instrumentos, que esta Santa Iglesia, para su uso, que Recibe â su Cargo el Señor B.^r D.ⁿ Martin de Ribera. Mrô. Interino de Capilla.

Primeramente, dos Timbales, con sus Baquetas, y templador... 002
2 Clarines de plata, con dos Tudeles también de plata, y ocho dhos. de Latón, 2 Voquillas de Latón y dos de Marfil= dos Sordinas...
[Al Margen:] Este par de Trompas de Plata se agregaron á la plata vieja por orden del V. Cab.^o Rivera, Secretario.
1 Par de Trompas de Plata, por Tono de GSolrreut...
[Al Margen:] Una se llevó Solo y un fagod, un violín.
Otro dho de Trompas meztizas, por Tono de Clami...
Otro dho. de Latón, por el Tono de Clami, viej.^s...
[Al Margen:] pedazos³⁷³ inservibles.
Otro dho. par de Latón, por el Tono de GSolrreut, (viejas)
2 Clarines de Latón, por el Tono de CSolfaut, (viejas)...
[Al Margen:] no sirve p.^r no estar en Tono
Otros dos Clarines de Latón, por Bfábemi (que no han servido)...
Item, otro par de Trompas de Latón, por Tono de GSolrreut, con sus Tudeles, que dio el S^{or}. Chantre D.^r D.ⁿ Leonardo Terralla...

³⁶⁹ Foja 65, vuelta. DÔR: Doctor.

³⁷⁰ EGREGIE MARTIR PHILIPPE: Egregio Mártir Felipe.

³⁷¹ A partir de la 65 bis, y hasta la 89, vuelta, están en blanco.

³⁷² Foja 89, vuelta.

³⁷³ Foja 90.

[Al Margen:] uno destos se llevó Solo

2 Fagotes, uno, que está corriente, y el otro inservible, y mui maltratado...

2 Violines que vinieron de España, sin arcos...

Otro dho criollo...

Violonzelo Español, que compró la Iglesia al Conde Berrio, y lo usó Ximénez...

Un Contrabajo que usa el B.^r Reynoso...

1 Violonzelo, de que deve dar razón, el Rector del Colegio, el que está inservible...

De³⁷⁴ todo lo que consta apuntado en este Libro assi de Musicas, como de instrumentos pertenecientes a esta Sta. Iglesia Metropolitana desde el 1 al 90 se da por entregado, el B.^r Martin Bernardez de Rivera como Mrô Interino de la Capilla quedando responsable a todo spe q. por el Itt^o S.^r Dean y Cabildo se le mande entregar , advirtiendose que para su gobierno queda en poder el borrador de todo lo contenido en este Libro. Y para que assi Conste lo firmó con el S.^{or} Chrê D.^r D. Leonardo José Terralles de que doy fe en dose de Enero de mil setes^o ochenta y dos.

El Chantre

Martín Bernardez Rivera

[RÚBRICA]

[RÚBRICA]

Ante mí

Juan José de Mier. Secretario

[RÚBRICA]

Dos Trompas de Latón fierro Alemanas, que por orden de el V.^e Cabildo en el Acuerdo celebrado el dia once de Agosto de el año de ochenta y seis compró el S. Chantre D. Feliz Terrancio Malo en sesenta pesos.

El Chantre

Martín Bernardez Rivera

[RÚBRICA]

[RÚBRICA]

Ante mí

José Díaz de Rivera

[RÚBRICA]³⁷⁵

³⁷⁴ Foja 90, vuelta.

³⁷⁵ Foja 91 y 91, vuelta, están en blanco.

Tabla de las Obras de Musica que contiene este Plan

Tabla³⁷⁶ de las Obras de Musica, que contiene este Plan

Obras del Mrô Jerusalén: a. foxs 1 Visp. de Primera Clase _____	f. 1
Psalmos de Visperas _____	f. 2 buelta
Himnos de Visperas _____	f. 3
Invitatorio, e Himnos de Visperas _____	f. 4
Responsorios de Maytines de la Natividad de N. S. ^r Jesucristo _____	f. 5 buelta
De los de N. ^a S. ^a de la Assumpcion _____	f. 6
De la Concepcion _____	f. 7
De N. S. ^a de Guadalupe _____	f. 7 buelta.
De N. S. ^a del Pilar _____	f. 8
De S. ^r S. ⁿ José _____	f. 9
De N. P. S. S. ⁿ Pedro _____	f. 10
De San Felipe Neri, y Confesores no Pontifices _____	f. 10 b.
De ³⁷⁷ San Ildephonzo, y Confesores Pontifices _____	f. 11 b.
Versos para los Psalmos de Visperas, Maytines, y Tercia _____	f. 12 b.
Missas _____	f. 13 b.
Motetes, y Psalmos de la Hora de la Ascencion del Señor _____	f. 14
Villancicos _____	f. 14 b.
Secuencias _____	f. 18 b.
Antiphonas _____	f. 19
Lamentaciones _____	f. 20
Miserêres _____	f. 20 b.
Borradores sin Copias _____	f. 22
Vigilia de Difuntos _____	f. 23

Tabla de las Obras del Mrô Roca

Tabla de las Obras del Mrô Roca.

Visperas de Primera Clase _____	f. 31
Himnos é Invitatorios _____	f. 32
Responsorios de la Natividad de N. S. ^r Jesucristo, y ³⁷⁸ de N. ^a Señora _____	f. 34 b.
De S. ^r S. ⁿ José _____	f. 35
De Santiago Apostol, y S. ⁿ Ildefonso _____	f. 38
Te Deum, y Salves _____	f. 39
Graduales _____	f. 40
Missas _____	f. 41
Motetes _____	f. 42
Musica que Regaló D. ⁿ Juan de Aguila, y el S. ^r Chantre D. ^r D. ⁿ Luis de Torres _____	f. 49 y 50

³⁷⁶ Foja 92.

³⁷⁷ Foja 92, vuelta

³⁷⁸ Foja 93.

Tabla de Musica de Varios Autores**Tabla de Musica de Varios Autores.**

Psalmos de Visperas _____	f. 52
Sequencias _____	f. 55
Missas _____	f. 56 b.
Oficios _____	f. 59
Libretes que tiene esta S. ^{ta} Iglesia _____	f. 60
Librete de Visperas _____	f. 60 b.
El de Quaresma _____	f. 62
Musica ³⁷⁹ que ha dado á esta S. ^{ta} Iglesia el Señor Chantre D. D. ⁿ Luis de Torres _	f. 62
Plan de los Instrumentos de Musica que para su Uso tiene esta S. ^{ta} Iglesia _____	f. 90
Musica que ha dado a esta S. ^{ta} Iglesia el Mrô interino de Capilla, B. ^r D. ⁿ Martin de Rivera _____	f. 24 b.
Missa que regaló el S. ^r Chantre D. ⁿ Leonardo Terralla, á esta S. ^{ta} Iglesia _____	f. 64 b.

A causa de haberse notado en este libro equivocaciones, y faltas; y también por haber nuevas obras en el Archivo de Musica; de orden del S.^r Chantre, D.^r y M.^{tro} D.ⁿ José Serruto, se formó un Libro nuevo, y en esta atención no corre ni subsiste este, ni por él se debe pasar. Y porque assí conste lo anoto y firmó en Méx.
 co â 27 de Mayo de 1793.

José Díaz de Rivera
 Secret.^o de Cab.^{o380}

Bibliografía

- Breviarium Romanun*, Ed. Dessain, Malinas, Bélgica 1876.
Diccionario de Autoridades. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (Reimpresión del original de 1726) Gredos, Madrid, 1990.
Diccionario de la Lengua Española. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Espasa-Calpe, Irún, 1970.
Missale Romanun, Ed. Mame, Tours, Francia, 1924.
Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico, MIGUEL, Raimundo de, Ed. Sáenz de Jubera, Madrid, 1924.
 SALDÍVAR, Gabriel, *Historia de la Música en México*, Ediciones del Estado de México (original 1937) Toluca, 1987.

³⁷⁹ Foja 93, vuelta.

³⁸⁰ Foja 94 y 95, están en blanco.

Fundamentos eclesiológicos del pluralismo religioso¹

Federico Altbach Núñez*

La reflexión teológica sobre el pluralismo religioso ha adquirido mayor relevancia en las últimas décadas², lo cual destaca porque existía la opinión de que el embate de la Ilustración y de los movimientos culturales subsiguientes ocasionaría el deceso o el debilitamiento del fenómeno religioso. Es cierto que ha habido movimientos fuertes que propugnan el ateísmo argumentativo y cultural, o incluso se ha afirmado el apareamiento de la era de la post-religión³; no obstante, ha habido, al mismo tiempo, un resurgimiento de lo religioso, aunque acompañado, en el mundo occidental, de un decaimiento de las grandes religiones institucionales y de un *boom* de nuevas formas de religiosidad⁴. En muchos países de Latinoamérica miles de personas han dejado la Iglesia católica para adherirse a múltiples grupos evangélicos y pentecostales u otros grupos con elementos de religiones africanas.

* Doctor en Teología. Director General del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la Arquidiócesis de México.

¹ Parte de este artículo fue publicado previamente a su aparición en este Libro Anual en la revista *Christus* 771 (Marzo – Abril 2009).

² “On the basis of the universality of the mystery of Christ, the uniqueness of Christianity is conceived as a unity of inclusion which embraces all the values of truth and goodness that other religions may bear. That is why the most promising theological current within Catholicism is that seeking to move beyond a theology of fulfillment toward a *theology of religious pluralism* which, while no compromising the uniqueness of the mystery of Christ, i.e. a *constitutive* Christology, does not hesitate to speak of an *inclusive* pluralism in the sense of the acknowledgment of the values proper to the other religions”. C. Greffé, *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*, en D. Kendall/ G. O’Collins (Ed.), *In many and diverse ways. In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, 48-49. El problema con este autor es que no toma en cuenta el aspecto constitutivo de la eclesiología para una teología del pluralismo religioso. Yo deseo destacar esta relación en el presente artículo.

³ Cf. J. M. Vigil, *El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo*, en Conc 309 (2007), 47-48.

⁴ Cf. H. Cox, *Religion in the secular city*, New York 1984.

Lo esotérico y distintas manifestaciones de eclecticismo religioso se han puesto en boga. También el fenómeno de las migraciones ha reorganizado el campo de influencia de las distintas religiones. En Europa ha avanzado fuertemente la presencia del Islam. La dimensión política del fenómeno religioso se ha agudizado cada vez más, hasta poder hablarse de una lucha de culturas y de poderes; un ejemplo de ello es sin duda el atentado del 11 de septiembre o las persecuciones contra los cristianos desatadas en el sur de la India y en algunos países musulmanes. A nivel cultural se ha extendido un relativismo religioso que se caracteriza, según Joseph Ratzinger, por la opinión de que “nosotros no conocemos la verdad como tal, pero en imágenes diferentes vemos lo mismo. Un misterio tan grande, lo divino, no puede quedar fijado en *una sola* forma que excluya a todas las demás, en *un solo* camino que sea obligatorio para todos. Los caminos son muchos, las imágenes son muchas; todas ellas reflejan algo de la totalidad, y ninguna de ellas es, por sí misma, la totalidad. Pertenece al *ethos* de la tolerancia el que en cada una de esas imágenes se vea un fragmento de la verdad; lo propio no debe situarse por encima de lo ajeno, sino integrarse pacíficamente en la sinfonía polifacética de lo eternamente inaccesible, que se desvela en símbolos, los cuales parecen ser nuestra única posibilidad de palpar de algún modo lo divino”⁵. Para ver la fuerza que adquiere un pluralismo religioso que rechaza corrientes exclusivistas y también inclusivistas, basta ver la edición de la revista *Concilium* de 2007. Las perspectivas son variadas. Entre otras cosas, se aduce que el pluralismo religioso es la respuesta a las injusticias que ha provocado un cristianismo que ha buscado imponer su verdad frente a otras culturas. Tissa Balasuriya sostiene que “un auténtico cristianismo, que ciertamente ha existido y se ha mantenido en Occidente, está llamado a una «deconstrucción» de aquella antigua teología exclusivista e incluso inclusiva, y a la construcción de una nueva teología, humilde, despojada de toda superioridad, que reconozca un paradigma pluralista, que no se considere la única, en el centro, ni la elegida ni siquiera la única y absoluta salvadora de los demás, sino salvadora «con los demás» [...]. El auténtico cristianismo también es llamado a una «reversión», es decir, a poner en su corazón la vida de tantos pobres, con sus diferentes experiencias religiosas en el seno de las diversas religiones”⁶. Frente a esto contrasta fuertemente la pretensión del cristianismo de ser la religión verdadera. Sin embargo, posible sostener un inclusivismo cristológico y eclesiológico que salvaguarde lo irrenunciable del cristianismo y se abra al diálogo, el respeto y la justicia hacia las demás religiones. Este modo de inclusivismo es, desde el punto de vista cristiano, un modo de considerar al otro en su otredad como partícipe de una dignidad insuperable para un cristiano: el ser hijo de Dios en Cristo. El otro no sólo es otro, sino que en él se reconoce uno mismo. Bien entendido, el axioma *extra ecclesiam nulla salus* no tiene por qué oponerse al axioma propuesto por Tissa Balasuriya: *Extra misericordiam nulla salus*. También puede formularse más positivamente este principio *Sine Ecclesiam*

⁵ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2006, 154.

⁶ T. Balasuriya, *Las religiones, en especial el cristianismo, ante el futuro*, en *Conc* 309 (2007), 26.

nulla salus – sin la Iglesia no hay salvación⁷. En los siguientes puntos veremos de modo muy somero algunas ideas sobre el significado salvífico de la Iglesia en la historia universal de la salvación y su relación con las demás religiones (I). En un segundo momento expondré algunas ideas acerca del valor absoluto de Cristo para la salvación (II). A partir de esta exposición resaltará, en un tercer paso, que la Iglesia tiene un papel fundamental en la vida de todo hombre y de toda mujer que han aceptado, explícita o implícitamente, la oferta de salvación dada por Dios en Jesucristo. Este apartado sostiene el carácter eclesiológico de la gracia, no sólo en el sentido de que la Iglesia es instrumento⁸, sino también en el sentido de que ella es la comunidad hacia cuyo perfeccionamiento, en número y en cualidad, tiende la acción de la gracia salvífica en general (III). Finalmente destacaré la importancia del diálogo como actitud fundamental de la Iglesia en su relación con las demás religiones (IV).

I

En los primeros siglos del cristianismo los Padres de la Iglesia sostuvieron opiniones diversas frente a las demás religiones. De forma constante denunciaron el politeísmo, la idolatría y las prácticas religiosas opuestas a la fe como el encantamiento y la adivinación. Pero, al mismo tiempo, algunos desarrollaron ideas, según las cuales es posible aceptar la presencia salvífica de Dios más allá de los límites de la Iglesia. La teología del *Logos* reconoce la función cosmológica del Hijo eterno. La Palabra de Dios ha actuado rebasando las fronteras observables de la economía cristiana, de modo que, como afirma Justino, quienes vivieron conforme a la Palabra son cristianos (1 Apol XLVI, 1-4), aunque hayan sido tenidos por ateos, pues la semilla de la Palabra es eficaz en todo el género humano. De modo semejante argumentaron Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría⁹.

“Poco después de Clemente de Alejandría (que murió hacia el año 211) surgió una corriente destinada a tener una larga historia en la tradición cristiana, caracterizada por el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» (*Extra ecclesiam nulla salus*)”¹⁰ Este axioma fue interpretado de muchas formas. En general se

⁷ Esta expresión es de Juan Pablo II, quien además puntualiza: “La adhesión a la Iglesia-Cuerpo místico de Cristo, aunque sea implícita y, precisamente, misteriosa, es condición esencial para la salvación”. Juan Pablo II, *Cristo, camino de salvación para todos. Audiencia general del miércoles 31 de mayo*, en *Ecclesia* 2.742 (24 de junio 1995), 28 (960).

⁸ El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice en el número 846: “Toda salvación viene de Cristo-Cabeza por la Iglesia que es su Cuerpo”.

⁹ Cf. F. A. Sullivan, *Clement of Alexandria on Justification through Philosophy*, en D. Kendall/ G. O’Collins (Ed.), *In many and diverse ways. In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, 101-113.

¹⁰ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 130. Para una historia más detallada sobre la interpretación de este axioma cf.: Cf. F. A. Sullivan, *Salvation outside the church? Tracing the History of the Catholic Response*, Oregon 2002.

postulaba que la separación culpable de la Iglesia tenía como consecuencia la exclusión de la salvación. Se consideraba que, básicamente, el Evangelio había sido anunciado a todos los pueblos y que, por lo tanto, todos habían tenido, de alguna manera, conforme a la providencia divina y sus inescrutables designios, la oportunidad de entrar en contacto con el misterio de Cristo. El Concilio de Florencia declaró lo siguiente: “[La sacrosanta Iglesia romana] firmemente cree, profesa y predica que «nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos», sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno «que está aparejado para el diablo y sus ángeles» [Mt 25,41], a no ser que antes de su muerte se uniere con ella”¹¹. Con todo, el axioma fue interpretado en otros escritos de modo más benigno. Se declaró que todos aquellos que estuvieran separados de la Iglesia sin culpa personal y que buscaran hacer el bien dictado por la acción misteriosa de Dios en sus vidas y por el recto uso de su conciencia serían salvados. Un paso importante lo dio la Encíclica *Mystici corporis* (1943) que habla de un anhelo inconsciente de pertenecer al cuerpo místico del Redentor¹². Tal postura, como se acará más adelante, da la posibilidad de hablar de formas escalonadas de la pertenencia a la Iglesia. El primer texto magisterial en el que se habla explícitamente de las religiones no cristianas es la Encíclica de Paulo VI *Ecclesiam suam* (1964)¹³. Pero uno de los documentos más relevantes hasta ahora es sin duda la Declaración del Concilio Vaticano II *Nostra aetate*, cuya enseñanza dio la oportunidad de valorar positivamente el papel que juegan las diversas religiones en el proceso de salvación.

Nostra Aetate se funda en la eclesiología de la Constitución *Lumen Gentium* y ofrece “una gramática profunda para el diálogo con las religiones no cristianas”¹⁴. La gramática teológica profunda del texto es una teología trinitaria que se basa en la unidad de la historia de la salvación para todos los seres humanos y en una cristología kenótica-pneumatológica que funda la actitud de servicio de la Iglesia para todos los pueblos¹⁵. Hay que tener en cuenta particularmente los principios expuestos en LG 1, 16 y 17; la doctrina de AG 3, 4, 9 y 11, así como la idea de la unión de Cristo con todos los hombres propuesta en GS 22. La Iglesia busca una actitud de diálogo y de esperanza. El documento pretendía ser una declaración

¹¹ DH 1351.

¹² DH 3821. “Así, en negativo, se condena que Cristo no haya muerto «por todos» (año 1653, contra el jansenismo, DH 2005) o que «fuera de la Iglesia no se conceda gracia alguna» (año 1713, contra Quesnel DH 2429; y en positivo, que se puede ser miembro de la Iglesia con sólo el «deseo» (*votum*, es decir, su deseo en caso de conocerlo) del bautismo (Trento, DH 1524), con «ignorancia invencible» sobre la verdadera religión (año 1863, Pío IX contra el indiferentismo, DH 2866), con un «anhelo y deseo no consciente» (año 1943, *Mystici corporis*, 101, DH 3821), o con «el deseo implícito de la Iglesia» (año 1949, carta al arzobispo de Boston, DH 3870 y 3872)”. S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 186.

¹³ Cf. R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, en P. Hünemann/B. J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. III, 613-614.

¹⁴ R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung*, 647.

¹⁵ Cf. R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung*, 666.

sobre la relación entre la Iglesia y el judaísmo, pero, a petición de los padres conciliares, amplió su horizonte a todas las religiones; así se expresa el servicio de la Iglesia a toda la humanidad. Se resalta la unidad del género humano, la cual se basa en Dios, su origen y meta. El actuar creador de Dios no está desvinculado de su acción salvadora por medio de Jesucristo. Las religiones tienen que ver con la pregunta por el sentido de la vida, la ética, la teodicea, el sentido de la muerte, abriéndose de este modo a la pregunta por el misterio de la existencia humana. “La aspiración y las preguntas del hombre no desembocan en el vacío, porque ellas («desde siempre») son abrazadas por Dios”¹⁶. El dilema que se suscita ante el fenómeno de la pluralidad religiosa para el cristiano es conjugar la redención definitiva e insuperable de toda la humanidad en Jesucristo, que se manifiesta y es efectiva de modo privilegiado en la Iglesia católica, por un lado, y la voluntad de Dios de que todos alcancen la salvación, por el otro. Además, si Dios concede la gracia para que los hombres se salven, la salvación no puede suceder de modo individualista, sino que debe abarcar el carácter social del ser humano; lo cual lleva a la pregunta sobre la contribución de las religiones a la salvación de las personas, pues éstas viven su unión con Dios concreta y socialmente en sus respectivas religiones.

El documento no se dirige a todas las religiones indiferenciadamente. Menciona explícitamente al hinduismo y al budismo, resaltando algunas de sus características. Se refiere al Islam, con quien la Iglesia comparte la fe en el único Dios. Y trata de manera especial los vínculos que tiene la misma Iglesia con el Pueblo de Israel, con quien Dios pactó una alianza irrevocable. También dirige su atención de modo más amplio a las demás religiones. En el número 2, los padres conciliares declaran que “la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”. Sin dejar de lado la importancia de un acercamiento diferenciado en relación a la práctica y a la doctrina de las demás religiones, el Concilio reconoce en ellas la presencia de la gracia de Dios, que es la única fuente de santidad, y también destellos de verdad, cuya plenitud se halla en Cristo. Al mismo tiempo hace una apreciación positiva de los valores socioculturales de las diversas religiones.

Ahora bien, en la teología se han esbozado diversos modelos de valoración del papel salvífico de las religiones no cristianas, que se basan en sendos principios teológicos. Jacques Dupuis habla de “cambios de paradigma”¹⁷. El primer cambio

¹⁶ R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung*, 652.

¹⁷ J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 271.

de paradigma es el paso del *eclesiocentrismo* al *crisocentrismo*. El *eclesiocentrismo* propugna que la salvación sólo puede ser conseguida mediante la fe en Jesucristo profesada en la Iglesia. El *crisocentrismo* busca evitar tendencias eclesiológicas maximalistas. “La Iglesia, como misterio derivado y totalmente relativo al misterio de Cristo, no puede constituir el criterio con el que medir la salvación de los otros”¹⁸. Tal postura permite admitir la acción salvífica de Cristo en otras religiones, sin exigir de ellos algún tipo de pertenencia a la Iglesia. El segundo cambio de paradigma es el paso del *crisocentrismo* al *teocentrismo*. De acuerdo a éste sólo Dios y no Cristo está en el centro de la historia universal de salvación. “Las diversas religiones, incluido el cristianismo, representan caminos que conducen a Dios, cada uno de los cuales posee, a pesar de las diferencias, igual validez y valor”¹⁹. Jesús sería entonces el salvador para los cristianos, pero no para todo el mundo. Dupuis menciona además otros modelos que buscan abrir el discurso sobre el pluralismo religioso a conceptos más amplios que los que se usan en las religiones monoteístas occidentales. En lugar de hablar de Dios se habla de la *Realidad última*, que “indica el hecho de que lo Divino no puede ser considerado, en último término, ni personal (como en las tradiciones teístas), ni impersonal (como en las tradiciones no teístas)”²⁰. Lo principal es el descentramiento de los seres humanos y su orientación hacia la salvación o liberación. “Con el modelo reinocéntrico, el *crisocentrismo* tradicional es sustituido por una perspectiva escatológica. La teología de las religiones no se centra ya en el acontecimiento Cristo, sino en el reino de Dios, que se construye a lo largo de la historia y que está destinado a alcanzar su consumación en el tiempo escatológico”²¹. Junto a estos modelos se hallan el *Logocentrismo* y el *Pneumatocentrismo*. El *Logos* y el *Pneuma* son vistos en sus acciones propias. La acción de *Logos* sería más amplia que la realizada en Jesús de Nazaret, la Palabra encarnada reconocida por los cristianos. El *Pneumatocentrismo* reconoce la presencia del Espíritu de Dios en toda la historia y allende los límites del cristianismo. Además de la economía salvífica llevada a cabo por el Hijo de Dios existe la acción del Espíritu que actúa también donde el nombre de Jesús no es proclamado.

Tanto los “cambios de paradigma” como los últimos modelos descritos adolecen de una visión de interrelación del misterio salvífico en todos sus aspectos. No se puede hablar de la acción salvífica de Dios independientemente de la figura de Cristo. Ni tampoco se pueden presentar modelos soteriológicos que no contemplen la mediación cristológica. Así mismo es imposible separar la obra de Cristo de la presencia activa del Espíritu Santo en la historia de salvación. Como dice el mismo Dupuis, “La función específica del Espíritu consiste en permitir que las personas

¹⁸ Ibid, 273.

¹⁹ Ibid, 274.

²⁰ Ibid, 285.

²¹ Ibid, 287.

se hagan partícipes, antes o después del acontecimiento, del misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo (cf. GS 22)”²². Hay que agregar, como se explicará más adelante, que el misterio de salvación es inseparable de la Iglesia de Cristo; sin que esto signifique caer en un modelo eclesiocéntrico exclusivista que no valore el papel salvífico que puedan tener otras religiones.

II

Para sustentar la indispensabilidad de algún tipo de relación con la Iglesia en el misterio de la salvación es necesario subrayar que no existe ningún tipo de salvación que tenga lugar sin la mediación de Jesucristo muerto y resucitado²³. Juan Pablo II asienta en *Redemptoris Missio*, hablando sobre el rol de las demás religiones, que “aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias” (5). Rahner explica que el cristianismo se considera una religión absoluta en el sentido de que, para los cristianos, ninguna otra religión tiene el mismo valor salvífico. Cristo es el salvador de toda la humanidad y sólo a través de él es posible encontrar la justificación y la gracia que constituye a un ser humano en hijo de Dios y heredero de la vida eterna²⁴. Esta idea hace eco de la proclamación apostólica de que no hay otro nombre más que el de Jesucristo por el cual alguien pueda ser salvado

²² Ibid, 291. No obstante, en otros momentos, Dupuis parece encontrar en el misterio trinitario, en la acción del Logos y del Pneuma, un camino para acentuar la acción universal de Dios, “como mediadores de las relaciones personales de Dios con los seres humanos independientemente de su concreta situación en la historia” (314). Más aún, advierte que “no hay que permitir que la centralidad histórica del acontecimiento Cristo ensombrezca el ritmo trinitario de la economía divina, con sus funciones distintas y relacionadas entre sí” (309). A ello hay que responder que es verdad que sólo una mala cristología confundiría la especificidad de las personas trinitarias; pero la acción específica de las personas trinitarias en la historia de la salvación que, de diversas maneras, abarca a toda la humanidad, no puede ser desvinculada de la centralidad de misterio de Cristo; porque es el mismo Cristo, el enviado del Padre, que nos remite al Padre, y también es en virtud de su misterio pascual que el Espíritu Santo actúa en la humanidad.

²³ Existe la tentación constante de relativizar el carácter único e insuperable de Cristo con el afán de impulsar el diálogo interreligioso. La teología cristiana no puede renunciar coherentemente a la confesión de que en Jesucristo Dios se ha manifestado de manera definitiva e insuperable. Por ejemplo la postura teocéntrica, devaluadora del dogma cristológico, según la cual, “el dogma cristológico no se puede remontar a las palabras y hechos del Jesús histórico, sino que es fruto de la reflexión teológica que las comunidades hicieron posteriormente sobre Jesús. Y por tanto no puede ser el punto de partida para un diálogo interreligioso, porque el diálogo interreligioso tiene que ser «verdaderamente diálogo», no mero protocolo”. F. L. Nuñez [sic] *Aspectos cristológicos del pluralismo religioso*, en *Christus 771* (Marzo-Abril 2009), 31. La Encarnación del Hijo de Dios significa que Dios mismo se ha revelado históricamente, con todas las limitaciones que ello implica; pero al mismo tiempo Dios ha manifestado el carácter definitivo, universal y escatológico de la salvación en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, que es Jesucristo. Desde aquí es posible iniciar un diálogo basado en la verdad de la manifestación irrevocable e irrelativizable de la misericordia y del amor de Dios en Jesucristo para todos los hombres. Cf. B. Strubenrauch, *Die Theologie und die Religionen*, en K. Müller (Ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 364-367.

²⁴ Karl, Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, en Ibid, *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Zürich – Köln 1962, 139.

(cf. Hch 4,12). Aquí se pueden considerar los textos que atribuyen a Cristo una función salvífica de alcance cósmico. Según la Carta a los Colosenses, por Cristo encontramos la redención, pues Dios dispuso “reconciliar por él y para él todas las cosas” (1,20; cf. Ef 1,10). Sin embargo, siguiendo el modelo cristológico inclusivista de Rahner, el que no exista salvación sin la mediación de Cristo no significa que los que no son cristianos no puedan ser salvados por él. Ciertamente no hay salvación sin fe en el Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado por nuestra justificación, pero no todos los seres humanos tienen la posibilidad real de conocer, ni tampoco cuentan con todas las circunstancias adecuadas (como podrían ser la educación, el encuentro con testigos creíbles, las condiciones culturales propicias y muchos otros elementos que pueden influir en la aceptación de la fe en Jesucristo) para confesar que Jesús es el salvador del mundo. Si, pese a esto, la voluntad de Dios es que todos los hombres se salven, entonces los no cristianos que se abran a la acción de Dios se salvarán, aun sin confesarlo, por Cristo. Todos los seres humanos, de algún modo, reciben la gracia para poder vivir su libertad conforme al llamamiento misterioso de Dios, que los impulsa a orientar su existencia hacia la Bondad y la Verdad absolutas y hacia la donación de su propio ser como camino de sentido existencial. Esta gracia no puede ser otra que la que, por mediación de Cristo y por la acción del Espíritu Santo, hace de un ser humano hijo de Dios. Gavin D’Costa señala lo siguiente: “Whenever we discern the Holy Spirit in persons or religions, we are saying that there is implicitly or incohately, the face of Christ breaking through. The terms «implicitly» or «incohately» are no terms of meanness or restriction, but terms that respect that another religion is not explicitly or cohately concerned with following Christ as a Person”²⁵.

Existen entonces elementos de gracia y de verdad en otras religiones. En LG 8 podemos leer lo siguiente: “Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, aunque pueden encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica”. Karl Rahner llega a hablar en este contexto de *cristianos anónimos*. Se trata de seres humanos que sin saberlo y sin reconocerlo buscan a Cristo, porque buscan el encuentro en su historia de vida con la Verdad y la Bondad supremas y viven su existencia no de acuerdo al egoísmo, sino como donación por los otros. Esta realidad no ha de ser concebida en primer lugar como fruto del esfuerzo humano, sino como manifestación de la presencia de Dios que llama a todos a la salvación. Todo ser humano se salva por la fe en Cristo, por la fe sobrenatural (*fides supernaturalis*), por ello, el no cristiano puede vivir una cierta fe implícita, como apertura al misterio que puede colmar los anhelos insaciables del

²⁵ G. D’Acosta, *Catholic Engagement with Other Religions*, en Revista Española de Teología 59 (2009), 45.

ser humano de verdad, bondad y vida²⁶. El concepto *cristiano anónimo* ha desatado un debate muy amplio que no podemos seguir aquí²⁷. Lo importante es mantener el carácter cristológico de la salvación de los no cristianos o incluso de los no creyentes²⁸, sin perder de vista, al mismo tiempo, la novedad salvífica que representa la confesión explícita de la fe en Cristo y la pertenencia a la Iglesia. En efecto, la gracia que actúa en los no cristianos es la misma que la que actúa en los cristianos, porque es la gracia de Cristo. Para Rahner el paso de ser no cristiano a ser cristiano significa tener una mayor conciencia del plan de salvación y del misterio de Cristo en él; es saber que en Cristo se da la máxima manifestación y donación de Dios al ser humano. Él habla de una tendencia del no cristiano que vive movido por la gracia a la confesión explícita de la acción de Dios en Jesucristo. Pero en realidad hay que subrayar más que Rahner que, aunque la gracia de la que participa el no cristiano es la gracia de Cristo, de la cual también tiene parte el bautizado, sí hay una novedad en el confesar explícitamente a Jesucristo muerto y resucitado, formando visiblemente parte de la Iglesia. W. Kasper insiste, comentando el pensamiento de Rahner, que la Iglesia tiene una “función crítico-liberadora”²⁹ frente al mundo, en el que existe gracia, pero también la oscuridad del pecado. Según J. Ratzinger “esto quiere decir que la salvación no se halla en las religiones como tales, sino que se encuentra íntimamente relacionada con ellas, por cuanto en la medida en que las religiones llevan al hombre hacia el bien, hacia la búsqueda de la verdad y del amor”³⁰. El mismo Rahner considera que Cristo es el criterio definitivo de discernimiento de los valores y de las depravaciones en las demás religiones³¹. Kasper además señala un “valor de novedad”, dado que la Iglesia es el lugar más privilegiado para que un ser humano viva el proceso de configuración con Cristo. La expresión más intensa de esta gracia salvífica se da en la participación de la celebración eucarística. En la Iglesia católica es donde se verifica la plenitud de la relación entre la enseñanza de la Palabra, la celebración de los sacramentos y el ministerio apostólico³². Esto no quiere decir que de hecho todos los bautizados vivan en un estado de mayor plenitud de gracia que los no bautizados, porque un bautizado puede rechazar la oferta de Dios mediante el egoísmo. Pero sí puede decirse que el pertenecer a la Iglesia da la *posibilidad* de reproducir la vida de Cristo en uno mismo de un modo insuperable. El bautismo es una participación privilegiada en la muerte y resurrección de Cristo

²⁶ Cf. Karl, Rahner, *Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen»*, en *Ibid, Schriften zur Theologie*, Bd. X, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 536.

²⁷ Cf. F. A. Sullivan, *Salvation outside the church? Tracing the History of the Catholic Response*, 162-181.

²⁸ Cf. K. Rahner, *Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen»*, 533.

²⁹ Cf. W. Kasper, *La Iglesia, sacramento de salvación*, en *Ibid, Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 346-350.

³⁰ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 179.

³¹ Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1984¹¹, 161-162; K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, en *Ibid, Schriften zur Theologie*, Bd. XIII, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978: “Nichtchristliche Religionen können daher, wenn auch unvollendete, anfanghafte und teilweise depravierte Wirklichkeiten in einer positiven Heils- und Offenbarungsgeschichte sein. Sie erhalten zwar eine Überwindung ihrer Ambivalenz [...], eine letzte Unterscheidung der Geister erst von Jesus Christus als dem eschatologischen Wort Gottes her”. (348-349).

³² Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 14. Cf. DH 5001.

(Rom 6,4; 1Cor 12,13; Ef 4,5; 1Pe 3,21) y comer el cuerpo y beber la sangre del Señor es poder vivir de una manera única en él (Jn 6,56).

III

Si la mediación de Cristo es indispensable para la salvación, porque no hay otro modo de llegar al Padre si no es a través de la gracia del misterio pascual recibida por la acción del Espíritu, entonces surge la pregunta sobre la relación que guardan los no cristianos con la Iglesia. Para la eclesiología es una verdad incontestable que la Iglesia sólo es un instrumento de salvación y que jamás puede ponerse en lugar de Cristo, que es la fuente de salvación, así como Cristo tampoco puede ponerse en lugar del Padre, que es quien ha enviado a su Hijo y nos ha manifestado su voluntad de salvar a todos los hombres. Pero así como el Padre ha dispuesto reconciliar todas las cosas en Cristo, así también Cristo ha elegido a la Iglesia para ser instrumento del crecimiento y de la expansión del reino de Dios. “Es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación”³³. En la comunidad cristiana y, según el Vaticano II, sobre todo en la Iglesia católica, resplandece con más intensidad la acción salvífica de Dios a través de su Hijo, que es cabeza de la Iglesia. Ésta no es sólo instrumento de salvación: ella misma es el cuerpo de Cristo. De modo que puede establecerse la hipótesis de que, dado que nadie puede ser salvado si no es por la acción salvífica de Jesucristo, en cierto modo nadie puede ser salvado sin pertenecer, de modo explícito o de modo implícito, a la Iglesia que es su cuerpo. Toda gracia, en cualquier lugar que se otorgue, tiene una índole comunitaria y se refiere a la Iglesia. Como el mismo Rahner afirma: “De algún modo deben poder ser todos los seres humanos miembros de la Iglesia”³⁴.

Los hombres y mujeres de buena voluntad, tocados por la gracia de Dios, no podrían prescindir de la fe explícita en Cristo, si bajo las circunstancias adecuadas, cualesquiera que éstas fueran, y también con la ayuda de la misma gracia de Dios, conocieran la predicación del Evangelio. La aceptación de la predicación del Evangelio los llevaría por consecuencia a querer incorporarse a la asamblea de los fieles, a fin de ser parte del cuerpo de Cristo. De ahí que todos aquellos que no han oído el Evangelio o que, habiéndolo oído, por las razones que sólo Dios conoce, no lo aceptan, y sin embargo se esfuerzan por abrir su existencia a la Verdad y Bondad plenas y a la donación de su vida en favor de los otros, deben estar ordenados de algún modo a la Iglesia. Toda gracia salvífica, que tiene que ser forzosamente cristológica, es igualmente eclesiológica³⁵.

³³ RM 9.

³⁴ “Irgendwie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können”. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, en *Ibid*, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Zürich – Köln 1965, 546.

³⁵ Cf. S. Pié-Ninot, *Eclesiología*, 186.

Como veíamos, Lumen Gentium 8 habla de “elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica”. Esta enseñanza no debe llevar a la afirmación de que todo elemento de santidad en el mundo brota de la Iglesia católica. Dios actúa ciertamente más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. Es posible aseverar que las demás religiones, en cuanto que son instrumento para que las personas vivan su relación con Dios y se orienten a la búsqueda del bien, son medios para que la acción de Dios sea eficaz. El que una religión tenga un significado salvífico positivo no excluye, por otra parte, que tenga formas de error o depravación que deban ser discernidas a la luz del Evangelio³⁶. La salvación, empero, no se adquiere de una manera individualista, sino que se realiza en sociedad, viviendo la cultura y también la religión a la que cada quien pertenece como un modo de vincularse con la divinidad y con los demás, y así poder manifestar la acción de la gracia de Dios y su revelación a través de las religiones; si bien, hay que distinguir cualitativamente estas revelaciones de la revelación normativa y plena que se da en la Biblia interpretada en la comunidad eclesial³⁷.

Aunque las religiones sean medios de salvación, no puede negarse cierta orientación hacia la Iglesia; incluso como cierta exigencia interna de todo auténtico encuentro con Dios que tiende a alcanzar cada vez un mayor desarrollo y profundización por parte del hombre.

Una manera de expresar el ordenamiento de todo ser humano no creyente, pero justificado por la gracia de Cristo a la Iglesia es la teoría del *votum ecclesiae*. El Concilio Vaticano II habla de *votum* solamente en relación a los catecúmenos (LG 14)³⁸. El término que se emplea para referirse a “quienes todavía no recibieron el evangelio” es el de *ordenamiento* al Pueblo de Dios (LG 16). Rahner mismo propone una forma de comprender el ordenamiento de los no católicos o los no cristianos que han conseguido por Dios la gracia de la justificación a la Iglesia. En primer lugar aclara que la pertenencia a la Iglesia se da sacramentalmente por medio del bautismo, sujetándose así el bautizado a la *potestas ordinis* de la Iglesia, ejercida principalmente por los obispos. Asimismo, quien pertenece a la Iglesia vive bajo su jurisdicción, expresada en la obediencia que debe todo bautizado a la autoridad de enseñanza y de conducción ejercida también principalmente por el Colegio episcopal y por el Papa. Esta pertenencia es inseparable de la realidad espiritual obrada por la gracia en el creyente. De modo que alguien puede debilitar su

³⁶ Cf. Karl, Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, 149.

³⁷ Se puede preguntar sobre el significado salvífico de las distintas figuras religiosas como fundadores y profetas. En realidad pueden ser instrumentos de la manifestación de Dios en otras religiones; pero sería incorrecto compararlas con Cristo, pues él no sólo es instrumento, sino también fundamento de la salvación. Ningún ser humano, sino sólo Jesucristo, es el Hijo encarnado, la presencia insuperable de Dios con nosotros.

³⁸ Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 511.

pertenencia a la Iglesia mediante una vida opuesta al Evangelio. Un bautizado puede pertenecer externamente a la Iglesia, pero vivir internamente, por su modo de pensar o de actuar, separado de ella. Igualmente se separa de la Iglesia quien de forma pública, libre, consciente y pertinaz rechaza su enseñanza, se desvincula de la autoridad episcopal y de su cabeza el Papa, o quien recibe la pena de excomunión (por eso en sentido estricto la Iglesia no la forman los bautizados de las demás confesiones cristianas³⁹). “Pues la Iglesia sin duda no puede equipararse al bautismo válido como tal, sino que es como Pueblo de Dios una comunidad”⁴⁰.

Rahner explica que existe la posibilidad de que un no bautizado (o alguien que fue bautizado fuera de la Iglesia) pertenezca en cierta forma a la Iglesia en virtud de la gracia justificante y santificante recibida, ya que tal gracia, siendo cristológica, queda orientada a su plena expresión y realización en la pertenencia sacramental y magisterial (tanto de enseñanza como de conducción) a la Iglesia. Esta afirmación no se opone a que existan elementos fuera de la Iglesia que contribuyan a su crecimiento y santificación, tratándose de elementos de gracia y verdad, expresados en toda la riqueza cultural y religiosa de los distintos pueblos y grupos, en la medida en que no contradicen el Evangelio. No obstante, estos elementos también están orientados a la Iglesia, en la que se manifiesta de modo privilegiado, y se debe manifestar cada vez mejor mediante el ecumenismo y la misión *ad gentes*, la unidad de los que han sido redimidos por Cristo.

En relación a aquellos que no pertenecen sacramental y jurídicamente a la Iglesia, Rahner destaca la importancia del *votum baptismi* o del *votum ecclesiae*, como ordenación de un justificado fuera de la Iglesia a pertenecer plenamente a ella. De esta forma puede compaginarse el principio que establece la necesidad de la Iglesia para la salvación y la posibilidad de que un no bautizado pueda salvarse. Hay, pues, personas, que tienen la posibilidad de alcanzar la vida eterna por la acción de la gracia sobrenatural, que es cristológica-pneumatológica, sin pertenecer exteriormente a la Iglesia, pero que también es eclesiológica en virtud de su ordenamiento a ésta.

³⁹ Cf. DH 1685s. 1955; 2199. Hay que tener en cuenta la doctrina expuesta en la Declaración de la Congregación para la Doctrina y la Fe *Dominus Iesus*, que mantiene una visión restrictiva, y bajos ciertos puntos muy discutible, sobre la valencia teológica de otras comunidades cristianas. En el número 17 especifica que las comunidades eclesiales que no tienen un episcopado válido y no han guardado la realidad completa del misterio eucarístico no son en sentido propio iglesias; aunque, añade, están en cierta comunión imperfecta con la Iglesia a través del bautismo, y no carecen de valor como medios de salvación.

⁴⁰ Karl, Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi»*, en *Ibid, Schriften zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1961³, 15. Ulrick Valeske hace un estudio sobre la postura católica y protestante sobre la pertenencia a la Iglesia, incluyendo el pensamiento de Rahner y de otros autores que difieren sobre su postura. Valeske afirma: “In der römisch-katholischen Kirche unserer Tage hat sich eine Interpretation des Satzes »extra ecclesiam nulla salus« durchgesetzt, die einerseits die römische Kirche ungeschmälert als die heilsnotwendige Kirche bezeugt, zugleich aber mir der Erkenntnis von der Doppelschichtigkeit im Wesen der Kirche (sichtbar – unsichtbar) ernst macht, daher auch akatholischen Christen und sogar gutwilligen Heiden – unter terminologisch verschiedener, sachlich aber weitgehend übereinstimmender Begründung – das Heil nicht unbedingt abspricht, diese sogar unter bestimmten Voraussetzungen als Glieder der Kirche im weiteren Sinne anspricht [...]”. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962, 96-97.

Rahner da un paso más afirmando que esta pertenencia a la Iglesia *in voto* es una pertenencia quasi-sacramental. “Toda gracia de Dios tiene en cierto sentido una estructura encarnatoria, sacramental y eclesiológica”⁴¹. Quien vive comprometiendo su existencia a favor de la verdad y el bien, puede expresar de algún modo visible la acción de Dios en su vida y manifestar así su pertenencia a la Iglesia como ordenamiento. Esto no significa que toda obra buena exija la gracia; sino más bien, que es posible ver en actos de amor, de justicia, de paz, de entrega personal, de verdad, vividos por individuos y por grupos de personas, el resplandor de la gracia salvífica de Cristo que actúa eficazmente, por obra del Espíritu⁴², en los seres humanos que aceptan libremente vivir de acuerdo a los impulsos de la gracia recibida, ya que la encarnación del Verbo es fuente de santificación para toda la humanidad.

Por lo tanto se puede hablar, junto a la plena pertenencia a la Iglesia, de formas menos intensas y más amplias de pertenencia a la Iglesia mediante las cuales un no bautizado puede alcanzar la salvación y la santidad, y mediante las cuales forma parte *in voto*, pero realmente, del Cuerpo de Cristo. Hay una pluralidad de capas dentro de la significatividad sacramental de la Iglesia⁴³, que, aunque pecadora, es el signo por excelencia de la presencia de Dios en el mundo.

La manifestación de esta pertenencia de todos los hombres y mujeres justificados a la comunidad de creyentes se dará en la consumación escatológica. La Iglesia peregrina, así como la Iglesia presente misteriosamente en todos los hombres y mujeres de buena voluntad, no católicos o no cristianos (o no creyentes), se encamina a su consumación al final de los tiempos. La realización del reino de Dios está vinculada a la Iglesia, que es ya germen y principio de ese reino (LG 5).

Lo anteriormente expuesto significa que la ordenación a la Iglesia de alguien que vive en la gracia santificante de Cristo no sólo tiende, de alguna manera, a la pertenencia explícita al Cuerpo de Cristo, sino que por este mismo ordenamiento pertenece, de modo incipiente, *in voto*, al Cuerpo de Cristo. Jacques Dupuis, en cambio, resalta más la amplitud del reino de Dios, que supera los límites de la Iglesia y que es el ámbito de la acción salvífica de Dios de los que no pertenecen a ella. Esto quiere decir que la salvación en Cristo se da no sólo en la pertenencia en la Iglesia, que es signo e instrumento privilegiado del reino de Dios, sino también

⁴¹ K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche*, 75.

⁴² “In the New Testament witness, there are of course many rich trajectories regarding the nature and purpose of the Holy Spirit, but a dominant over-arching one is that the Holy Spirit, this self-gift from God, this enabling grace, is given for the sole purpose of glorifying Jesus, for forming those who so respond to the Spirit into Christ-like bodies, the «body of Christ», which in the New Testament is the Church. The Holy Spirit is discerned as making present the Church”. G. D’Acosta, *Catholic Engagement with Other Religions*, 44.

⁴³ Cf. *Ibid*, 83.

en la pertenencia a este reino que está presente y que es eficaz más allá de las fronteras de la Iglesia. Con este modelo “reinocéntrico”, que afirma la acción salvífica de Dios en Jesucristo, se evita una identificación entre la Iglesia y el reino de Dios, del que ésta es sólo signo, instrumento, y en cierto modo realización privilegiada. Dupuis afirma lo siguiente: “El reconocimiento de que las dimensiones del reino de Dios en la historia no se reducen a las de la Iglesia, sino que se extienden, más allá de los límites de ésta, a todo el mundo, no carece de interés e importancia para una teología cristiana de las religiones”⁴⁴. Y más adelante explica: “Si los creyentes de las otras confesiones religiosas perciben la llamada de Dios a través de sus tradiciones y responden a ella con la práctica sincera de dichas tradiciones, se convierten de verdad – aunque no sean formalmente conscientes de ello – en miembros activos del reino”⁴⁵.

Dupuis acepta que los que pertenecen al reino se ordenan a la Iglesia. De hecho, según él, “el Vaticano II usó intencionadamente, para las personas que se encuentran fuera de la Iglesia, el término «ordenamiento» (*ordinantur*), y evitó hablar de una pertenencia a la Iglesia de deseo o voto”⁴⁶. Ordenamiento, basándose sobre todo en la doctrina de *Lumen gentium* 9 y *Redemptoris missio* 9, no es equiparable a pertenencia. “La gracia salvadora tiene que ser llamada «crística»; puede ser llamada «eclesial» (*gratia ecclesialis*) porque tiende hacia el misterio de la Iglesia, en virtud del ordenamiento a ella (*ordinati*) (*Lumen gentium* 16) de las personas salvadas en Cristo fuera de ella. La «instrumentalidad universal» de la Iglesia en el orden de la salvación a la que se refieren *Lumen gentium* 9 y *Redemptoris missio* 9, hay que entenderla, en el caso de quienes no son miembros, como espera y esperanza, fundada en su orientación a ella”⁴⁷.

De este modo se evitaría la identificación del reino de Dios con la Iglesia, dejando un ámbito mayor a la Iglesia para la salvación de los no bautizados; con esto, además, se buscaría evitar un presunto eclesiocentrismo monopólico que haga de la pertenencia a la Iglesia una necesidad para la salvación. Es cierto que Dios actúa verdaderamente más allá de las fronteras de la Iglesia y que hay obras de santidad y verdad realizadas por individuos y grupos humanos que no confiesan a Jesucristo. Pero, ¿es posible que un ser humano sea justificado con la gracia crística santificante que puede recibir de modo misterioso sin pertenecer de un modo u otro al Cuerpo de Cristo? ¿Puede alguien pertenecer a la comunidad de los salvados sin formar parte, al menos implícitamente, del Pueblo de Dios? ¿El ordenamiento del que habla Dupuis no puede ser considerado como una especie

⁴⁴ J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Santander 2002, 275.

⁴⁵ *Ibid*, 278.

⁴⁶ *Ibid*, 287.

⁴⁷ *Ibid*, 292.

de pertenencia a la Iglesia de modo semejante a como lo plantea Rahner? El ordenamiento a la Iglesia implica un vínculo real con ella y también un modo real de pertenencia a ella. A este respecto dice Juan Pablo II en la ya citada Audiencia general del miércoles 31 de mayo de 1995: “Es importante subrayar que el camino de la salvación que recorren quienes desconocen el Evangelio no es un camino fuera de Cristo y de la Iglesia”⁴⁸. Aun cuando el reino de Dios supere las fronteras de la Iglesia, porque Dios actúa fuera de ella, llevando a los seres humanos a la salvación, puede decirse que quienes viven en la gracia crística de Dios, al orientarse de modo implícito y misterioso al Cuerpo místico de Cristo, vienen a pertenecer ya, de modo invisible y siempre sujeto a desarrollo, a la única comunidad de los discípulos de Cristo.

IV

El hecho de insistir en el carácter eclesiológico de la gracia y en el ordenamiento a la Iglesia de los que, sin ser bautizados, han sido justificados, no ha de ser tenido como un gesto de soberbia de frente a los miembros de otras comunidades religiosas, sino más bien como un gesto de reconocimiento de su dignidad y de su vinculación con los que pertenecen más plenamente al Pueblo de Dios. La gracia que brilla fuera de los límites visibles de la Iglesia puede ser considerada como una *preparatio evangelica*, pues tiende a la confesión explícita de la fe. Mas al mismo tiempo es una riqueza que fecunda la vida misma de la Iglesia; es decir, ella recibe también elementos de santidad, de manifestación del amor de Dios, de cultura que no posee y que se hallan en otras comunidades religiosas. El que la Iglesia posea la plenitud de la Revelación y cuente con los elementos suficientes para realizarse como la comunidad por excelencia de los salvados (DV 8), no contradice su apertura a nutrirse con elementos de gracia y verdad que Dios ha manifestado en otras comunidades; elementos que pueden ayudar a los fieles a profundizar su comprensión del misterio de Cristo, en un proceso hermenéutico que incluye la aportación de los otros desde su racionalidad y desde su experiencia de fe⁴⁹. La Iglesia, por eso, insiste en el *diálogo*, como la actitud fundamental de humildad y servicio que ha de adoptar frente a los miembros de otras religiones, buscando dar testimonio de la Palabra recibida, esforzándose por penetrar más en la verdad y dejándose interpelar por el otro. Así continúa el diálogo fundamental que Dios quiere sostener con todos y cada uno de los seres humanos (DV 2) y manifiesta

⁴⁸ Juan Pablo II, *Cristo, camino de salvación para todos*, 28(960).

⁴⁹ Cf. L. Sartori, “*Subsistit in*”. *Criterion of “Truth and History” in Interreligious Dialogue*, en D. Kendall/ G. O’Collins (Ed.), *In many and diverse ways. In honor of Jacques Dupuis*, New York 2003, 86-100. También Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar el pluralismo: de la inculturación a la inreligiónación*, en Conc 309 (2007), 119-128. Este autor hace un parangón entre el proceso de inculturación y lo que él llama “inreligiónación”, sosteniendo algunos puntos de vista en la línea del pluralismo religioso.

su propia sacramentalidad ante el mundo. “El diálogo es por eso aquella forma en la que la Iglesia prepara al ser humano, que aparentemente está lejos de Dios, un camino de encuentro con Dios – mejor dicho: El diálogo del amor es ya uno con aquel diálogo de la salvación, en el que Dios mismo ha asumido un rostro humano”⁵⁰.

El Papa Pablo VI profundizó en este tema desarrollando un modelo de círculos concéntricos en su Encíclica *Ecclesiam suam*. Para la Iglesia todos son destinatarios del diálogo. El primer círculo que menciona el papa es lo humano. Según él: “Todo lo humano nos pertenece”. Y más adelante dice: “Dondequiera que se reúnen las asambleas de los pueblos para establecer los derechos y los deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando se nos permite sentarnos entre ellos. Si existe en el hombre un *alma naturalmente cristiana*, queremos honrarla con nuestra estima y con nuestro diálogo”. El segundo círculo lo conforman los que creen en Dios. El Papa tiene presente al pueblo hebreo, a los musulmanes, a los seguidores de las grandes religiones africanas y asiáticas. En ellos reconoce valores espirituales y morales⁵¹. El tercer círculo lo constituyen los hermanos cristianos separados, con quienes hay que buscar poner de relieve lo que nos une, sin por ello poner en riesgo la integridad de la fe. Finalmente, el cuarto círculo es el del diálogo interior de la Iglesia católica.

La misión pertenece a la esencia de la Iglesia y responde a una concepción que ve en los que no conocen o han aceptado a Cristo la gracia de Dios actuando de manera misteriosa y ordenándose también de un modo que sólo Dios conoce a su plenitud en la confesión bautismal del señorío universal de Cristo. La Iglesia debe mantener esta actitud de diálogo en sus esfuerzos misioneros y en su relación con las demás religiones. “Esto implica no sólo conocimientos adecuados de los interlocutores y de sus convicciones religiosas. Implica igualmente un conocimiento profundizado de la propia fe. Precisamente en relación al diálogo interreligioso es imperioso desarrollar una gramática correspondiente, fundada teológicamente, del diálogo interreligioso”⁵². Este diálogo debe abarcar el aspecto de la verdad y

⁵⁰ R. A. Siebenrock, *Theologische Grundlegung des Dialogs*, en Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. V, Freiburg – Basel – Wien 2006, 326.

⁵¹ “Existen diferentes formas de diálogo interreligioso [...]: a) El *diálogo de la vida*, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad [...]. b) El *diálogo de las obras*, en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente. c) El *diálogo de los intercambios teológicos*, en el que los expertos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y apreciar recíprocamente sus propios valores espirituales. d) El *diálogo de la experiencia religiosa*, en el que las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales [...]”. Pontificio Consejo para el diálogo inter-religioso y la Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Diálogo y anuncio*, en *Ecclesia* 2.547 (28 de septiembre 1991), 31 (1443).

⁵² P. Hünemann, *Zur theologischen Begründung des Dialogs mit den Religionen. Die fundierenden Aussagen von «Lumen gentium», «Gaudium et spes» und «Ad gentes»*, en Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. V, Freiburg – Basel – Wien 2006, 333.

el aspecto del actuar conjuntamente en aras de la paz y la justicia. Los católicos deben provocar a los otros mediante la predicación y la vivencia de su fe, al mismo tiempo que se dejan cuestionar por ellos.

Finalmente, podemos concluir que una auténtica teología (católica) de las religiones que busque el diálogo no puede prescindir del fundamento cristológico-pneumatológico, encuadrado desde una teología de la Trinidad y de la historia universal de la salvación, como un elemento constitutivo, a partir del cual es posible reconocer y valorar el significado salvífico de las demás religiones, así como discernir los elementos teológicos de otras religiones que puedan enriquecer el pensamiento teológico de la Iglesia, por una parte. Y, por otra parte, no puede prescindir de un fundamento eclesiológico constitutivo, que ponga de manifiesto la relación que guardan las demás religiones con el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, la cual debe ser signo de salvación, de servicio y de humildad para todos los pueblos y religiones.

La libertad de creencias y el desarrollo del bien común en las sociedades democráticas

Fernando Pliego Carrasco¹

Introducción

Talcott Parsons –reconocido por muchos como el sociólogo norteamericano más influyente a nivel internacional en el siglo XX– propuso en su libro más importante: *El Sistema Social* (publicado en 1951), un esquema de interpretación que llamó *teorema dinámico fundamental de la sociología*, el cual es muy útil para entender los requisitos básicos que debe cumplir toda sociedad para existir como tal. La formulación original del teorema es muy abstracta y no particulariza de manera detallada en el caso que interesa en este trabajo: el desarrollo del bien común en las sociedades democráticas, es decir, el desarrollo del conjunto de bienes públicos que necesitan estas sociedades para promover el bienestar general de la población.

Sin embargo, ¿qué sostiene el teorema dinámico fundamental que sea útil para dicho tipo de sociedades? Adaptando el esquema interpretativo de Parsons, la

¹ Doctor en Ciencias Sociales (El Colegio de México). Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de los libros: *El mito del fraude electoral en México* (Pax México, 2007. 240p.), *Participación comunitaria y cambio social* (IISUNAM/Ed. Plaza y Valdés, México, 2000). Coautor con Beatriz Avilés Garibay de: *Guía comunitaria para la prevención de desastres* (IISUNAM, México, 2001). Editor y Coordinador Académico de: *San José Cacahuatpec: diagnóstico de la comunidad y plan de desarrollo integral* (Universidad Autónoma de Guerrero. 2008. 261p.), *Omitán: diagnóstico de la comunidad y plan de desarrollo integral* (UAG. 2008. 315 p.) y Coordinador de: *Panorama de las organizaciones no gubernamentales en la ciudad de México* (IISUNAM, México, 2001).

respuesta es simple pero de importancia fundamental: *en las sociedades democráticas debe haber, para una cantidad significativa de ciudadanos, un nivel de integración mínimo entre sus valores morales y las responsabilidades que deben ejercer en los ámbitos públicos de tales sociedades.*

Por lo anterior, si una sociedad quiere promover un proyecto sustantivo de democracia y de bienestar para el conjunto de su población, debe ser capaz de fomentar una congruencia adecuada entre los valores fundamentales que motivan a los ciudadanos, y las normas bajo los cuales deben ordenarse los espacios públicos. Debe haber así sinergia entre moral individual y responsabilidades públicas. Sin dicha integración mínima, y presente para una mayoría significativa de habitantes de un país, no hay posibilidades de ejercer efectivamente las libertades en conjunción con opciones de desarrollo humano para todos los ciudadanos.

Parsons definió el teorema dinámico fundamental de la sociología con su lenguaje usual que era abstracto y algo oscuro, lo cual era muy criticado por Charles Wright Mills (2003). La formulación original es la siguiente:

«Solo en virtud de la internalización de valores institucionalizados tiene lugar una auténtica integración motivacional de la conducta en el sistema social; solo así los ‘más profundos’ estratos de la motivación quedan pertrechados para el cumplimiento de las expectativas del rol».

Por ello, continua Parsons, «Se puede decir que el teorema dinámico fundamental de la sociología es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esta integración» (p. 49).

1. La importancia del teorema dinámico fundamental en las sociedades democráticas

Toda sociedad democrática necesita que una cantidad significativa de la población participe activamente en el desarrollo de las tareas públicas de interés general; en todas aquellas actividades políticas, económicas y sociales necesarias para promover el bien común. Participar en la elección de representantes populares; apoyar las políticas públicas orientadas a combatir la pobreza y la desigualdad social; pagar impuestos y contribuciones; cooperar a la sustentabilidad del hábitat; ejercer la libertades con responsabilidad y respetar los derechos de los demás al respecto; cooperar con los individuos y grupos que tienen creencias diferentes y no solamente “tolerarlos”; participar en grupos comunitarios y de ciudadanos interesados en atender o gestionar la solución de necesidades colectivas; atender con justicia los derechos laborales de los trabajadores cuando se tiene algún cargo de responsabilidad en empresas privadas, públicas o sociales; son algunos ejemplos relevantes de las actividades que se requiere

promover en el contexto de una sociedad democrática orientada al bienestar general.

No se necesita la participación de todos en dichas responsabilidades del bien común. Incluso, el cumplimiento de ese ideal sería imposible. En primer lugar, por motivos simples de edad o salud, las sociedades democráticas siempre eximen a determinados grupos sociales del ejercicio de distintas responsabilidades públicas; corresponderá a los padres o tutores, generalmente, su ejercicio provisional. Por otra parte, razones como la disidencia política, que dentro de ciertos márgenes está garantizada por el régimen de libertades democráticas, permiten el no seguimiento de determinadas tareas públicas. Al respecto, diversos movimientos sociales son un ejemplo importante. Finalmente, otro tipo de factores, pero de naturaleza muy distinta –por lo cual no deben confundirse de ninguna manera con los anteriores–, son la presencia de conductas de tipo criminal, individuales u organizadas, que explícitamente vulneran el bienestar de la sociedad y atentan contra las garantías democráticas. En este caso, hay incompatibilidad total con las responsabilidades públicas propias de una sociedad democrática, pero cuando se mantiene dentro de límites acotados, no implica un peligro total para el desarrollo de la mayor parte de la sociedad.

¿Pero qué sucede cuando un sector significativo de la población –por las razones que sean– no atiende de manera suficiente la agenda de las responsabilidades ciudadanas? Las consecuencias son muy importantes: no se podrá garantizar el desarrollo de distintos bienes públicos y habrá serias limitaciones en la promoción del bien común. Tal sociedad, en consecuencia, pertenecerá al grupo de países donde las garantías individuales se ven vulneradas de manera sistemática, y el bienestar social no será una característica mayoritaria. Más bien, la pobreza, la desigualdad social, la corrupción y el uso arbitrario de las instituciones de seguridad, el deterioro continuo del medio ambiente, y la violencia en distintas manifestaciones, serán problemáticas que se observen de manera frecuente.

Para evitar el escenario anterior y promover la agenda de las libertades democráticas y del bienestar general de la población, se necesitan muchos y muy diversos procesos de orden económico, político y social. Pero hay un *prerrequisito fundamental*, condición de todos los ordenamientos institucionales: se requiere que los individuos participantes en las responsabilidades públicas de una sociedad democrática intervengan en tales tareas por convicción personal. Es decir, se necesita que sus orientaciones de valor, su moral individual, sea convergente de manera mínima con dichas responsabilidades.

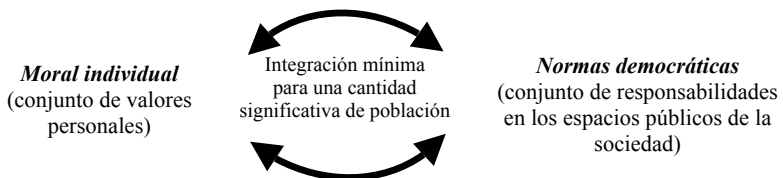
No se necesita una integración total y completa entre moral individual y responsabilidades democráticas, cómo tampoco se necesita el compromiso de toda la población en favor de tal integración. Sólo se necesita que haya un conjunto suficiente de ciudadanos que de manera voluntaria se esfuercen

por coordinar sus motivaciones personales más relevantes –llamadas valores morales–, con el ámbito de las responsabilidades que definen las normas fundamentales de una sociedad democrática orientada al bienestar general.

La coordinación entre moral individual y responsabilidades públicas democráticas, para una cantidad significativa de ciudadanos, es lo que he llamado, siguiendo y adaptando a Talcott Parsons, *teorema dinámico fundamental de las sociedades democráticas*. En consecuencia, cuando a partir de los años sesenta del siglo XX, un conjunto de académicos –donde destacaba el mencionado Charles Wright Mills– se lanzaron a criticar y descalificar de manera devastadora la obra de Talcott Parsons, por haber sido el padre del llamado estructural-funcionalismo, acusándolo de ocultar y, entonces, justificar las profundas patologías, injusticias y conflictos de la sociedad norteamericana –las cuales eran muy claras–, cometieron un gran error analítico. No se dieron cuenta que, al criticar y descartar de manera total la teoría parsoniana, no se podría construir una alternativa social, política y económica, porque se requería que una cantidad significativa de la población se comprometiera moralmente con tal ideal. Porque la transformación de un “desorden institucional de escala societal” no puede ser resuelto en el fondo por actos de autoridad, sino ante todo por el compromiso voluntario y activo de un sector significativo de la población.

En la gráfica 1 se ha dibujado el teorema dinámico fundamental de las sociedades democráticas: en el lado izquierdo están los valores morales de los ciudadanos y en el lado derecho, las normas que demanda una sociedad democrática. En medio, encontramos la dinámica de coordinación mínima o de sinergia mutua entre ambas esferas para una cantidad significativa de la población.

Gráfica 1. El teorema dinámico fundamental de las sociedades democráticas



2. La libertad de creencias y el teorema fundamental de las sociedades democráticas

¿Cómo se construye la congruencia mínima entre la moral individual y las responsabilidades públicas demandadas por una sociedad democrática orientada al bienestar general? Numerosos y distintos factores de orden político, económico y social se requieren. Pero en el marco de una teoría sociológica que quiere señalar los prerequisites fundamentales de la acción social, considero que hay dos orientaciones de valor que deben actuar de manera simultánea: la libertad plena de creencias y la solidaridad a favor de los bienes públicos de interés general. Ambas orientaciones de valor son claramente universalistas, según el modelo de los valores-pauta de Parsons.

El derecho a profesar cualquier creencia en la esfera pública de la sociedad, y la exigencia de reconocer tal derecho a todos los demás, es la primera piedra angular que nos posibilita articular las distintas referencias morales de los individuos con las responsabilidades públicas propias de una sociedad democrática. Nos convierte en sujetos que pueden intervenir activamente en una sociedad democrática porque hace posible el dar cuenta de manera dialogada de los valores propios y, por lo tanto, permite la participación mediante argumentos en la creación de acuerdos mayoritarios o de consensos en el marco de una sociedad plural. Cuando los individuos no articulan sus creencias bajo el principio de libertad de creencia plena, y tampoco tienen el derecho de presentarlas en la esfera pública de la sociedad sin peligro de coacción alguna, entonces tales individuos no pueden participar activamente en la construcción argumentativa de las instituciones propias de una sociedad democrática. En estas sociedades, sólo pueden construirse los marcos normativos fundamentales si los ciudadanos a través de los órganos de representación popular, y los distintos mecanismos de participación existentes, intervienen libremente en la definición de los acuerdos mayoritarios o de consenso requeridos. En las sociedades democráticas no hay lugar alguno para la creación de marcos normativos basados en definiciones autoritarias. Más bien, los individuos deben asumir de manera racional sus propias construcciones morales, cualquiera que sea su origen, y entonces podrán participar en los diálogos públicos de una sociedad plural (Habermas y Ratzinger, 2008).

Cuando los individuos despliegan sus valores morales en la esfera pública basados preferentemente en la costumbre, no tendrán las capacidades emocionales e intelectuales para participar activa y cooperativamente en los debates de interés general requeridos por una democracia, pues la falta de explicitación racional de sus referentes morales, y el no reconocimiento de la racionalidad de sus *alter-egos*, no les permitirán identificar los puntos de acuerdo que pueden tener con otros códigos morales. Lo anterior, porque la construcción de acuerdos entre sujetos con distintas perspectivas morales requiere, de manera necesaria e irrecusable, que tales personas puedan abstraer sus referentes morales de identificaciones

particularistas excluyentes, con la finalidad de encontrar los puntos de acuerdos sin la necesidad de abandonar la propia herencia moral.

Articular racionalmente un código moral no significa, de ninguna manera, abandonar una tradición moral específica; dejar una herencia cultural de larga historia. Significa, más bien, que el sujeto portador de tal tradición es capaz de identificar lo sustantivo de su herencia cultural, y distinguirlo de las configuraciones prácticas que se han desarrollado de acuerdo a las distintas circunstancias históricas. Con tal distinción, se podrá entonces dialogar en los espacios públicos democráticos con otros códigos morales para atender nuevas circunstancias históricas.

Desde luego, para que se desarrolle una democracia, según lo señala el teorema dinámico fundamental, no se necesita que todos los ciudadanos sean capaces de presentar de manera razonada sus valores morales; pero si se requiere que lo haga una mayoría significativa. *Tal requerimiento sustantivo se resume en el derecho humano de naturaleza cultural más fundamental de todos: el ejercicio pleno y sin restricción de la libertad de creencias.* Este derecho no tiene límite alguno en el ámbito de la conciencia, y en su presentación pública sólo puede ser limitado por el derecho de los alter-egos para ejercerlo de igual manera.

En las sociedades democráticas occidentales, las manifestaciones culturales más relevantes del derecho a la libertad de creencias son las correspondientes al ejercicio de las creencias religiosas, pues desde el punto de vista de una estricta fenomenología social, sin consideraciones filosóficas por el momento, son las que tienen mayor significado moral para la población, incluso en sociedades democráticas con altos niveles de secularización. En estas sociedades,² como pueden ser Alemania, España, Francia, Noruega, Países Bajos, Reino Unido y Suecia, entre otras, es cierto que las creencias religiosas ya no son relevantes para la mayoría de la población, pero quienes la tienen siguen siendo los grupos culturales más importantes dentro de tales países. Así mismo, en dichas sociedades, la religión jugó un papel fundamental en la construcción de las principales instituciones democráticas y en el apoyo que se requirió para orientar las políticas públicas a favor del bienestar general. Ahora tienen niveles altos de secularización, pero tales instituciones no podrían haberse construido sin la participación decisiva de las religiones y de sus creyentes.

² En la Encuesta Mundial de Valores (www.worldvaluessurvey.org), con información de 2005 a 2008 según el país considerado, a la pregunta “¿qué tan importante es en su vida... la religión?”, los entrevistados contestaron “muy importante” o “bastante” de la siguiente manera: Alemania: 33.9%; España: 39.1%, Francia: 40.9%; Noruega: 32.7%; Países Bajos: 31.5%; Reino Unido: 40.7%; y Suecia: 29.4 por ciento.

Al respecto, el ejemplo de algunos países escandinavos es muy relevante. Suecia y Noruega son algunas de las democracias más consolidadas a nivel internacional y con mejores niveles de bienestar en su población. La construcción de las instituciones que hicieron posible tal situación se hizo con la participación activa de la Iglesia Luterana y de sus creyentes; todavía hoy, los suecos y los noruegos son luteranos por nacimiento, y el estado interviene en la vida religiosa de la Iglesia Luterana³. Sin embargo, como la libertad de creencias se ejerce plenamente, los ciudadanos tienen el derecho de rehusar la permanencia en la Iglesia Luterana, lo cual significa en la actualidad la presencia de altos niveles de secularización. De acuerdo con la Encuesta Mundial de Valores, en 2006, en Suecia, sólo 29.4% de los entrevistados señaló que la religión era “muy importante” o “bastante importante” para su vida. Y para el caso de Noruega, en 2007, el porcentaje fue 32.7 por ciento.

Situación diferente encontramos en otras democracias consolidadas, como Estados Unidos e Italia, o en proceso de consolidación, como Argentina, Brasil, Chile, India, México y Polonia, por mencionar sólo unos ejemplos, donde las creencias religiosas son relevantes para la mayoría de la población⁴. En unos casos, siempre han jugado un papel importante en el desarrollo de las instituciones democráticas desde su fundación como naciones independientes (p. ej., en Estados Unidos), y en otros casos han sido factores relevantes en el desarrollo de la sociedad civil y en la lucha contra el autoritarismo político, además de constituir parte fundamental de la identidad nacional (p. ej., Brasil, Chile y Polonia).

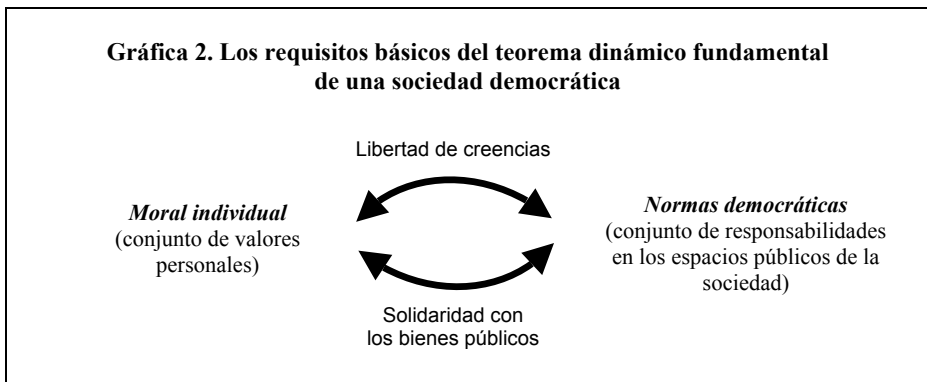
El segundo prerrequisito para que los valores morales de los ciudadanos contribuyan activamente al desarrollo de una sociedad democrática y orientada al bienestar social, es que dichos valores favorezcan el compromiso solidario con las responsabilidades públicas. El criterio básico es la cooperación activa y voluntaria con el desarrollo de los bienes públicos de interés general. Y para que esto sea posible, es insuficiente la existencia de mecanismos de control coercitivo o de incentivos de interés monetario, como lo plantea de manera equivocada Mancur Olson en su libro *La lógica de la acción colectiva* (1971). Lo anterior, porque el costo económico de la acción cooperativa voluntaria es significativamente menor que el costo económico derivado de privilegiar los incentivos económicos o la organización de los aparatos estatales de coerción y sanción (Oliver, 1993); pero sobre todo, porque la integración de índole cultural entre moral individual y normas democráticas es mucho más sólida que cualquier otro procedimiento.

³ Sobre la Iglesia Luterana en Noruega, puede consultarse www.kirken.com; y sobre la Iglesia Luterana en Suecia, www.svenskakyrkan.se.

⁴ En la Encuesta Mundial de Valores (www.worldvaluessurvey.org), con información de 2005 a 2008 según el país considerado, a la pregunta “¿qué tan importante es en su vida... la religión?”, los entrevistados contestaron “muy importante” o “bastante” de la siguiente manera: Argentina: 65.4%; Brasil: 91%; Estados Unidos: 71.6%; India: 80.7%; Italia: 76.1%; México: 85.1%; y Polonia: 86.8 por ciento.

Desde luego, como lo destaca el teorema dinámico fundamental, no se necesita que todos los ciudadanos tengan una orientación valorativa solidaria respecto de los bienes públicos, pero sí una mayoría significativa. Se necesita que esta mayoría ejerza sus responsabilidades democráticas sin la necesidad de presiones coactivas de parte de cualquier autoridad. Y se necesita, así mismo, que dicha mayoría lo haga por propia voluntad sin recibir gratificaciones económicas o políticas directas.

En la gráfica 2 se presenta de manera esquemática los prerequisites sociales que permiten la integración mínima entre los valores personales de los ciudadanos, y las responsabilidades públicas que deben ejercerse en una sociedad democrática: libertad de creencias y orientación solidaria respecto de los bienes públicos.



3. Casos importantes de conflicto entre moral individual y normas democráticas

Hay diversas situaciones que dificultan la coordinación mínima de la esfera moral de los ciudadanos con las responsabilidades que deben ejercer en los espacios públicos democráticos. Destacaré tres particularmente relevantes: el fundamentalismo religioso, el déficit normativo de las instituciones democráticas, y la privatización de las creencias personales o laicismo antirreligioso,

a) El fundamentalismo religioso

En el marco de una sociedad democrática, la demanda de establecer como obligatoria y única a determinada creencia religiosa, es incompatible con el desarrollo de sus instituciones públicas fundamentales. Por el lado de estas instituciones, porque dicha pretensión es incompatible con el carácter

deliberativo de sus normas, contruidos mediante debates que ocasionan acuerdos mayoritarios o, en el mejor de los casos aunque de manera rara, consensos entre los participantes. Por el lado de los sujetos que demandan tal intolerancia respecto de otras creencias diferentes a las propias, porque no tienen las habilidades intelectuales y emocionales necesarias para participar en los espacios públicos de las sociedades democráticas, pues carecen del soporte argumentativo y de la disposición para dialogar requeridos de manera sustantiva.

b) El déficit normativo de las instituciones democráticas

El mayor problema para construir una sociedad democrática plena y orientada decisivamente al bienestar general, proviene frecuentemente de las carencias institucionales existentes, expresadas preferentemente como exceso de normas burocráticas, o bien, como déficit de normas mínimas requeridas. Obstáculos contra la plena libertad de creencias, suelen estar relacionados con la carencia de instituciones que hagan respetar su libre ejercicio, o bien, por la existencia de normas intolerantes; por lo cual, grupos o monopolios de interés imponen sus puntos de vista y sus valores a otros actores sociales. La falta de independencia de los ministerios públicos respecto de los poderes ejecutivos de un país, hace posible el uso faccioso de las instituciones de justicia penal y atentan contra los derechos de personas y comunidades inocentes. La falta de ciudadanía de los organismos encargados de administrar la elección de representantes populares, facilita la manipulación de los resultados de parte de los partidos que están en el poder. El ocultamiento y falta de transparencia informativa en los asuntos de interés público, propicia la corrupción de funcionarios y actores políticos. Y muchos otros ejemplos institucionales se podrían mencionar.

c) La privatización de las creencias personales o laicismo antirreligioso

Tal vez por el conocimiento de los graves daños que, en distintas épocas, ha ocasionado el fundamentalismo religioso de ciertos grupos en las sociedades premodernas y contemporáneas; o tal vez, por ignorancia de la importancia histórica que han jugado distintas formas de humanismo religioso en el desarrollo de sociedades antiguas y en la misma democracia; o bien, debido a la intolerancia de quienes no tienen ninguna fe religiosa respecto de quienes sí la tienen, por lo cual demandan de manera autoritaria que no la manifiesten públicamente, distintos ciudadanos suelen pensar exactamente lo contrario de lo señalado por el teorema dinámico fundamental de las sociedades democráticas. Para ellos, más bien, debe haber separación e independencia absoluta entre las convicciones morales de los ciudadanos y las tareas o responsabilidades públicas, sobre todo cuando dichas convicciones tienen un fuerte contenido religioso. Separación e independencia entre los valores que motivan individualmente, y lo que exige el orden constitucional de la sociedad. Para diversos sectores más o menos importantes de la población, no es necesaria la sinergia entre moral individual y comportamiento público.

Sin embargo, el desarrollo de una democracia no solo es contrario al fundamentalismo religioso, también es contrario al laicismo antirreligioso, en el cual, de manera intolerante, se le demanda a los creyentes privatizar sus convicciones y excluir su presentación pública. Más bien, una democracia necesita que los creyentes de las distintas denominaciones religiosas participen activamente en el diálogo requerido por los distintos espacios públicos, en el marco de la libertad de creencias y de la construcción del bien común. Y como toda participación en espacios públicos plurales, los creyentes en alguna religión necesitan presentar de manera racional las propias identidades valorativas (Habermas y Ratzinger, 2008), todo con el fin de construir acuerdos mayoritarios o consensos con las distintas perspectivas morales involucradas, sean laicas o de otras religiones.

Lo dicho es muy relevante en términos históricos, porque las sociedades occidentales que han alcanzado importantes niveles de democracia y de bienestar social, construyeron las instituciones que hicieron posible tales estándares de calidad con la participación plural de los principales credos religiosos de sus países, quienes operando de manear argumentativa en los espacios públicos plurales, pudieron contribuir al desarrollo de sus países. Se excluyó, entonces, el fundamentalismo religioso, pero también la alternativa de mandar a la vida privada las creencias religiosas, mediante la prohibición de su presentación pública más allá de los espacios de culto. Es decir, dichas democracias se fundamentaron, entre otros aspectos, en el reconocimiento del ejercicio pleno de la libertad de creencias. El estudio del desarrollo de la mayor parte de las democracias occidentales sólidas, como son Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Suecia, Noruega, Francia, Italia y España, entre otras, muestra la importancia de tal situación (Sterno, 2005).

Durante los últimos años, se observa en varios países con democracias avanzadas, por ejemplo en España y Francia, esfuerzos para resurgir nuevas formas de intolerancia antirreligiosa, para mandar a la vida privada a los creyentes mediante el recurso de excluir su presentación explícita en la arena de los debates públicos. La intolerancia a veces ha llegado a tal grado, que se demanda a los creyentes ocultar sus símbolos religiosos: a los cristianos, la Cruz, y a las mujeres musulmanas, el uso del velo. Tal intención sólo abona a la intolerancia y a la falta de respeto al derecho de libertad de creencias. Esto no contribuye a la democracia, sino a su debilitamiento.

4. El caso de México: los conflictos de la doble moral

Si en un país como México se pregunta a un político “típico” de cualquiera de los partidos políticos más importantes; o bien, se le pregunta a cualquier ciudadano “típico” del país metido en responsabilidades públicas, ¿cuál es su religión?, lo más probable es que respondan de manera “típica”: “soy católico”; o bien, aunque en mucho menor medida, que es miembro de otra denominación cristiana o de otra comunidad religiosa. Sin embargo, de manera expedita aclararán de manera

“típica” algo como lo siguiente, aunque nunca se haya objetado su respuesta: “pero yo no dejo que mis convicciones personales influyan en mis decisiones políticas o de gobierno, pues estoy comprometido y convencido totalmente del carácter laico del estado mexicano”.

Brillante respuesta, dirán varios, y será aceptada sin duda alguna por muchos intelectuales, académicos, políticos y ciudadanos que no comparten la fe religiosa de los católicos, cristianos en general, o de cualquier otra denominación. Dirán estas personas: “así debe ser el estado laico, y en el caso mexicano, esa es la gran conquista de la Reforma liberal del siglo XIX”.

Pero para quienes han leído a Talcott Parsons, una muestra tan apasionada a favor de la separación entre moral individual y responsabilidades públicas, sólo sirve para explicar el por qué en México hay tantos problemas para construirnos como democracia y para elevar, de manera consistente y sistemática, el bienestar de toda la población. La explicación es sencilla: muchos han aceptado la construcción de una cultura marcada por una gran dicotomía entre los valores que se profesan en la vida privada y las responsabilidades que exige el orden público; entre la moral individual que todavía está marcada por la tradición católica para la mayoría de la población, y las responsabilidades públicas que demanda una sociedad para construir un proyecto democrático y de justicia social.

Ejemplifiquemos lo anterior. Suele decirse: “hay que separar las convicciones personales, en específico religiosas, de las responsabilidades públicas”. En consecuencia, nos podemos preguntar: ¿qué están proponiendo? ¿Que si en el ámbito personal se acepta el octavo mandamiento, el cual dice “no mentiras ni levantarás falsos testimonios”, entonces en el ámbito de las responsabilidades públicas “sí se debe mentir”? Es decir, ¿debemos prometer en las campañas políticas lo que siempre hemos sabido que no se podrá cumplir? ¿Debemos criticar a los contrarios a sabiendas que lo que digamos no es veraz y, más aún, es calumniador? ¿Debemos obstaculizar sistemáticamente la transparencia pública de las actividades y poner todos los reparos posibles para no rendir cuentas o rendir cuentas a medias? ¿Debemos inventar falsas pruebas para acusar a inocentes? En otras palabras, ¿nos debemos guiar por el principio: “a nuestros amigos y familiares les decimos la verdad, pero en el ámbito público nos guiamos por la simulación y la mentira”? De ninguna manera, porque tal dicotomía es un profundo lastre para la democracia y el bienestar público, pues permite estándares de doble moral: la que se aplica en la vida privada, y la que se aplica en los espacios públicos. En lugar de una sinergia democrática entre ambas esferas, se propone una doble moral.

Otro ejemplo es el siguiente: en el ámbito personal de un creyente católico se acepta el séptimo mandamiento que dice “no robarás”. Por lo tanto, se trata de personas cuyos valores los motivan a comportarse solidariamente en cuestiones

materiales con sus familiares y amigos. Pero lo propuesto por los defensores de la dicotomía entre moral individual y responsabilidades públicas, ¿es que se debería dejar en la vida privada tales convicciones morales de clara influencia religiosa?, es decir, ¿se debería robar en el ámbito público? En consecuencia, bajo la doble moral, ¿están invitando a políticos, gobernantes y ciudadanos interesados por lo público a guiarse por la máxima contraria: “utilizar para fines privados los bienes públicos”?, ¿“enriquecerse cuando se tienen cargos de responsabilidad pública”?, ¿“manejar de manera poco transparente el presupuesto público”? En pocas palabras, ¿se propone no robar en la vida privada y sí robar en la vida pública?

Pues precisamente tal dicotomía es inaceptable en el proyecto de construcción de una democracia con justicia social. Lo que necesitamos es la integración adecuada de la moral individual y de las responsabilidades públicas democráticas en un sector significativo de la población. Porque la dicotomía entre la moral individual, de inspiración religiosa para la mayoría del pueblo mexicano, y las responsabilidades públicas democráticas, es un factor explicativo muy importante de las enormes dificultades que tiene un país como México para construir el bien común que requiere la mayoría para su desarrollo integral. Por ello, es un país de profundas desigualdades e inequidades.

a) Los problemas para construir la democracia y el bien común en México

En la vida privada, alrededor de 88% de la población de México se denomina católica⁵, y otro 8.5% profesa algún tipo de religión diferente, preferentemente de otras denominaciones cristianas; sólo 3.5% se declara sin religión alguna. En el caso concreto del catolicismo –como también sucede en todas las principales tradiciones religiosas–, la adscripción debería conllevar, en mayor o menor medida, el seguimiento de un código de conducta de implicaciones públicas positivas. Sin embargo, en dicho ámbito público, somos un país que destaca por la presencia de profundos problemas que contradicen el bien común de la sociedad, y que contradicen de igual manera la solidaridad y justicia demandadas por el Evangelio cristiano y la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Destaca, en primer lugar, que casi la mitad de la población vive en condiciones de pobreza y marginación. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)⁶, alrededor de 47% de los habitantes registraba pobreza

⁵ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo General de Población y Vivienda 2000*. Porcentaje de creyentes que se mantiene casi igual siete años después, de acuerdo con la prestigiada firma Consulta-Mitofsky (cfr. *La cercanía con la religión. Encuesta nacional en viviendas*. México, 2007).

⁶ Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), 2007. *Validación estadística de las estimaciones de la incidencia de pobreza estatal y municipal por niveles de ingreso*. México: Coneval.

patrimonial en 2007, por lo cual carecía de distintos satisfactores indispensables; inclusive, 18% no tenía acceso a una alimentación suficiente.

Las condiciones de pobreza están relacionadas con la presencia de estructuras de desigualdad muy significativas entre los sectores de mayor y menor ingreso: de los 30 países evaluados por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), nuestro país presenta en 2009 los mayores niveles de desigualdad social (índice de Gini: 0.47)⁷; situación que contrasta claramente con lo sucedido en otros, como son Dinamarca (0.23), Suecia (0.23) y Luxemburgo (0.26).

Otro problema muy importante en México, propio de países con importantes condiciones de pobreza y desigualdad social, es el deterioro del medio ambiente. Es el caso, por ejemplo, de los recursos forestales. Según información proporcionada por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO)⁸, la disminución de la superficie forestal del país es continua y parece no detenerse: pasó de 69'010,000 hectáreas en 1990, a 63'717,200 ha en 2007; una disminución de ocho por ciento.

A lo anterior, hay que sumar el agravamiento de la violencia ocasionada por el crimen organizado. Nuestro país, de haber sido durante años una región de trasiego de sustancias ilícitas hacia el mayor mercado del mundo, se ha convertido en consumidor neto, con la consecuente afectación creciente de la población más joven⁹. Por ello, la disputa por el control de los mercados locales entre los grupos criminales ha adquirido un nivel de violencia extraordinaria.

También encontramos graves problemas en la calidad de las instituciones gubernamentales del país y en los niveles de participación ciudadana. En cuanto a la calidad de las instituciones gubernamentales, los estudios disponibles muestran que hay importantes niveles de corrupción e ineficiencia en diversas instancias gubernamentales, tanto federales como

⁷ OECD Factbook 2009: *Economic, Environmental and Social Statistics*. OECD, 2009.

⁸ FAO, *FAOSTAT*, septiembre 2009.

⁹ Cfr. Felipe Calderón Hinojosa, "4.1 Crimen Organizado", en *III Informe de Gobierno 2009*. México, Presidencia de la República.

estatales y municipales. Según la OCDE, ocupamos el segundo lugar en corrupción en la lista de los 30 países registrados, sólo aventajados por Grecia¹⁰. En cuanto a los niveles de ineficiencia, el peso de las estructuras burocráticas gubernamentales dificulta el mejor desarrollo de las actividades que no sólo están bajo la responsabilidad directa del mismo gobierno, sino también las ejercidas por los sectores privado y social. En el estudio *Doing Business 2009* del Banco Mundial¹¹, México ocupa el lugar 115 en cuanto a facilidades para abrir negocios.

La ineficiencia y corrupción gubernamentales influyen en la evaluación negativa que la población realiza a una gran cantidad de instituciones públicas. De acuerdo con la *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2008*¹², elaborada por la Secretaría de Gobernación, a la pregunta “¿qué tanta confianza le inspira [las instituciones enlistadas]?”, la población entrevistada contestó que tenía “mucho o alguna confianza” de la siguiente manera: partidos políticos, 23%; policía, 26%; jueces y juzgados, 32%; cámara de diputados, 35%; cámara de senadores, 35%; y presidentes municipales, 41%. Un nivel intermedio lo obtuvieron el presidente de la república (54%) y los gobernadores de los estados (56%). Y una buena calificación: la Iglesia (72%), el ejército (66%), el Instituto Federal Electoral (66%) y los maestros (63%).

Finalmente, somos un país con niveles muy bajos de participación ciudadana y política. Por ejemplo, en la última elección federal del país de 2009, donde se eligieron diputados, sólo votó 44.7% de los ciudadanos inscritos en el padrón electoral¹³; así mismo, de acuerdo con la encuesta de la Secretaría de Gobernación arriba mencionada, 92% señala que nunca ha participado en algún partido político, 80% no le interesan las conversaciones sobre temas políticos, y menos de 20% ha participado en alguna actividad pública donde se presenten peticiones o solicitudes hacia el gobierno.

Todas las deficiencias democráticas y de promoción del bien común anteriormente señaladas, y otras muchas que podrían mencionarse, son

¹⁰ OECD Factbook 2009: Economic, Environmental and Social Statistics. OECD 2009.

¹¹ Banco Mundial. *Doing Business 2009*. Washington: Banco Mundial.

¹² Secretaría de Gobernación, *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2008*, Anexo 2. Resultados. México: SG.

¹³ Instituto Federal Electoral, *Programa de Resultados Electorales Preliminares 2009*.

muestras claras de que en México no hay una cantidad significativa de ciudadanos con una orientación moral favorable al desarrollo de los bienes públicos de interés general. Desde luego, sí hay muchos ciudadanos comprometidos con el bien común, cuya acción personal y pública evita una mayor gravedad en los problemas anteriormente mencionados. Pero es claro que, de acuerdo con el teorema dinámico fundamental de las sociedades democráticas, no es una situación presente en una cantidad significativa de la población, lo cual sí permitiría cambiar de manera clara la situación de injusticia y desigualdad existentes, así como la frecuente corrupción e ineficiencia gubernamentales.

Son muchos y de diverso índole los factores que explican la falta de una cantidad significativa de ciudadanos comprometidos decisivamente con el desarrollo de los bienes públicos de interés general, demandados para la construcción de una sociedad democrática. Sin embargo, en el tema que nos ocupa en este trabajo, el factor más importante es la importancia en México de la cultura favorable a la doble moral, a la escisión entre moral individual y responsabilidades públicas. Escisión que se puede denominar *privatización de creencias o laicismo antirreligioso*.

b) La relación entre moral individual y responsabilidades públicas en el proyecto de nación

En México, las dificultades para articular las motivaciones que descansan en los valores morales individuales y las responsabilidades públicas democráticas, tiene una doble fuente histórica: la comprensión “colonial o de cristiandad” de la religión católica que caracterizó a los padres fundadores de nuestra nación, y la respuesta antirreligiosa que promovió la dicotomía cultural entre moral individual y responsabilidades públicas, propia de los reformadores liberales del siglo XIX y de los revolucionarios de la primera parte del siglo XX. La comprensión “colonial o de cristiandad” de la religión católica prácticamente ya no existe, pues sólo lo encontramos en algunas comunidades muy pequeñas, sobre todo rurales, y en algunos grupos urbanos muy poco significativos. En cambio, la dicotomía cultural todavía es dominante en México hasta el presente.

Morelos y los Sentimientos de la Nación

Como puede conocerse a partir de la lectura de cualquier texto serio sobre la historia de México, la idea de formar una nación independiente no surgió en 1810 con el movimiento encabezado por Miguel Hidalgo. Surgió, más bien, alrededor de 1813, en el contexto de la organización del Congreso de Chilpancingo que daría origen después a la Constitución de Apatzingán. En específico, la idea de formar una nación independiente la encontramos expresada por primera vez de

manera clara en el documento llamado *Sentimientos de la Nación*, que presentó José María Morelos y Pavón en 1913 en la sesión inaugural del Congreso de Chilpancingo.

Los *Sentimientos de la Nación* están formados por 23 tesis o artículos. Constituye un proyecto de nación basado en cuatro pilares fundamentales: gobierno republicano, elección democrática de gobernantes, justicia social y carácter católico de la sociedad mexicana. Con las primeras dos características, se asume un proyecto liberal de Estado. Morelos busca que la naciente nación mexicana se base en lo mejor del pensamiento liberal. Por ello, en el artículo sexto nos dice que la soberanía reside inmediatamente en el pueblo, el cual lo deposita en “sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judicial, eligiendo las Provincias sus vocales, y éstos á los demás, que deben ser sujetos sabios y de probidad”.

Pero Morelos no solo plantea el desarrollo de un estado liberal, republicano y democrático; también quiere una sociedad basada en la justicia. Por ello, en el artículo 12 nos dice: “Que como la buena ley es superior á todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales que obliguen á constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente él jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapiña y él hurto”. Y en el artículo 16 establece: “Que la esclavitud se proscriba para siempre, y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales y sólo distinguirá á un americano de otro, él vicio y la virtud”.

Como puede leerse, la propuesta de nación de Morelos contempla integrar tres ejes sustanciales: gobierno republicano, democracia representativa y justicia social. Es la propuesta de nación moderna que quiere para México, la cual, en sus aspectos de justicia social, es notoriamente superior a la carta magna que dio origen a la Unión Americana como país independiente.

Pero Morelos también propone un cuarto eje articulador de la nación mexicana, un eje que busca realizar una síntesis con el pasado histórico. En el artículo segundo de los *Sentimientos de la Nación*, señala: “Que la Religión Católica sea la única, sin tolerancia de otra”. En consecuencia, para Morelos, el proyecto de nación es: gobierno democrático, democracia representativa, justicia social, y religión única y obligatoria.

En una primera lectura de carácter positivo de los *Sentimientos de la Nación*, y recuperando la perspectiva analítica de Talcott Parsons, diré que Morelos es consciente de que no puede construirse un espacio público moderno sin una determinada construcción moral para un sector significativo de ciudadanos. Para construir un estado republicano y democrático, y una sociedad justa, se necesita

movilizar los valores morales de los habitantes. Y esto último sólo puede hacerse si apelamos a las tradiciones culturales más profundas de una sociedad, las cuales, todavía hasta el presente en México, tienen que ver con la herencia cultural católica.

Sin embargo, Morelos no sólo propone realizar una síntesis entre modernidad política, justicia social y tradición cultural, también, como ya se mencionó, propone que tal tradición cultural sea el catolicismo entendido como religión única y obligatoria. Y en la historia de nuestro país, como en cualquier otro, la visión que quiere sostener los valores morales a partir de una religión única y obligatoria, es por principio contraria a las ideas modernas de lo que debe ser una sociedad republicana y democrática, la cual incluye la construcción de un estado laico, respetuoso de todas las creencias. La propuesta de Morelos es así claramente contraria al requerimiento formulado por el teorema dinámico fundamental de una sociedad democrática, pues una sociedad republicana y democrática supone que el espacio público se construye de manera deliberativa, donde todos deben tener el derecho de presentar sus propios argumentos, ser escuchados, y debatir para llegar a acuerdos mayoritarios. En cambio, la idea de una religión única y obligatoria, es contraria a la idea de los espacios públicos como espacios deliberativos.

Por lo mismo, la propuesta de síntesis de Morelos, entre la modernidad política republicana y democrática, la justicia social y los valores morales, será una fuente de tensiones irresolubles entre sí y de grandes conflictos, que sólo podrían resolverse por medio del reconocimiento de la libertad de creencias, del derecho inalienable a profesar públicamente cualquier convicción religiosa, incluyendo a ninguna.

Un proyecto de nación fundamentado en una visión de la libertad de conciencia y religión, sería no solo congruente con la idea evangélica de la libertad de los hijos de Dios, sino que permitiría fundamentar el desarrollo de una moral individual convergente con las instituciones republicanas y democráticas. Pero los laicos y los sacerdotes católicos que fundaron nuestra nación a partir del movimiento independentista en los comienzos del siglo XIX, no fueron conscientes de la incompatibilidad de su manera de entender el catolicismo respecto de los ideales de un estado republicano y democrático.

La Constitución de 1824

Alcanzada la independencia, el México naciente tampoco tomó el camino de la libertad de creencias para articular la moral individual y las responsabilidades públicas democráticas. En la primera Constitución que tuvimos como país independiente, la de 1824, leemos lo siguiente en el artículo tercero: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

Por ello, y otras muchas razones, nuestro país se enfrascó en una lucha profunda, donde las partes en conflicto nunca llegaron a visualizar la importancia que tiene una religión humanista para el desarrollo de la República y de la democracia. Por una parte, porque la visión de nuestros padres fundadores sobre el rol público de la religión era propio de una sociedad premoderna: excluyente de la libertad religiosa. Y por el lado contrario, porque quienes no aceptaban tal perspectiva, exigieron y demandaron la reclusión de las convicciones religiosas de la población a la vida privada. Con ello, se condenó al país a una gran escisión cultural: una cosa son las convicciones morales individuales, y otra cosa son las tareas y responsabilidades de orden público. Y un país con tales aporías, con un proyecto cultural de doble moral, es un país que tendría y ha tenido profundas limitaciones para construir una sociedad democrática y orientada al bien común.

La dicotomía cultural en la reforma liberal del XIX y en la Constitución de 1917

Pasados dos años de la aprobación de la Constitución liberal de 1857, Benito Juárez, Melchor Ocampo, Manuel Ruiz y Miguel Lerdo de Tejada elaboran el documento *Justificación de las leyes de Reforma*¹⁴, donde explicaban las razones fundamentales de dichas leyes. En el texto destaca, en primer lugar, el reconocimiento claro y explícito de la libertad religiosa, de la cual se dice que es indispensable para proteger la República «por ser esto necesario para su prosperidad y engrandecimiento, a la vez que una exigencia de la civilización actual».

En este punto, sin duda alguna encontramos un gran avance. Pero el grave problema de fondo, es que no se propone una presencia pública de las instituciones religiosas en el marco de una sociedad democrática y plural, sino lo que se propone es la libertad religiosa entendida como privatización de las creencias. Se propone enviarla al foro estrictamente individual de la vida social, sin presencia efectiva en el contexto de un orden público democrático en construcción. Y con ello, se asume como proyecto cultural de estado, la escisión entre moral individual y comportamientos públicos; la escisión entre motivaciones individuales y responsabilidades públicas. Por último, con tal decisión, se hace tabla rasa del pasado histórico cultural que permitió la construcción de una nueva nación.

¿Cómo realizó el gobierno liberal tal escisión cultural? Después de una guerra civil, el Estado liberal calificó a toda la labor de la Iglesia Católica como contraria a los intereses del país, y, en consecuencia, le quitó todos sus recursos públicos sin distinción alguna. Recordemos algunas acciones mencionadas en el documento justificativo que estoy comentando (pp. 22-23):

¹⁴ México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2009.

En primer lugar, para poner un término definitivo a esa guerra sangrienta y fratricida, que una parte del clero está fomentando hace tanto tiempo en la Nación, por sólo conservar los intereses y prerrogativas que heredó del sistema colonial, abusando escandalosamente de la influencia que le dan las riquezas que ha tenido en sus manos y del ejercicio de su sagrado ministerio, y despojar de una vez a esta clase de los elementos que sirven de apoyo a su funesto dominio, cree indispensable:

1°. Adoptar, como regla general invariable, la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos.

2°. Suprimir todas las corporaciones de regulares del sexo masculino, sin excepción alguna, secularizándose los sacerdotes que actualmente hay en ellas.

3°. Extinguir igualmente las cofradías, archicofradías, hermandades y, en general, todas las corporaciones o congregaciones que existen de esta naturaleza.

4. Cerrar los noviciados en los conventos de monjas, conservándose las que actualmente existen en ellos, con los capitales o dotes que cada una haya introducido y con la asignación de lo necesario para el servicio del culto en sus respectivos templos.

5°. Declarar que han sido y son propiedad de la nación todos los bienes que hoy administra el clero secular y regular con diversos títulos, así como el excedente que tengan los conventos de monjas, deduciendo el monto de sus dotes y enajenar dichos bienes, admitiendo un pago de una parte de su valor títulos de la deuda pública y de capitalización de empleos.

La Reforma liberal del siglo XIX no trata, entonces, de garantizar únicamente los requerimientos constitucionales y las libertades necesarias para un proyecto democrático de nación: libertad de creencias y separación institucional entre el Estado y la Iglesia Católica. No busca sólo limitar la pretensión de ciertos grupos católicos de restringir dicha libertad y de obstaculizar la construcción de una sociedad laica. Más bien, como consecuencia de un gran conflicto histórico, resumido tradicionalmente como el conflicto entre conservadores y liberales, se propuso una reforma que se volvió intolerante contra toda manifestación institucional de las creencias religiosas. Se abrió así, un proyecto cultural, promovido desde el estado, favorecedor del desarrollo de una dicotomía moral, pues ante una sociedad mayoritariamente católica, no se propuso la restricción del integrismo religioso y su sustitución por un humanismo católico, promotor de los derechos ciudadanos. Más bien, se propuso privatizar todas las construcciones culturales religiosas, sin distinción alguna, condenando a la población a una doble

moral: la que confesaban en su vida privada, y lo que demandaba el nuevo orden constitucional en los espacios públicos de la sociedad.

Los efectos negativos en el ámbito social de la reforma liberal, ya fueron analizados en su tiempo por estudiosos como Andrés Molina Enríquez, quien en su trabajo *Los grandes problemas nacionales*, de 1909¹⁵, realizó un análisis detallado del acaparamiento de tierras y riqueza desencadenada después de la desamortización de los bienes eclesiásticos. No se promovió la igualdad social entre los ciudadanos, sino un nuevo sistema profundamente inequitativo.

Los participantes en el Constituyente de 1917 trataron de resolver las grandes injusticias sociales que habían favorecido los reformadores liberales del siglo XIX; introdujeron, entonces, un ideario de reformas que si se aplicaban de manera adecuada, podrían revivir el ideal de Morelos de conjuntar en el proyecto de nación las demandas de justicia social. Sin embargo, el modelo cultural subyacente a los constitucionalistas de 1917, tampoco es favorable al logro de tal objetivo. Es cierto que recuperan en el texto constitucional el requerimiento de toda sociedad democrática de garantizar la libertad de creencias, en especial bajo la forma jurídica de separación institucional entre Estado y religión, pero en la práctica no garantizan el ejercicio de tal derecho de manera plena, pues su proyecto fue privatizar la religión y prohibirles su presentación pública. En consecuencia, el modelo cultural de los constituyentes de 1917, también fomenta la doble moral, donde no se puede articular de manera sustantiva los valores personales de los individuos, y las exigencias públicas que requiere una sociedad democrática orientada al bienestar general. El espectáculo de la violencia desencadenada después del Constituyente de 1917; el enriquecimiento sistemático de los principales grupos revolucionarios en el poder; el abuso autoritario que hicieron de sus facultades; y las restricciones a una pleno ejercicio democrático no solo en relación con las Iglesias, sino también con los sindicatos, organizaciones rurales, grupos empresariales y demás actores de la sociedad civil, son muestra de una sociedad que no ha podido articular, para una mayoría de población, una adecuada sinergia entre motivaciones personales y normas democráticas.

Conclusión

La escisión cultural entre moral individual y responsabilidades públicas que ha caracterizado a México nunca prosperó de igual manera en las actuales sociedades democráticas avanzadas, pese a los intentos al respecto tanto en el pasado como en el presente. Como lo señalamos con anterioridad, en países como Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Suecia, Noruega, Francia, Italia y España,

¹⁵ México: Imprenta de A. Carranza e Hijos.

por mencionar sólo algunos ejemplos, la consolidación de sus instituciones democráticas sí corrió paralela al reconocimiento pleno de la libertad de creencias, pero nunca implicó la prohibición de su presentación pública. Por lo mismo, la escisión cultural es mucho menor que en México, y los compromisos morales de los individuos con las instituciones democráticas y el bienestar público general es significativamente mayor.

Durante los últimos años, se ha fortalecido los espacios de libertad de creencias y de manifestación de ideas en México. Sin duda alguna, hay muchas y diversas muestras al respecto. Sin embargo, todavía nos rodean los fantasmas de la intolerancia y de la doble moral. Algunos –pero que son pocos, afortunadamente– quieren intervenir en los espacios públicos de manera integrista, promoviendo sanciones a quienes no piensan como ellos. Otros, que sí son muchos, demandan poner un serio dique a las pretensiones de las iglesias y demás confesiones religiosas de participar activamente en los espacios de deliberación públicos. Exigen que se le prohíba tal tarea, y que se atengan únicamente al culto. Por lo mismo, ambas posiciones son incapaces de articular un espacio público democrático, donde todos tienen el derecho de intervenir en los diálogos públicos orientados a construir acuerdos normativos mayoritarios o, en el mejor de los casos, consensos. Ambas posiciones son, indudablemente, fundamentalistas en términos culturales, y mucho provecho intelectual les haría el leer a Talcott Parsons.

Bibliografía

- BANCO MUNDIAL. *Doing Business 2009*. Washington: Banco Mundial.
- CONSEJO NACIONAL DE EVALUACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO SOCIAL (Coneval), 2007. *Validación estadística de las estimaciones de la incidencia de pobreza estatal y municipal por niveles de ingreso*. México: Coneval.
- CONSULTA-MITOFSKY, 2007. *La Cercanía con la religión. Encuesta nacional en viviendas*. México.
- HABERMAS, Jürgen y Joseph RATZINGER, 2008. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL, *Programa de Resultados Electorales Preliminares 2009*. México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, *Censo General de Población y Vivienda 2000*. México, INEGI.
- JUÁREZ, Benito, Melchor Ocampo, Manuel Ruiz y Miguel Lerdo de Tejada, 2009. *Justificación de las leyes de Reforma*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- MILLS, Charles Wright, 2003. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, 1909. *Los grandes problemas nacionales*. México: Imprenta de A. Carranza e Hijos
- OLIVER, Pamela E., 1993: "Formal models of collective action", en *Annual Review of Sociology*, vol. 19.
- OLSON, Mancur, 1971. *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Harvard: Harvard University Press.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA AGRICULTURA Y LA ALIMENTACIÓN (FAO), 2009. *FAOSTAT*.
- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE), 2009. *Factbook 2009: Economic, Environmental and Social Statistics*.
- PARSONS, Talcott, 1984. *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, 2008. *Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas 2008, Anexo 2. Resultados*. México: SG.
- STJERNO, Steinar, 2005. *Solidarity in Europe: the Story of an Idea*. Cambridge, Univesity Press.
- WORLD VALUES SURVEY ASSOCIATION. *Encuesta Mundial de Valores 2005-2008*.

Repensar la libertad religiosa. Fundamentación del derecho fundamental de libertad religiosa¹

Gerardo Cruz González²

*“Religio sola est,
que libertas domicilium collavit»*

LACTANCIO

1. Planteamiento del problema y definición de libertad religiosa

Como ser en el mundo, el hombre precisa tener conciencia de sí mismo, saberse a sí mismo; y saber que los otros sepan que es, reconociendo la otredad de sus semejantes. Esta exigencia humana mueve toda realidad antropológica, ética y de relaciones con el mundo. Como dice el poeta: *“Somos dos, somos uno que otro busca.”*³ Esta búsqueda es inherente a la persona humana y es, esencialmente, búsqueda de libertad, espacio desde el cual el hombre experimenta la trascendencia y la inmanencia, intersección que expresa la experiencia más propiamente humana. Dice Octavio Paz que *el misterio de la condición humana reside en su libertad.*⁴ Y también afirma que *sin libertad (...) no hay persona humana.*⁵ Así, las libertades, todas sin excepción, requieren de un conocerse y buscar reconocimiento en los otros, en tanto que es referencia y condición indispensable de la persona humana. La libertad implica siempre la alteridad, ese estupor de lo otro que mueve a reconocer mi propio yo. *“La libertad exige (...) un sujeto, un yo. Sin yo, no hay libertad.”*⁶ Es un acto de conocer y reconocer, y, simultáneamente, conocerme y reconocermé. Implica entonces el reconocimiento del mundo circundante, y del otro, de los otros, nuestros semejantes y nuestros complementos. El hombre es y se sabe social.

¹ El presente trabajo fue Ganador del Concurso de Ensayo Filosófico 2008.

² Licenciado en Derecho (UNAM). Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía en el ISEE. Actualmente realiza estudios de la Licenciatura en Teología en el ISEE.

³ Cfr. NICOL, EDUARDO, *Formas de Hablar Sublimes, Poesía y Filosofía*, UNAM, México, 1990, p. 12.

⁴ Cfr. PAZ, OCTAVIO, *La llama doble*, Seix Barral, México, 1993, p. 95.

⁵ Ibid. 196.

⁶ Cfr. ibid.

En el plano social, de un primer orden de estupor, momento de descubrimiento, momento contemplativo de sí, hay un paso necesario de trascendencia al orden de la acción, es decir, del descubrimiento de lo distinto de mí, hay un impulso a reconocer la libertad propia y la libertad de los demás. De la contemplación o estupor pasamos a la acción. Consecuentemente, el derecho propio no puede sobreponerse afectando injustamente los intereses de otro. Reconocer al otro es reconocer y respetar su libertad y sus derechos.

El hombre, ser que se mueve por sí, como los demás animales, es diferente de éstos por su voluntad e inteligencia. Estos dos elementos constituyen los medios con los cuales se construye su destino, y agregado su ser biológico como tal, le constituyen en persona humana. Es decir que el hombre, por el fenómeno natural de existir y por su facultades volutivas e intelectivas (entre las más sobresalientes la libertad y la razón) tiene la cualidad de ser persona humana y en virtud de tal, posee derechos y obligaciones.

Algunos autores piensan que la persona tiene una dignidad intrínseca por el hecho de estar en relación directa con el Absoluto, con Dios. Otros, por su parte, opinan que no es correcto plantear en esta forma el problema, contrariamente afirman que la dignidad de la persona radica en su destino y nadie puede legítimamente impedir a otro la realización de su fin. Sea de una forma o de otra, el hombre sólo puede realizar su destino dentro de la comunidad social llamada Estado, y esta comunidad no tiene otro fin que servir al hombre bajo las ideas de bien común y de justicia. El fin de una sociedad es una obra en común (en constante construcción) y esta obra en común consiste en que cada hombre viva como persona, es decir, que venciendo cualquier estructura tenga tiempo para dedicar al ocio, las diversiones, la cultura, y a su religión propia, ya que con ella podrá dirigir su destino y construirlo de acuerdo a los valores que determine más convenientes para su persona y los suyos lo que finalmente realiza una de las aspiraciones humanas más altas: la felicidad.⁷

Por otro lado, el lugar de la religión en la sociedad civil y en el Estado, constituye uno de los problemas perennes de la filosofía práctica⁸ y no hay una solución única para tal problema ni un consenso que la resuelva de modo absoluto. Entre tanto, el derecho a la libertad religiosa (su percepción, afirmación, promoción y postulados) se enriquece más, sobre todo desde la perspectiva de los derechos humanos entre otras cosas por haber sido proclamado en la Declaración de los Derechos del Hombre hace sesenta años. Sin embargo, la fundamentación filosófica de la

⁷ Cfr. CARPIZO, JORGE, *La Constitución Mexicana de 1917*, Porrúa, 10ª edición, México, 1997, pp. 123s.

⁸ SALDAÑA SERRANO, JAVIER y CRISTOBAL ORREGO SÁNCHEZ, *Poder Estatal y Sociedad Civil*, UNAM, México, 2001, p. 21.

libertad religiosa no parece clara, sobre todo desde determinados discursos y ambientes relativistas, prolaicistas o de izquierdas “avanzadas”.

Estas primeras ideas conllevan la necesidad de determinar con precisión en qué consiste la libertad religiosa como derecho humano fundamental y consecuentemente como debe expresarse en nuestra sociedad. Persona y sociedad, filosofía política y filosofía del derecho serán los campos que abordaremos, tomando en cuenta una antropología adecuada que considere la persona humana como fin de toda reflexión y toda acción.

En primer lugar debemos advertir lo que entienden los jurisconsultos por libertad religiosa. Desde el punto de vista doctrinal, Antonio Molina Meliá definió a la libertad religiosa como el derecho que tiene cada persona en virtud de su dignidad humana, de organizar su vida de acuerdo con sus creencias religiosas, tanto en público como en privado, sola o asociada con otras, con el único límite de sus manifestaciones externas en el orden público.⁹ Por su parte la Declaración Universal de los Derechos Humanos, señala en su artículo 18, que la libertad de religión incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestarlas de manera individual o colectiva, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. Los elementos esenciales de la libertad religiosa son la inmunidad de cada persona respecto del Estado, es decir, que nunca podrá el Estado ejercer coacción sobre personas o grupos sociales para imponer o prohibir credo alguno, de tal modo que en materia religiosa ni se obliga a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impide que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.¹⁰

A mi parecer, la libertad religiosa es el derecho fundamental de toda persona humana, que tiene para creer en la religión que acepte libremente (o no creer en ninguna), para conducir su vida y poder manifestar esas creencias o convicciones de conciencia tanto de manera privada como pública, de modo individual o colectivo; siempre que no contravenga el derecho de tercero y atienda al bien común; y, que sea reconocida por el Estado. Su manifestación se expresa por el culto, la práctica, la enseñanza y la transmisión libre de sus contenidos.

⁹ Cfr. MOLINA MELIÁ, ANTONIO, “La Libertad Religiosa: Derecho Fundamental”, en: *Signo de los Tiempos*, año XIII, Num. 27, Nov.-Dic. de 1997, México, p. 20.

¹⁰ Cfr. *Dignitatis Humanae*, n° 2, CONCILIO VATICANO II.

2. Libertad religiosa como derecho humano

Los derechos humanos son agrupados tradicionalmente en dos grandes categorías que incluyen, por una parte, los derechos civiles y políticos y, por otra, los económicos, sociales y culturales. Los derechos humanos están entrelazados unos con otros, siendo expresión de diversos aspectos del único sujeto, que es la persona humana. La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos en razón de que todos están dependiendo de su respeto o ejercicio para ser efectivos. Por otro lado, la no observancia de esta libertad no elimina su existencia, por el contrario la hace más exigible.

Históricamente, se consideran tres generaciones de derechos humanos. En el ocaso del siglo XVIII se reconocen los derechos civiles y políticos que exigen del Estado una actitud de respeto y de impulso al libre goce que de ellos deben tener los ciudadanos. Sobresalen en la primera generación el derecho a la vida, a la libertad religiosa, a la libertad de conciencia y de pensamiento, el derecho a la integridad física y moral, el derecho a la seguridad y libertad personal, el derecho a la libertad de opinión, el derecho a la libertad de movimiento o de libre tránsito, el derecho de residencia y nacionalidad, el derecho a la justicia o de garantías procesales y a la inviolabilidad del domicilio.

La segunda generación considera a los derechos económicos, sociales y culturales conquistados a principios del siglo pasado. En este sentido la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa contribuyeron, como lo fue la Revolución Francesa¹¹ para la primera generación, a su reconocimiento. El goce de estos derechos requiere de una participación activa y positiva por parte del Estado. Su objetivo es satisfacer las necesidades de la población en el orden económico y social. Entre ellos están, el derecho a la alimentación, al trabajo, a la seguridad social, a la propiedad social, a la salud, a la vivienda, a la educación, el derecho a participar en la vida cultural, el derecho a gozar de los beneficios de la ciencia y la tecnología, el derecho a la investigación científica, tecnológica, literaria y artística.

Los derechos de los pueblos o de la solidaridad, constituyen la tercera generación conquistados en la tercera mitad del siglo pasado. Se refieren a la preservación

¹¹ No quiero decir que la Revolución Francesa haya dado origen a esos derechos fundamentales, pero sí tuvo gran influencia en su promoción, exigencia y desarrollo. Este derecho natural, fue proclamado gracias al genio de la clase burguesa emergente en la Revolución Francesa. En este momento histórico surge la noción de libertad religiosa como concepto, pero ya los primeros cristianos, bajo el Imperio Romano, manifestaron la exigencia al derecho de libertad religiosa. El *Apologeticum* de Tertuliano y *De morte persecutorum* de Lactancio son, tal vez, los escritos cristianos más antiguos que claramente reclaman la libertad religiosa. Norberto Bobbio insiste al respecto, cuando afirma que el gran cambio en el reconocimiento del hombre como persona «tuvo inicio en Occidente con la concepción cristiana de la vida, según la cual todos los hombres son hermanos en cuanto hijos de Dios». Muy lejos está la concepción del ciudadano de la Ilustración y su escaparate que fue la Revolución de 1789. Es evidente que la tradición judeo-cristiana ha aportado a la cultura occidental no sólo este derecho de libertad religiosa, sino el patrimonio común de derechos fundamentales.

de la vida humana, de los recursos naturales y del equilibrio ecológico, de las culturas, de los pueblos indígenas entre otros. En general se trata de los “derechos verdes” que requieren de la participación conjunta de los ciudadanos y del Estado quienes en una actitud de vigilancia y respeto deben impulsar mecanismos con un aparato jurídico positivo tal, que garantice su viabilidad, vigencia y ejercicio. Entre los más sobresalientes encontramos el derecho a la paz; al desarrollo económico, a la autodeterminación política, económica e ideológica, a un medio ambiente sano, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad y a la solidaridad.

La primera característica de los derechos humanos es que su origen radica en la dignidad de la persona humana. Si tal es su origen, todo derecho humano es inherente, es decir, inseparable de cada persona; por lo tanto es irrenunciable ya que no depende de la aceptación de cada persona para que exista; tiene un carácter inacabado, porque como la propia naturaleza del hombre o la vida humana, se encuentra siempre en un proceso de evolución, de desarrollo dinámico que permite y exige cambios permanentes. Es siempre exigible, es decir, que permanece todo el tiempo y su exigibilidad nunca podrá concebirse como tardía; es intransferible, en tanto que no es susceptible de otorgarse a otros privándose de sí; del mismo modo no puede prestarse o transmitirse de cualquier modo; es integral ya que está relacionado con todos los demás derechos humanos lo que significa que si uno es quebrantado provoca la violación de los demás. Entre estas características sobresalen la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos porque sirven como garantía para la salvaguarda de la dignidad humana.¹²

Consecuentemente, la libertad religiosa encuentra su espacio entre los derechos humanos fundamentales de primera generación. Franklin Delano Roosevelt en un famoso discurso ante el Congreso de su país en 1941, situó este derecho a la libertad religiosa entre las cuatro primeras libertades la cual consiste en la libertad de todas las personas para adorar a Dios en la forma que les resulte apropiada, en todos los rincones del mundo.

Bajos estos parámetros, el derecho humano a la libertad religiosa se presenta como una inmunidad de coacción, de tal forma que a nadie se le obligue a vivir en contra de su conciencia ni se le impida vivir de acuerdo a ella. Es por tanto un derecho universal, es decir, de toda persona y de toda asociación religiosa frente a todos los demás. Por lo tanto hace iguales a todos los hombres e iguala también a toda comunidad religiosa. En tanto expresión de la dignidad de la persona, los derechos humanos deben ser asumidos como inspiradores de toda la experiencia jurídica, cualquiera que sea su rango.¹³

¹² Cfr. BENEDICTO XVI, Discurso a las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

¹³ Cfr. MOLINA MELIÁ, ANTONIO, “La Libertad Religiosa en el Estado Laico”, en: *Escriba, Revista del Colegio de Notarios del Estado de México*, pp. 155-165.

La doctrina de vanguardia sitúa el derecho a la libertad religiosa en la cima de los derechos del hombre sólo después del derecho a la vida, o mejor dicho, junto a él. Autores como José Francisco Ruiz Massieu y José Luis Soberanes Fernández piensan que ese derecho puede ser considerado como el primer derecho humano,¹⁴ o como González Schmal que le considera como el primero que fue exigido por religiones minoritarias y entendido como derecho humano.¹⁵ Desde esta perspectiva, la libertad religiosa le permite a la persona determinar su propia existencia, el sentido de la misma y su trascendencia. No se puede considerar de manera reductiva en el sentido de realizar positivamente algunos actos de culto privado o público, debe considerarse con toda su fuerza como un derecho que permite y garantiza la existencia y subsistencia de otros derechos.

Como punto conclusivo es pertinente decir que la libertad religiosa, no es una concesión graciosa de parte del Estado. Tampoco equivale a la tolerancia jurídica o social. No es un derecho derivado o reflejo del Estado considerado este como única fuente de todo derecho objetivo (la norma) y subjetivo (la facultades), como tampoco es un derecho surgido del consenso o la razón subjetiva. La libertad religiosa es expresión misma de la persona humana, es inherente a ella y es supraestatal. Junto con el derecho a la vida, la libertad religiosa se encuentra en la cima de todos los derechos humanos,.

3. La libertad religiosa como derecho natural

La libertad religiosa en tanto que es un derecho humano, es un derecho natural. Siguiendo la metodología adoptada empecemos por determinar lo que se entiende por derecho natural y consecuentemente situar la libertad religiosa en el *ius naturalismo*. El derecho natural está vinculado a la idea de justicia y de bien común independientemente de los convencionalismos, o de la idea del derecho como contrato y también de su regulación positiva o de su no inclusión en el ordenamiento jurídico positivo. Hans Nawiaski clarifica esto: “Afin con la idea de justicia como criterio de Derecho, se encuentra la idea de Derecho Natural. Según esta idea hay un derecho independiente de toda instauración positiva, de orden superior al establecido de esta forma, vigente de modo absoluto, que no puede ser dejado de lado, porque no es contingente, sino de eterna duración. Por lo cual debe prevalecer sobre todo el derecho positivo que no se ajuste a él (...). Este derecho es en cierta manera prehumano y suprahumano; procede de la naturaleza misma y precisamente por esto se le llama Derecho Natural”.¹⁶

Por otra parte hay dos grandes visiones del derecho natural que se han enfrentado históricamente y subyacen en cualquier ordenamiento jurídico de

¹⁴ Cfr. RUIZ MASSIEU, JOSÉ FRANCISCO, y JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ, “La Libertad Religiosa”, en: *Estudios Jurídicos en torno a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, p. 59.

¹⁵ Vid. GONZÁLEZ SCHMAL, RAÚL, *Derecho Eclesiástico del Estado*, Porrúa, México 1997, pp.97-109.

¹⁶ NAWIASKI, HANS, *Teoría del Derecho*, Andromeda, México, 1981, pp. 55s.

corte *ius* naturalista: *ius divinum*, derecho fundamentado en el absoluto (Dios); y, el derecho natural fundamentado en la razón humana (de modo exclusivista), la voluntad o inteligencia.

El *ius divinum* encuentra el fundamento de este derecho en Dios, porque el hombre creado a imagen y semejanza de Dios refiere siempre tal dignidad. Entre sus más importantes exponentes se cuenta al eximio pensador Tomás de Aquino y actualmente, bajo la hermenéutica analógica, Mauricio Beuchot.¹⁷ Pero ya en la misma cuna de la cultura occidental, Sófocles propone, en *Antígona*, el respeto por la ley natural entendida como *ius divinum*.¹⁸

En el pensamiento filosófico, Heráclito propone que toda ley surge de la ley divina¹⁹ y al postular el “*logos divino*” o “*razón universal*” que es la ordenadora del devenir concluirá que la suprema virtud y verdadera sabiduría consistirá en obedecer en las palabras o en los actos a la naturaleza. Por consiguiente, Heráclito une la eticidad y la sabiduría: lo bueno consiste en obedecer a esa razón (como principio) que gobierna al universo²⁰. Platón, por su parte, establece que “los autores de la naturaleza son los dioses que la gobiernan providencialmente mediante leyes, existe un orden divino que domina al orden de la moralidad y lo define”.²¹ Pero el genio griego, especialmente en Platón y Aristóteles, consistió en diferenciar naturaleza (*physis*) considerado como ordenado (*kosmos*) y la ley (*nomos*), es decir, lo que es justo por naturaleza y lo que es justo por ley que establecen las bases de lo que se conocerá como ley natural y ley positiva, como derecho objetivo y derecho formal.²²

Los estoicos también reconocieron un derecho que se encuentra dentro de la misma naturaleza humana, y de ello son expertos. Lo refirieron bajo los términos *phýsei dikáion* y *nómos ágraphos*²³ haciendo por primera vez una distinción clara

¹⁷ Vid., a modo de ejemplo, el espléndido trabajo de PORTILLA HINOJOSA, ELÍAS IVÁN, “La dignidad de la persona y los derechos humanos según Mauricio Beuchot”, en: *Los derechos humanos, filosofía y naturaleza*, UNAM, México, 2000. Así como la propia aportación de MAURICIO BEUCHOT para esa compilación titulada “Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”.

¹⁸ Los dos hermanos de *Antígona*, Eteocles y Polinices, pelean por el trono vacante y ambos pierden la vida asesinandose mutuamente. Creonte, rey de Tebas, al considerar a Polinices traidor, ordenó que su cuerpo quedara insepulto, en cambio dio honrosa sepultura a Eteocles. *Antígona*, creyendo que la ley divina, que es la misma ley natural, debía ser anterior a los decretos terrenales sepultó a su hermano. Por tal desacato, Creonte la condenó a ser enterrada viva. La valoración de la ley natural y del *ius divinum*, así como su acatamiento absoluto, hacen de *Antígona* más que una heroína.

¹⁹ Afirma Heráclito en el fragmento 4: “*Todas las leyes humanas se nutren de una sola, la ley divina*”.

²⁰ Cfr. PIÑÓN GAYTÁN, FRANCISCO, “Una reflexión histórico filosófica sobre el derecho natural. Fundamentación y racionalidad”, en: *Derechos Humanos, Filosofía y Naturaleza*, compiladora AURELIA VARGAS VALENCIA, UNAM, México, 2000, p. 15.

²¹ GILSON, ÉTIENNE, *Ley y Moralidad Cristiana en el Espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 296.

²² Cfr. PIÑÓN GAYTÁN, FRANCISCO, op. cit., p. 16

²³ Derecho natural y ley no escrita respectivamente.

de la ley escrita (positiva) y la no escrita (natural). De entre ellos sobresale Crisipo²⁴ quien afirma que la naturaleza es buena y perfecta en su orden y dimensión y en correspondencia la razón humana debe adecuarse a ese orden predeterminado que tiene la naturaleza involucrando criterios de moralidad, eticidad y de verdad.²⁵ Más interesante es el planteamiento de Cicerón que afirma que vivir conforme a la naturaleza conforma el principio supremo de la virtud (al modo griego) y si se quiere vivir en justicia, la razón individual, al ser parte del principio universal divino, tiene que ajustarse a la razón que rige el orden del universo.²⁶

En la escolástica, especialmente en Tomás de Aquino, hay una clara dependencia de la ley natural con la ley eterna y la ley divina que ordenan y determinan la conducta del hombre (en tanto creatura racional). La ley divina no es otra cosa que la misma voluntad divina en el hombre, se entiende así el derecho natural. Por eso el derecho positivo es expresión del derecho natural, una ley justa refiere la ley natural. Pero una ley positiva injusta, no es ley en sentido propio, es una perversión de la ley.

La Edad Moderna propone una nueva visión de la ley natural y del derecho natural. Se entiende dicha ley en virtud de la naturaleza del hombre quien la reconoce por la sola fuerza de la razón. Esta ley es universal (es una misma e igual para todos los hombres y en todos los lugares y épocas), inembargable, imprescriptible e intransferible. A propósito quienes reconocen el origen de este derecho en la propia razón humana, consideran al derecho natural como derecho racional, tal es el caso de los ilustrados. Destaca Locke quien propugnó por los derechos naturales del individuo frente a la potestad del Estado bajo los principios de libertad, igualdad y defensa de la propiedad. Y precisamente desde Locke hay una inversión epistemológica en la concepción de los derechos humanos. Los derechos del hombre son derechos generales. El derecho teológico-jerárquico desde arriba fue sustituido por el derecho natural desde abajo. Charles-Louis de Montesquieu determinó la necesaria separación de poderes del Estado en “El espíritu de las leyes” de 1748. Junto a Voltaire y otros enciclopedistas acabaron por influir en la Declaración de Independencia Estadounidense y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Aun negando cualquier vínculo entre la razón humana y la divina en estos pensadores, se afirma de cualquier modo la existencia del Derecho natural, al deducirse de la propia naturaleza racional del hombre. Ya no es, por tanto, algo impuesto al hombre, desde una instancia superior, trascendente, sino algo inmanente a éste, fruto de su propia razón y conocimiento. Desde esta nueva forma de ver el mundo, el hombre y el derecho ya no interesa como antes el lugar del individuo en la sociedad con la idea de orden natural, ahora la nueva concepción del derecho desvincula orden natural y sociedad.

²⁴ Crisipo de Soli (-281/78 -208/05) fue llamado segundo fundador de la Stoa por su importancia.

²⁵ Cfr. Ibid, p. 17.

²⁶ Idem.

Habiendo entendido históricamente la noción de derecho natural, reconozcamos sus elementales características. La justicia (*diké*)²⁷ como valor y objetivo del derecho natural está vinculada al bien común. La ley natural tiende al bien común y, paradójicamente se enraíza en ella. Esta característica marca una fundamental diferencia con el *ius positivismo*. Desarrollemos la idea de bien común como razón argumentativa del *ius naturalismo* y de los derechos humanos.

El bien común no es la suma de bienes privados, pensar así sería erróneo como también es erróneo atender a los más extremos intereses burgueses que dibujan una sociedad donde impera el más fuerte o más hábil, el más poderoso o más rico, el más capaz o mejor relacionado. Si la ley pretende el bien común tampoco es en el sentido totalitarista de los gobiernos fascistas o comunistas que sacrifican a las personas en favor del bien estatal (que usurpa el bien común). No es el privilegio de la parte, excluyendo lo otro, ni el privilegio del todo aniquilando o menoscabando a la persona. El bien común otorga las condiciones básicas a toda persona para que pueda desarrollarse plenamente y alcance la felicidad y perfección. Se trata del bien vinculado a todos y que por ende está vinculado a la idea de justicia. El derecho natural sugiere la idea de un derecho suprahumano que tiene como sustento la idea del bien común (el bien de todos, sin exclusión) el cual es concomitante a la idea de justicia en el sentido griego de *diké*. El *ius naturalismo* en contraposición al *ius positivismo*, considera que los derechos pertenecientes a tal categoría son connaturales a la persona humana independientemente de la época y el estado en que se reconozcan.²⁸

Finalmente, la libertad religiosa es una libertad que no se funda sobre la misma autoridad que el derecho positivo, no depende del Estado ni de los legisladores; es superior y anterior a éstos; no se encuentra sujeto al consenso ni circunscribe a un determinado campo geográfico o a tal o cual forma de Estado o de gobierno; es exigible en todo momento independientemente de su instauración positiva, ya que la libertad religiosa es un derecho que todos los hombres poseen y deben reconocer²⁹ por el sólo hecho de existir y que debe ser reconocido por el Estado.

²⁷ *Diké* es hija de Zeus y de *Themis*, que es la “ley de la naturaleza”, en la mitología dónde aparece vigilando los actos de los hombres; Hesiodo en “Los trabajos y los días” afirma que cada vez que un juez violaba la justicia se acercaba al trono de Zeus con lamentos.

²⁸ Por su parte, el Positivismo Jurídico sólo reconoce los derechos establecidos y vigentes en determinado sistema jurídico. De nada sirven derechos etéreos que no se pueden tutelar efectivamente critican los positivistas a los *ius naturalistas*.

²⁹ Una característica fundamental del derecho de libertad religiosa recae en que es *erga omnes*.

4. Importancia de la libertad religiosa en tanto derecho humano fundamental

Hay quienes distinguen los derechos humanos de derechos fundamentales. Tal distinción entre derechos humanos y derechos fundamentales es necesaria considerando que los derechos fundamentales se basan en la propia dignidad de la persona humana y su bien tutelado es la propia persona humana en referencia a su vida y sus postulados éticos, religiosos, morales o de conciencia, excluyendo los derechos sobre bienes patrimoniales. Los derechos patrimoniales son disponibles, los fundamentales no. Los fundamentales son inalienables, inembargables, intransferibles, los patrimoniales contrariamente son embargables, transferibles, etc. Si bien es cierto que los derechos humanos son pautas ético-políticas que se sitúan en una dimensión suprapositiva, es verdad también, que los derechos fundamentales, son manifestaciones positivas del derecho con aptitud para la producción de efectos en el plano jurídico, especialmente en el derecho interno.³⁰ De la forma que sea, hablar de libertad religiosa desde su dimensión epistemológica conlleva su aspecto de derecho humano y de derecho fundamental con grandes consecuencias para su exigibilidad.

Luigi Ferrajoli nos proporciona una definición formal del concepto de derechos fundamentales: Son derechos fundamentales, dice el autor italiano, todos los derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por derecho subjetivo cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; y por *status* la condición de un sujeto, prevista así mismo por una norma jurídica positiva, como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o actor de los actos que son ejercicio de éstas.³¹

Para el propio autor italiano esta definición incluye posturas *ius positivistas* así como posturas *ius naturalistas*. Lo más importante de esta definición para la dogmática jurídica y para la exigibilidad de los derechos en la práctica legislativa y en la interpretación de la ley, es la idea de *status* que establece el presupuesto jurídico idóneo para su efectividad o exigibilidad por medio de una norma positiva. A propósito Iván C. Ibán y Sanchís Prieto aseguran en correspondencia con un criterio generalmente aceptado, que los derechos fundamentales y en general todos los derechos subjetivos³² pueden clasificarse en tres grandes categorías: los derechos que, como la libertad personal, protegen la inmunidad del individuo y

³⁰ Cfr. GUERRA FILHO, WILLIS SANTIAGO, "Derechos Fundamentales, Proceso y Principio de Proporcionalidad", en: *Ciencia Tomista*, Tomo 124, septiembre-diciembre, Salamanca, 1997, pp. 531-532.

³¹ FERRAJOLI, LUIGI, "Los Fundamentos de los Derechos Universales", Trotta, Madrid, 2001, p. 19.

³² Hay que recordar a Hans Kelsen al respecto con su teoría del Positivismo Jurídico, basada en la filosofía de Emmanuel Kant.

que generan un deber de abstención frente a los terceros, derechos que facultan a su titular para realizar una determinada conducta, como los de reunión o asociación, y que implican un deber general de abstención, y finalmente, derechos cuya satisfacción requiere por parte del Estado o, en general de cualquier otra persona, el cumplimiento de una obligación de contenido positivo, consistente en un dar o en un hacer. La libertad religiosa reúne los postulados de cada una de estas categorías ya que supone ante todo la protección de un espacio de inmunidad frente a cualquier coacción externa que represente una vulneración de la propia conciencia o de los preceptos morales o éticos; por otro lado comprende los derechos de asociarse o reunirse con fines religiosos (como derecho facultativo) y posibilita a su titular para recibir una determinada prestación.³³ Las dos primeras categorías características de la libertad religiosa son consideradas como facultades negativas (no interferencia o incoercibilidad), en cambio la última se trata de una prestación de dar o hacer que en nuestro caso es la posibilidad de la promoción de la libertad religiosa.

Por otro lado, se habla precisamente la libertad religiosa como derecho fundamental entendido como derecho subjetivo, en virtud de que de él derivan facultades e inmunidades a favor del individuo o de grupos. Todo derecho fundamental implica siempre la existencia de una obligación de contenido positivo (hacer o dar) o negativo (no hacer), cuyo cumplimiento puede ser exigido por el titular del derecho mediante el ejercicio de una acción en el orden jurisdiccional. Precisamente para que pueda hablarse de libertad religiosa en sentido estricto, considerada como derecho fundamental es preciso que el ordenamiento jurídico reconozca al titular la posibilidad de acudir a un órgano jurisdiccional y obtener la satisfacción de la obligación incumplida o, si se prefiere, que autorice la puesta en marcha de un proceso tendiente a obtener la reacción jurídica adecuada frente a la violación del derecho. Si no existe esta garantía, no podemos hablar de derecho subjetivo en sentido estricto y como consecuencia no hablaremos de normas de derecho fundamental.³⁴

Pero de cualquier modo la libertad religiosa encuentra campo y espacio entre los derechos fundamentales. Es más, esta libertad es pieza fundamental de los derechos humanos ya que la convicción religiosa es, para la persona humana, lo más esencial para la elección fundamental del destino de su ser y que condiciona la orientación de fondo de toda su existencia. La religión expresa las aspiraciones más profundas de la persona humana, determina su visión del mundo y orienta su relación con los demás. En el fondo, ofrece la respuesta a la cuestión sobre el verdadero sentido de la existencia, tanto en el ámbito personal como social e incluso trascendental.

³³ Cfr. IBÁN, C. IVÁN y LUIS PRIETO SANCHÍS, *Lecciones de Derecho Eclesiástico*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 140.

³⁴ Cfr. Idem, p. 139.

La libertad religiosa, por tanto, es como el corazón mismo de los derechos humanos fundamentales. Esta libertad es inviolable hasta el punto de exigir que se reconozca a la persona incluso la libertad de cambiar de religión, si así lo pide su conciencia. Precisamente por esta libertad y el carácter volutivo de la persona humana, nadie puede ser obligado a aceptar por la fuerza una determinada religión, sea cuales fueran las circunstancias o motivos.

Identificada como derecho humano fundamental, la libertad religiosa se sitúa junto a otras prerrogativas inherentes a la persona humana, tales como la libertad de tránsito, de pensamiento, de empleo, de expresión, de afiliación política, en suma, de elaboración y elección de planes individuales de vida. Se trata, de célebres libertades negativas, precisamente porque establecen la no interferencia obligada del gobierno ni de las personas físicas, y por ende configuran a los seres humanos como sujetos que tienen propiamente derecho a exigir sus prerrogativas, pero también como sujetos responsables de sus acciones.³⁵

En tanto derecho fundamental debe ser reconocido por la autoridad en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil en un derecho “positivizado”. Por eso la libertad religiosa, reconocida como presupuesto de la libertad política, económica, civil y jurídica, tiene como base fundamental la dignidad del hombre que excluye toda forma de discriminación. Si se asegura y respeta la dignidad del hombre, se asegura a su vez, la dignidad de los pueblos y de las comunidades políticas. En tal virtud, considerada como derecho humano, la libertad religiosa, fundamentada en la dignidad de la persona humana es garantía de los demás derechos civiles y garantiza, al mismo tiempo, la dignidad de las y los pueblos. Entre los principales derechos humanos están el derecho a la vida, el derecho a tener una vida digna que favorezca el desarrollo de la propia personalidad; así como a buscar la verdad; el derecho a educar a los hijos, etc. Siendo así que la libertad religiosa es fuente, síntesis y expresión de los citados derecho.

Todo esto tiene enormes y graves consecuencias para el orden civil y social. En muchos pensadores parece dominar hoy una concepción positivista del derecho. Según ellos, la humanidad, o la sociedad, o de hecho la mayoría de los ciudadanos se convierte en la fuente última de la ley civil. El problema que se plantea no es por tanto la búsqueda del bien, sino la del poder, o más bien, la del equilibrio de poderes. En la raíz de esta tendencia se encuentra el relativismo ético, en el que algunos ven incluso una de las condiciones principales de la democracia, pues el relativismo garantizaría la tolerancia y el respeto recíproco de las personas. Pero si fuera así, la mayoría se convertiría de momento en la última fuente del derecho. La historia demuestra con gran claridad que las mayorías pueden equivocarse.

³⁵ Cfr. CASTILLO PERAZA, CARLOS, “Democracia y Derechos Humanos”, en: *Intersticios*, Año II, núm. 2, México 1995, p. 73.

La verdadera racionalidad no queda garantizada por el consenso de la mayoría, sino sólo por la transparencia de la razón humana ante la Razón creadora y por la escucha de esta fuente de nuestra racionalidad. Cuando están en juego las exigencias fundamentales de la dignidad de la persona humana, de su vida, de la institución familiar, de la justicia del ordenamiento social, es decir, los derechos fundamentales del hombre, ninguna ley hecha por los hombres puede trastocar la norma escrita por el Creador en el corazón del hombre, sin que la sociedad quede golpeada dramáticamente en lo que constituye su fundamento irrenunciable. La ley natural se convierte de este modo en garantía ofrecida a cada quien para vivir libremente y ser respetado en su dignidad, quedando al reparo de toda manipulación ideológica y de todo arbitrio o abuso del más fuerte.

Conclusiones

Los seres humanos van adquiriendo cada vez más conciencia de su propia dignidad humana. Este mismo hecho les impulsa a tomar parte activa en la vida pública y exige al mismo tiempo una tutela jurídica efectiva de los derechos de la persona. Dentro de una amplia gama de derechos emergidos de esta nueva manera de saberse en el mundo y actuar en él, el derecho a la vida y el derecho a la libertad religiosa, alcanzan el clímax de la reivindicación de la persona humana que busca ser reconocida en los ordenamientos jurídicos de los Estados modernos y democráticos. Son tales derechos en virtud del objeto de su tutela. Es por caso la libertad religiosa vocación permanente del hombre y de los Estados. Por eso, comparto con Émile Poulat su afirmación: *“Liberté religieuse, l’expression a cours dans le monde entier.”*³⁶

La doctrina dentro de una rama relativamente nueva, denominada Derecho Eclesiástico del Estado y la propia filosofía del derecho, se ha empeñado en definir la naturaleza jurídica de la libertad religiosa así como se esfuerza en determinar la razón por la cual es piedra angular de los derechos humanos fundamentales, que por otro lado es un hecho incuestionable pero que requiere una fundamentación filosófica basada en una antropología adecuada. Como derecho natural, la libertad religiosa, pertenece al grupo de normas jurídicas conformes al orden justo por sí mismas, que fundamentan e inspiran al derecho positivo y se sitúan por encima de él. Es un derecho de todos los seres humanos adquirido por el sólo hecho de que su titular exista.

Cuando existe libertad religiosa, están garantizados los demás derechos civiles, ella es su corazón y su fuente, su fundamento y su garantía. Aquí su importancia, y

³⁶ POULAT, ÉMILE, “Liberté Religieuse”, en: Derecho fundamental de Libertad Religiosa, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1994, p. 165.

sin embargo, esta afirmación implica también su complicado significado, ya que, se nos presenta como un concepto complejo que ofrece a los juristas un prisma muy amplio para su estudio.

La libertad religiosa no debe ser formulada solamente como derecho, sino también como principio y así determinar su naturaleza, formulación y dimensión. De tal modo que conociendo la naturaleza verdadera de la libertad religiosa, podemos sustentar su inclusión en el derecho positivo y así también determinarla como garantía de los demás derechos civiles, de los cuales es su corazón y su fuente, su fundamento y garantía. La exigibilidad de la libertad religiosa radica en que el Estado, por medio del orden jurídico, posibilite al titular del derecho a reclamar ante un órgano jurisdiccional la satisfacción de la obligación incumplida o lograr la reacción jurídica adecuada frente a la violación del derecho. La libertad religiosa, como imperativo ético, debe exigirse en el mundo práctico.

Por otra parte, la libertad religiosa es un concepto complejo con un complicado significado que se nos presenta como una exigencia en su estudio y fundamentación. Nadie puede sustraerse a esta exigencia. Del respeto de esta libertad depende la convivencia armónica de los hombres que tienen diversos credos, de ello depende también la existencia de verdaderos Estados democráticos y no confesionales o jacobinos. Pero ¿Por qué el tema de la libertad humana, y la libertad religiosa en concreto, ha de ser un tema apremiante? Octavio Paz pareciera contestarnos cuando responde con exactitud y belleza al referirse a la situación del hombre de nuestro tiempo: *“los males que aquejan a las sociedades modernas son políticos y económicos pero asimismo son morales y espirituales. Unos y otros amenazan el fundamento de nuestras sociedades: la idea de persona humana. Esa idea ha sido la fuente de las libertades políticas e intelectuales”*.³⁷

³⁷ PAZ, OCTAVIO, op cit, p. 202.

Zur Theologie der Hoffnung

Fundamentaltheologische Reflexionen

Ottmar John¹

Hinführung zum Thema

Im Christentum geht es um die Beziehung der Menschen zu Gott. Trotz der Einfachheit und Klarheit dieser Bestimmung ist das Christliche in der Geschichte des Glaubens und der Theologie auf folgenschwere Weise verkürzt worden. Mit der Ausblendung wesentlicher Implikationen der Gottesbeziehung wurde u.a. der Selbstvollzug der Kirche verweltlicht, die Kirche von ihrem Ursprung entfremdet und die immer wieder notwendige Erneuerung der Kirche aufgehalten. Die Quelle derartiger Fehlformen sind einseitige Auffassungen vom Menschen bzw. davon, wie der Mensch in die Beziehung zu Gott involviert ist oder involviert sein kann:

1. Seit Anbeginn der Geschichte des Christentum droht die Gefahr einer Spiritualisierung der Gottesbeziehung: Der Mensch wird halbiert und nur sein Geist, seine Vernunft, seine Seele ist an der Beziehung zu Gott beteiligt. In der Befreiung der seelischen Kräfte vom Gefängnis des Körpers konnten diese dann von sich aus zu Gott gelangen².

¹ Estudios de teología en Münster y en Bonn. Se doctoró con la tesis „...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört. Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz“. De 1973 a 1985 estudió filosofía, sociología y pedagogía, obteniendo el título de Maestro en Filosofía con el trabajo: “Vernunft und Vernunftkritik im Werk Max Horkheimers”. Fue director nacional de la Juventud Católica de Estudiantes. Ha desempeñado diversas actividades en el obispado de Münster. Es coordinador de la Comisión de Pastoral del Secretariado de Pastoral de la Comisión Episcopal Alemana.

² In der Verteidigung des Glaubens gegen die gnostische Versuchung standen die Grunddaten des Heilsereignisses auf dem Spiel: 1. Der Glaube an den einen Gott musste gegen die Götterdualität des guten und bösen Prinzips verteidigt werden. 2. Der Glaube, dass Jesus Christus die Welt erlöst hat musste gegen die Selbsterlösung der Seele von der Welt plausibel gemacht werden und 3. galt es die Einheit der beiden Testamente zu bewahren – siehe dazu auch das grundlegende Werk von Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1923.1996.

2. Die umgekehrte Gefahr besteht in einem quietistischen Glauben, in dem der Mensch und seine Fähigkeiten überhaupt keine Rolle spielen und Gott missverstanden wird als alleinursächlich für alles, was auf der Welt geschieht. Noch im monistischen Materialismus der beginnenden Neuzeit ist eine solche Reduktion Gottes und des Menschen auf einen anonymen Naturmechanismus am Werk.

3. Eine typisch moderne Versuchung des Christentums besteht in der Individualisierung der Gottesbeziehung und ihrer Abkoppelung von der Welt und der Geschichte. Ihre Folge ist ein Heilsegoismus, der das Geschick des Einzelnen von dem aller anderen Menschen isoliert.

Diese verschiedenen einseitigen Auffassungen vom Menschen haben eine Gemeinsamkeit: die Tendenz zur Gottesunmittelbarkeit. Im gnostisierenden Spiritualismus hat der Mensch schon durch seinen Vernunftgebrauch Anteil am göttlichen Logos. Im Materialismus ist er im Vollzug seiner körperlichen Funktionen Teil der Alleinheit bzw. des Kosmos. Durch seinen Tod gewinnt er die vollständige Verschmelzung mit dem All, die durch das individuelle Leben eher vermindert war. Wenn Gott nichts anderes ist als das Gesamt dessen, das Gegenstand der Naturwissenschaften sein kann³, ist die Auflösung des Körpers in den postmortalen Stoffwechselprozessen in die Materie das Aufgehen des einzelnen Menschen in Gott. Schließlich konstruiert der religiöse Individualismus einen solipsistischen Menschen, der meint, unabhängig von der Gemeinschaft mit anderen Menschen glücklich werden zu können.

Gegen derartige Gestalten der Gottesunmittelbarkeit gilt es die positive Bedeutung der bleibenden Gott-Mensch-Differenz und die daraus erwachsende Notwendigkeit der Vermittlungen der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu verteidigen: In der biblischen Anthropologie lebt und handelt der Mensch aus der Einheit von Leib und Seele. Jede Unterscheidung – wie die von Leib und Seele – ist nachträglich und theoretisch. Als theoretische Unterscheidung kann sie jedoch notwendig sein. Daraus folgt, dass die moralische und politische Praxis des Menschen, sein Umgang mit der Welt, mit anderen Menschen und mit sich selbst etwas mit Gott zu tun hat. Es ist bedeutungsvoll für seinen Weg zu Gott. Dies darf jedoch nicht auf eine einfache Lohngerechtigkeit reduziert werden. Denn die einfache Verrechnung von guten Taten als verdienstlich für das Heil reduziert das Verhältnis von Moral und Erlösung auf ein primitives Tauschmodell und muss

³ Angesichts der Versuche, die Gesamtheit der Erscheinungen auf genetische und hirnpysiologische Prozesse zurückzuführen, hält Habermas daran fest, dass die Wirklichkeit nicht einfach mit dem gleichgesetzt werden darf, was die Naturwissenschaften erkennen können – Jürgen Habermas, Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 54 (2006) 5, 669-707. 700ff. Gegen einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus mobilisiert Müller die Potenziale der monistischen Philosophie seit Spinoza – Klaus Müller, Der Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.

deswegen überwunden werden. Schließlich ist für die jüdisch-christliche Tradition die Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott eingebettet und abgeleitet aus dem Weg der ganzen Menschheit durch die Geschichte, auf dem Gott sie begleitet⁴.

Eine Reflexion auf die Hoffnung der Christen kann derartige Verkürzungen und Fehldeutungen des Menschen aufdecken und verhindern helfen. Wenn gefragt wird, was denn Hoffnung sei, muss immer auch von Glaube und Liebe die Rede sein. Die Trias der göttlichen Tugenden bildet eine bereits biblisch verbürgte Einheit. Diese soll im 1. Abschnitt erläutert werden. Weil der Zusammenhang von Glaube, Liebe und Hoffnung für die Erläuterung der Hoffnung als Grundhaltungen des Christen grundlegend ist, kann die in der Reflexion des Glaubens gewonnene Unterscheidung von Akt und Inhalt mit Fug und Recht für die Reflexion der Hoffnung fruchtbar gemacht werden – dies geschieht im 2. und 3. Abschnitt. Im 2. Abschnitt wird Hoffnung als Gnade erläutert, im 3. als Konsequenz menschlicher Freiheit und notwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Beide Analysen des Vollzuges der Hoffnung koinzidieren im Verweis auf den Inhalt von Glaube, Hoffnung und Liebe. Die fundamentaltheologische Analyse der Hoffnung belegt die These vom Primat des Inhaltes für die Bestimmung der Hoffnung. Diesbezügliche Überlegungen werden im 4. und abschließenden Abschnitt angestellt.

1. Hoffnung in der Trias der göttlichen Tugenden

Zu erläutern, was Christen hoffen, und Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die uns bewegt (1 Petr. 3,15), ist nur möglich, wenn man berücksichtigt, dass die Hoffnung eine der drei Dimensionen des Lebens der Christen ist. Nur im Zusammenhang mit Glaube und Liebe kann die Bedeutung der Hoffnung ermessen werden. Sie ist ein unselbstständiger Teil in einem dreifach gegliederten Ganzen. Sie hat eine abgeleitete Bedeutung. Der Einheit der drei Dimensionen kommt der Primat zu. Wie ein Haus erst dann bewohnbar ist, wenn es Höhe, Breite und Tiefe aufweist, so realisiert der einzelne Christ erst dann die Beziehung zu Gott, wenn er auf seine individuelle Weise diese drei Dimensionen konstellierte. Das bedeutet auch, dass dann, wenn eine einzelne Dimension fehlt, das Haus des christlichen Lebens nicht zu Stande kommt. Das ist z.B. dann der Fall, wenn der Glaube nicht mehr mit der Liebe zusammen vollzogen wird. Nach alter Überzeugung ist der Glaube dann tot. Oder wenn - wie es schon der hl. Paulus beklagt – der Glaube von der Hoffnung getrennt wird (Röm 8, 23-24), dann wäre der Glaube in Zeiten der Bedrängnis unwirksam und Christus wäre umsonst gestorben (Röm 5, 3-6). Wenn eine Dimension aus dem Zusammenhang mit den anderen herausgelöst wird, dann stürzt das Haus des Glaubens zusammen.

⁴ Die individuelle Eschatologie macht die universale nicht überflüssig und umgekehrt: Einen bedeutenden Vermittlungsvorschlag hat Papst Benedikt XVI. in seiner Zeit als Dogmatikprofessor in Regensburg vorgelegt: Josef Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben, KKD IX, Regensburg 1977.1990.

Jedoch kann das Ganze des christlichen Lebens nur aus den jeweiligen Gliedern bzw. Komponenten erreicht werden. Es gibt keinen Standpunkt jenseits dieser drei Dimensionen, mit denen ihr Totalsinn beschrieben werden könnte. Glaube, Hoffnung und Liebe kommen also innerhalb ihres gegenseitigen Verweisungszusammenhanges jeweils relative Eigenständigkeit zu: Die Liebe eines Menschen zu einem anderen ist unüberbietbarer Selbstzweck. Zu ihr kann nicht motiviert werden mit der Kalkulation ihres Erfolges. Niemals ist sie Mittel, um Menschen z.B. in die sichtbare Kirche einzugliedern. In Deutschland hieße dass: Die Caritas kann nicht auf den Zweck beschränkt werden, neue Kirchensteuerzahler zu gewinnen. Aber radikale Liebe, die auch vor dem Todesschicksal des geliebten Menschen nicht resigniert, sondern für ihn über den Tod hinaus hofft, weiß sich ermöglicht und verwiesen auf eine allmächtige Liebe, die sie angesichts ihres möglichen Scheiterns vor der Absurdität bewahrt⁵.

Im ersten Abschnitt soll die Hoffnung sowohl in der Einheit mit Glaube und Liebe (1.1) als auch in seiner Differenz zu beiden (1.2). Im Abschnitt 1.3 wird dann der Versuch unternommen, eine Logik der Differenzeinheit anzureißen und erste Folgerungen für das Handeln der Kirche anzudeuten. Den Zusammenhang mit Glaube und Liebe zu erläutern stellt einen ersten Zugang zu einem theologischen Begriff der Hoffnung dar.

1.1 Der Primat der Einheit der göttlichen Tugenden

In den frühesten Dokumenten der Christenheit, den Briefen des Apostels Paulus, dient die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe der Charakterisierung dessen, was die Christen und Christinnen auszeichnet. Sie ist das Kriterium, welche Gemeinschaft und welche Einzelpersonen zu Recht das Prädikat „christlich“ tragen⁶.

Im Opus paulinum kommt die Trias an mehreren Stellen vor⁷. Es handelt sich nicht um eine Formel – etwa der Liturgie entnommen –, sondern um ein Theologumenon, das Paulus argumentativ gezielt und inhaltlich variierend einsetzt⁸. Zu den inhaltlichen Variationen gehört die jeweilige Akzentuierung eines Gliedes der Trias als Hauptglied: im ersten Thessalonicherbrief die Hoffnung, im ersten Korintherbrief die Liebe und im Galaterbrief der Glaube.

⁵ Insofern ist die menschliche Liebe ein Weg zur unendlichen Liebe Gottes. Dieser Weggedanke sprengt aber das Zweck-Mittel-Schema der Moraltheorie. Denn sie ist der notwendige Weg zu Gott. Ihn zu beschreiten lässt schon das Antlitz des liebenden Gottes schauen. Die Liebe zwischen den Menschen ist der notwendige Weg zu Gott. Sie hört nicht auf, in der Gemeinschaft mit der allmächtigen Liebe, sondern wird durch sie vollendet.

⁶ Thomas Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus, Stuttgarter Bibelstudien 150, Stuttgart 1992, 204 ff.

⁷ Der älteste Beleg findet sich in 1 Thess 1, 2-10; 4,1 – 5, 24; siehe dazu Söding, Trias, Anm.5, 31 - 34.

⁸ Söding, Trias, Anm. 5, 35.

Inwiefern kann Jesus Christus ein einheitsstiftender Ursprung menschlichen Handelns und Verhaltens sein? Die Antwort liegt keineswegs auf der Hand. Denn sucht man die Bedeutung der Person Jesu Christi über Leben und Geschick, über seine Worte und Taten zu erschließen, ergibt sich ein Bild von äußerster Vielfalt und Reichtum: Sein Leben verlief kontrastreich. Die Ankündigung des Reiches Gottes, die er in seinem Leben bezeugte, war geprägt von Spannungen. Offensichtlich konnte die Überlieferung seines Lebens nicht anders denn in einer Vielzahl von Texten, in vier Evangelien mit z.T. deutlichen Differenzen geschehen.

Nun bekennt die Kirche Jesus Christus als wahren Menschen, aber auch als wahren Gott⁹. Einheitsstiftender Ursprung der drei göttlichen Tugenden ist die Person Jesu Christi, insofern er Gott war. Weil in seinem Leben und seinen Taten Gott selbst gehandelt hat, deswegen hat die Einheit der drei Tugenden den Vorrang vor ihrer Verschiedenheit. Das kann durch folgenden Gedankengang erläutert werden:

Im christologischen Grunddogma von Chalcedon sagt die Kirche die Ungetrenntheit und Unvermischtheit der göttlichen und der menschlichen Natur der einen Person aus. Wegen der Unvermischtheit beider Naturen ist es möglich, über die göttliche Natur Jesu Christi zu sprechen. Wegen der Ungetrenntheit beider Naturen muss dieses aber so geschehen, dass im Sprechen über die göttliche Natur die Einheit der Person mitgesagt wird. Und die Einheit der Person impliziert die menschliche Natur Christi¹⁰.

Warum muss die Theologie von der Göttlichkeit Christi reden? Ist der Grund der Einheit der drei göttlichen Tugenden die Person Jesu Christi, und kann ihr diese einheitsstiftende Funktion nur zugesprochen werden, insofern sie göttlich ist, dann stellt sich unweigerlich die Frage nach der Berechtigung dieser Rede. Drei Begründungen können unterschieden werden: 1. Jesus hat sich selbst als Gottes Sohn verstanden und entsprechende Aussagen über sich selbst gemacht, vor allem im Johannesevangelium¹¹. 2. Jesus ist von den Toten auferstanden und hat darin seine Göttlichkeit bewiesen, denn wer Herr über den Tod ist, kann nur ein Gott sein. 3. Indem Gott seinen Sohn selbst in der extremen Erfahrung der Gottesferne im Sterben am Kreuz die Treue bewahrte und ihn von den Toten auferweckte, offenbarte er die einmalige Beziehung zwischen sich als dem Vater und seinem Sohn.

⁹ KKK 464-469.

¹⁰ Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonensische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001; Ottmar John, *Zur Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz*, in: Jürgen Manemann/ Johann Baptist Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998.2001 44-54.

¹¹ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1979, 122-132.

Zu 1: Das in den Evangelien dokumentierte Sohnesbewusstsein ist ein wichtiger Hinweis, aber für sich genommen noch kein endgültiges Fundament des Glaubens daran, dass Jesus Christus wahrer Gott war¹². Sich mit den überlieferten Aussagen Jesu über sich selbst zu begnügen hieße, sich mit der Verankerung des christlichen Glaubens auf der Ebene der Diskurse zu begnügen¹³. Außerdem waren Selbstbezeichnungen im Umfeld der Abfassung der Evangelien als Sohn Gottes ubiquitär. Sie gehörten zum religionsgeschichtlichen Kontext des neuen Testaments¹⁴. Die religionsgeschichtliche Ubiquität der Selbstbezeichnung von Pharaonen und Cäsaren als Söhnen Gottes ist allein noch kein Gegenargument; jedoch müssen derartige Selbstprädikationen als äquivok aufgefasst werden: Der Abstand eines Pharaos zu seinen Untertanen war so groß wie der eines Gottes zu den Sterblichen. Allein angesichts des Geschicks Jesu, vor allem angesichts seines Todes am Kreuz, war eine äquivoke Selbstprädikation nicht möglich. Sie musste univok sein oder sie war sinnlos.

Zu 2. Die Auferstehung Jesu vom Tod am Kreuz wurde in der Neuscholastik aufgefasst als der letzte unüberbietbare Erweis seiner göttlichen Macht; mit den Wundern von der Verwandlung des Wassers in Wein bis hin zur Auferstehung beglaubigt Christus das, was er gesagt hat. Alles, was er gesagt hat, hat er mit göttlicher Autorität gesagt. Also auch das, was er über sich gesagt hat und wie er sich selbst verstanden hat: als Sohn Gottes. So isoliert bringt das Argument erhebliche Probleme; es erzeugt einen Widerspruch zu dem Gottesverständnis, das Jesus in der Tradition des ersten Testaments als göltig voraussetzt und geteilt hat. Wenn er seine göttliche Macht in den Wundern erwies, wie kann er dann selbst an den einzigen Gott glauben, der sich in der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens mit seinem Volk solidarisch gezeigt hat?

Zu 3. Dieser Widerspruch kann nur aufgelöst werden, wenn die Überwindung des Todes im ganzen Leben Jesu als Auferweckung verstanden wird. Gott offenbart im Geschehen der Auferweckung sich selbst, sein innerstes Wesen, die Beziehung der göttlichen Personen zueinander¹⁵. Sie offenbart die Liebe zwischen Vater und

¹² Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 1977.

¹³ Die gegenwärtig vertretenen semiotischen Ansätze der Theologie zeigen, dass diese Reduktion der Erläuterung des christlichen Glaubens auf die Diskursebene zugleich ein Verzicht auf Wahrheitsansprüche bedeutet: Die Diskurse scheinen - gut nominalistisch - getrennt von dem, was sie bezeichnen. Sie bezeichnen nur noch sich selbst - siehe vor allem die Beiträge von Sander in Hans-Joachim Sander/ Hans-Joachim Höhn (Hg.), *GlaubensWorte*, 6 Bände, Würzburg 2001-2003. Die Kritik der semiotischen Theologie hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kritik des instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells. Dieses Offenbarungsmodell wurde kritisiert als Reduktion der Offenbarung auf Aussagen und Sätze, mit denen Gott in menschlicher Sprache etwas über sich mitteilt. Dagegen mobilisiert Rahner zwei Argumente: Erstens reflektiert und vertieft er, was biblisch mit der Wendung "Wort Gottes" gemeint ist. Im Gegensatz zur menschlichen Sprache ist nicht getrennt von dem, was es aussagt und bezeichnet. Zweitens fasst er Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes auf. Offenbarung, die mit dem Begriff der Selbstmitteilung bezeichnet wird, kann nur in der Einheit von Wort und Tat im ganzen Leben Jesu geschehen.

¹⁴ Siehe z.B. Ernst Haag, *Art. Sohn Gottes. I. Altes Testament*, in: LTHK 9, 689-690.689.

¹⁵ Die Auferstehung war das Werk der Heiligsten Dreifaltigkeit - siehe dazu KKK 648 und 649.

Sohn. Die Auferweckung beweist die Wahrheit der Selbstaussage Jesu: Ich und der Vater sind eins. Wenn Christi Göttlichkeit wesensgleich mit der des Vater ist, dann widerspricht sie nicht dem Bekenntnis Jesu, dass es nur einen Gott gibt. Das Ereignis der Auferweckung macht das innere Beziehungsgefüge, die Immanenz des einen Gottes offenbar.

Inwiefern kann aber von einem historisch-materiellen Ereignis der Auferweckung gesprochen werden, wenn es in seiner grundlegenden Bestimmung die innergöttliche Liebe zwischen Vater und Sohn offenbar macht? Wird die Auferweckung nicht aufgesogen von der unendlichen Größe des innergöttlichen Beziehungsgeschehens? Ist es nicht ein „Wimpernschlag der Geschichte“, eine Aktualisierung göttlicher Liebe für die Menschen, die innergöttlich schon immer Realität war? Diese Frage zu stellen heißt aber auch, damit zu rechnen, dass der Ausgangspunkt der Interpretation des Lebens und Geschicks Jesu durch die Interpretation verloren geht. Alle dogmatischen Formulierungen suchen die Erfahrung zu deuten, die Menschen mit Jesus Christus gemacht haben – bis hin zum Vorfinden des leeren Grabes und die Begegnung mit dem Auferstandenen zwischen Ostern und Himmelfahrt. Diese Verstehensbemühungen durch die Kirche sind notwendig. Ihre Notwendigkeit ist eine Implikation des Glaubens, dass Gott geschichtlich gehandelt und der Logos wirklich Mensch geworden ist. Offenbar geworden ist die innergöttliche Liebe, weil sie sich geschichtlich ereignet hat und wirksam geworden ist, nicht weil Gott die Menschheit über sich informiert hätte. Nur damit konnte der die Grenzenlosigkeit seiner Liebe offenbaren, indem er sie nicht auf sich selbst beschränkte, sondern auch der geschaffenen nichtgöttlichen Wirklichkeit mitteilte. Und zugleich teilte er mit der Liebe nicht etwas von sich mit, sondern sich selbst¹⁶. In einer Hermeneutik der Offenbarung darf nicht der Ausgangspunkt ihres Verstehens, das menschliche Leben und Handeln Jesu, verloren gehen, sonst kann sie auch nicht verstehen, was Gott in der Offenbarung sagen wollte, weil er das „Was“ in der Art und Weise, wie er dieses „Was“ mitgeteilt hat, im „Wie“ realisiert hat.

Wenn die Auferweckung deswegen die innergöttliche Liebe offenbarte, weil sie ihr Wirksam-werden in der nichtgöttlichen Wirklichkeit bedeutet, dann ist zugleich der methodischen Maxime eines enhypostatischen Ansatzes der Christologie Rechnung getragen: Über die Göttlichkeit Jesu kann nur geredet werden, wenn auch über seine Einheit mit seiner menschlichen Natur geredet wird¹⁷. Die Einheit ist primär. Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur sekundär. Wenn die Menschlichkeit als etwas Angehängtes und Zusätzliches verstanden würde, dann hätte Christus nicht das Schlimmste erlitten, was Menschen erleiden

¹⁶ Zum Begriff der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Kontrast zum instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell siehe HbFth 2.

¹⁷ Siehe Essen, Freiheit, Anm. 9, dort Lit!

können, und wäre auch nicht gestorben. Denn ein Gott, der stirbt, ist kein Gott. Über ihn hinaus könnte dann Größeres gesagt werden als seine Göttlichkeit, nämlich die Macht des Todes - was ein Widerspruch ist. Allen Menschen gleich werden konnte Christus nur, weil er wahrer Mensch war und mit seiner göttlichen Natur von dieser menschlichen Natur ungetrennt blieb. Nur in der Ungetrenntheit von dem Geschick des Menschen Jesu war Gott im Geschehen des Sterbens und des Todes präsent.

In diesem Sinne ist es also möglich von der Göttlichkeit Christi als dem historischen Ursprung und Grund der Einheit der drei göttlichen Tugenden zu sprechen. Die Einheit und der Sinn dieser Tugenden ist in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, der als wahrer Gott von seiner menschlichen Natur ungetrennt blieb, fundiert.

Damit ist ein Ansatz für eine Fundierung der Einheit der drei Tugenden benannt: Sie haben ihren Grund im Geschick Jesu, insofern Jesus als Sohn Gottes in der Einheit mit seinem Vater gehandelt und gelebt hat und insofern gesagt werden kann, dass Gott in seinem Leben in die Geschichte der Menschen eingegriffen hat. In der Auferweckung des Gekreuzigten handelt Gott aus allmächtiger Liebe, und zugleich offenbart sich in diesem Handeln nach außen, wer er an und in sich selbst ist. Die Inkarnation und die damit ausgesagte Einheit der Person Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch ist also der Grund und das Urbild der Einheit der drei Tugenden. Die Einheit der göttlichen Tugenden hat ihren Grund in der Herkunftigkeit aus der Offenbarung: Auf diesen Anruf Gottes, der sich geschichtlich ereignet hat, antworten die Menschen – ihrer Eigenart gemäß - auf vielfache Weise¹⁸.

1.2. Gründe für die bleibende Verschiedenheit der göttlichen Tugenden

Es gibt in der Theologiegeschichte die Tendenz zur Reduktion der Einheit der göttlichen Tugenden auf eine einzelne Tugend. Das prominenteste Beispiel sind die drei reformatorischen „Sola“. Sie vollziehen eine solche Reduktion¹⁹. Einerseits scheint die Fundierung der Einheit der Dreiheit in der Selbstoffenbarung Gottes einen solchen Sog zu erzeugen, dass die Dreiheit in der Einheit zu verschwinden droht: Glaube allein! Andererseits ist die Einheit der drei Tugenden in der Selbstmitteilung Gottes, die in der Ungetrenntheit, aber auch Unvermischtheit der zwei Naturen in

¹⁸ Siehe die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils Nr. 5.

¹⁹ Die drei „Sola“ bilden, im Unterschied zu den drei Tugenden, ein Gefälle vom Konkretesten zum Allgemeinsten: Wer allein die Schrift als Weg zu Gott anerkennt, und nicht noch zusätzlich die Sakramente oder die Tradition der Lehrverkündigung der Kirche, der erkennt, dass sie eine Implikation des Glaubens ist. Wer allein den Glauben als Weg zu Gott erkennt, und nicht noch als zweite Möglichkeit die Werke der Nächstenliebe, der erkennt, dass der Glaube eine Implikation der Gnade ist. Und wer die Demut aufbringt, allein auf Gottes Gnade zu bauen, der realisiert, dass das Verhältnis zu Gott immer von der denkbar größten Asymetrie geprägt ist: Das Gegenüber zu Gott kann der Mensch nur sein, insofern Gott sich den Menschen zum Gegenüber wählt.

der Person, im Leben und im Geschick Christi sich ereignet hat. Das Menschsein Christi verschwindet nicht in seiner Gottheit, sondern umgekehrt ist die Einheit der Gottheit mit dem wahren Menschsein Gottes für Menschen der unüberbietbare und definitive Begriff der Selbstoffenbarung. Wäre Gott seiner Schöpfung äußerlich geblieben, wie könnten Menschen dann glauben, dass er letztgültig offenbar gemacht hätte, was er mit seiner Schöpfung will und wer er wirklich ist. Die Einheit der drei Tugenden ist fundiert im Selbstvollzug Gottes; sie wird reduziert auf den Gott, der sich mit seiner Gnade und seinem Erbarmen der Menschheit zugewandt hat. Der „*Reductio in mysterium*“ (Rahner) geht die Entäußerung des Geheimnisses ins Helle voraus – nur deswegen ist sie überhaupt thematisierbar. Gnade kann nur deshalb Inhalt des Glaubensbewusstseins und der theologischen Reflektion werden, weil sie geschenkt worden ist. Diese Zuwendung Gottes bedeutet die Anerkennung der Schöpfung und die Bestätigung seines Schöpfungswillens. Wenn die Gnade relationales Geschehen ist, dann setzt sie das Andere zu Gott voraus²⁰. Die Trias der göttlichen Tugenden ist primär Einheit, sie enthält aber aus dieser Einheit das Moment der geschöpflichen Vielfalt und Pluralität. Wenn dieses aus ihr herausgelöst würde, verlöre sie auch den Grund ihrer Einheit.

Schöpfung ist das Andere von Gott: Nicht Emanation seiner Substanz, nicht Materie seines Wirkens, die von unendlicher Dauer ist. Eine erste Möglichkeit, diese Kurzdefinition von Schöpfung von Karl Rahner zu präzisieren, besteht in folgendem Gedanken: Gott schafft das Andere von sich, damit er sich im Gegenüber als Gnade erweisen kann. Die Existenz des Anderen ist die Bedingung dafür, dass sich Liebe verwirklichen kann. Das heißt: die Schöpfung, das Nicht-Göttliche ist Bedingung dafür, dass Gott Gott sein kann; denn in ihm ist alles wirklich. Wenn aber die Liebe das Andere braucht, um wirklich sein zu können, dann ist die Schöpfung, die endliche Welt, Bedingung dafür, dass Gott Gott sein kann. Diese Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen, die den Begriff des Endlichen aufheben würde, kann auf zweierlei Weise aufgelöst werden:

1. Gott schafft sich das Andere von sich, damit er sich am Anderen von sich selbst als absolute Liebe erweisen kann – diese Formel ist dann stimmig, wenn der Mensch von Anfang an nichts anderes sein kann als Mittel des göttlichen Selbstvollzugs. Absolute Würde besitzt er dann insofern, als er in dieses Mittel Gottes sein einwilligt und dieses als seine höchste Bestimmung versteht. Jedoch wäre dann die Logik der Zweck-Mittel-Relation, so wie sie das natürliche Verhältnis von Mensch und Tier auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen, bzw. projiziert. Wenn es aber richtig ist, dass für Gott nur der „Mittel“ sein kann, der

²⁰ Karl Rahners kürzeste Definition von Schöpfung lautet: Gott schafft das Andere zu sich selbst – siehe dazu Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/ Basel/ Wien 1976, 84-88. Diese Formulierung spielt auf das wirkmächtige scholastische Axiom „*gratia supponit naturam*“ an.

an sich kein Mittel ist, und es auf keinen Fall auf die gleiche Weise ist, wie die unbeseelte Natur Mittel für den Menschen ist, dann ist die Vorstellung, dass Gott den Menschen geschaffen hat, um sich zu verherrlichen, um seine Liebe realisieren zu können, nur eine analoge Rede.

2. Eine andere Denkmöglichkeit besteht darin, dass Gott sich selbst seiner Göttlichkeit entäußert, seine Macht beschränkt, seine Allmacht sich selbst gegenüber dadurch erweist, dass er sich selbst beschränkt. Indem Gott Mensch geworden ist, erweist er in seiner Schöpfung seine Göttlichkeit. Die Schöpfung existiert aus anderen Gründen als aus denen Gott sich gnadenvoll seiner Schöpfung zuwendet. Dass die Welt nicht von unendlicher Dauer ist, hat andere Gründe als die, mit denen er in der Schöpfung seinen Willen offenbart²¹.

Die endliche Dauer der Welt ist keine notwendige Folgerung aus der Gott-Mensch-Differenz. Denn diese Differenz ist vorstellbar als die der qualitativen Differenz der Unendlichkeit: Gott ist unendlich in integraler Gleichzeitigkeit, die Schöpfung in zeitlicher Erstreckung einer unendlichen Folge von Zuständen. Die Differenz zwischen Gott und Welt so zu denken hieße, dass die Welt nie an ihr Ziel kommt bzw. es keinen innerweltlichen Anhaltspunkt des an ihr Ziel Kommens gibt, damit auch das tatsächliche Erreichen dieses Ziels allein durch Gottes Handeln vorgestellt werden kann.

Aus einem bloß theoretischen-kosmologischen Begriff der Welt ist die Frage, ob sie von unendlicher oder endlicher Dauer sei, unentscheidbar²². Erst, wenn man die Welt als den Ort denkt, der von moralisch-kompetenten menschlichen Subjekten bewohnt wird, ergibt sich ein Konvergenzargument, das die Annahme der endlichen Dauer der Welt nahe legt: Wird die Welt von unendlicher Dauer vorgestellt, so tendiert die Bedeutung eines jeden einzelnen Momentes, jedes historischen Ereignisses, jedes menschlichen Lebens und einer jeden moralischen Handlung gegen null. Umso weiter die Zeit voranschreitet, umso bedeutungsloser werden die Einzelmomente. Soll aber die Schaffung der Welt als Wohnung des Menschen und Ort seiner sittlichen-moralischen Bewährung einen Sinn haben, dann muss die Erreichbarkeit eines immanenten Zieles der Geschichte denkbar sein. Nur unter der Bedingung im sittlichen Handeln auf einen vollkommenen Weltzustand hin zu arbeiten, ist menschliches Handeln bedeutungsvoll und objektiv folgenreich. Und nur mit einer solchen Relevanz moralischen Handelns kann die Verantwortung des Menschen für das, was er tut, begründet werden²³.

²¹ Ottmar John, Die politische Theologie und die Theodizeefrage, in: Thomas Poldnitschek/ Michael Rainer/ José Antonio Zamora (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Berlin 2009, 25-47.

²² Siehe dazu Immanuel Kant, KrV, B 454-461.

²³ Wenn aus diesen Gründen die Erreichbarkeit eines moralischen Endzustandes der menschlichen Geschichte durch menschliches Handeln postuliert wird, wird damit noch kein Pelagianismus vertreten. Keineswegs kann der Mensch von sich aus sein ewiges Heil erreichen, und es wäre eine Form der Hybris, wenn er meinte, dieses

Die Schöpfung als Projektionsfläche göttlicher Selbstoffenbarung zu denken, wäre eine Unterbestimmung eines theologischen Schöpfungsverständnisses. Gott hat die Welt geschaffen aus nichts Anderem als aus seiner Weisheit und Güte. Sie ist das Resultat souveräner Liebe. Und vor allem wäre diese souveräne, allmächtige Liebe unterbestimmt, wenn sie die Welt brauchte, um wirklich sein zu können. Diesen Platz der Erklärung des notwendigen Zieles und Gegenstandes göttlicher Liebe nimmt in der theologischen Tradition die ökonomische Trinitätslehre ein. Sie gestattet die vollständige Aseität Gottes zu denken. Weil Gott sich vollständig selbst genügt, ist die Welt keine Emanation göttlicher Substanz – als solche war sie bei Aristoteles von unendlicher Dauer – sondern das Andere souveräner Liebe besiegelt mit dem Merkmal dieser Liebe, nämlich der Fähigkeit der Menschen, einander in Solidarität und Liebe zu begegnen.

Der Gedanke muss zur Eigenständigkeit der Welt in der Schöpfungstheologie führen, die Eigenständigkeit der Vielfalt des Geschöpflichen ist der Grund der notwendigen Verschiedenheit von Hoffnung Glaube und Liebe. Bei der Reduktion der Dreizahl der Tugenden auf eine der drei handelt es sich also um eine Verkürzung der nicht ineinander auflösbaren Dimensionen der Gottesbeziehung. Das sind „Konzessionen Gottes“ an die endliche Wirklichkeit, aber sowohl notwendige, als auch von Gott gewollte. Notwendig ist die bleibende Pluralität der Gottesbeziehung in der *Communio* der Kirche, weil es sonst nicht individuelle Akte des Menschen sein könnten. Und Akte des Menschen müssen es sein, weil Glaube, Hoffnung und Liebe sonst nicht zurechenbar und im weitesten Sinne des Wortes verdienstlich sein könnten²⁴. Von Gott gewollt ist die Pluralität, weil Gott die Welt als vielfältig geschaffen hat. Die Vielfalt der Welt ist eines der zentralen Kennzeichen ihrer Endlichkeit und so Differenz zu Gott. Ist der unendliche Gott

ohne die Gnade überhaupt nur anstreben zu können. Wohl kann er aber einen gerechten Endzustand der Welt anstreben. Helmut Peukert hat gezeigt, dass dieses Streben sich in Aporien verstrickte, öffnete es sich nicht der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Eine Gerechtigkeit, die nur den dann Lebenden vorbehalten bliebe, wäre eine willkürliche Partikularisierung des Verständnisses von Gerechtigkeit – siehe dazu Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976. Frankfurt 1978. 2009.

²⁴ „Verdienstlichkeit“ kann weder bedeuten, dass der Mensch durch eigene Kraft sein eigenes Heil selbst verursacht, noch dass er überhaupt nichts damit zu tun hätte. Der Mensch vermag Gott nicht durch seine guten Taten, auch nicht durch sein Scheitern, zu nötigen, ihm die Gnade der ewigen Seligkeit zu gewähren. Gnade bleibt freies souveränes Geschenk göttlicher Liebe. Gott hat sich jedoch offenbart als der, für den jedes einzelne Menschenleben heilig ist, weil er selbst als individueller Mensch die Welt erlöst hat. Auf grund des Ereignisses der Selbstoffenbarung darf jedoch angenommen werden, dass die Lebensgeschichte und das Geschick eines jeden einzelnen Menschen in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird – seine solidarische Praxis erhält in Gottes Nähe Ewigkeitwert. Das Gute, das der Mensch aus freiem Willen tut, verdient es, im Gedächtnis Gottes bewahrt zu bleiben. Wenn mit dem Topos der Verdienstlichkeit und Anrechenbarkeit einer sittlichen Handlung der Zusammenhang von ewigem Leben und menschlicher Praxis bewahrt bleibt, dann ist auch ausgeschlossen, dass die Vielheit des geschöpflichen Lebens in die darin begründete Vieldimensionalität der Gottesbeziehung nur vorübergehend ist und im Status salutis überwunden sein wird. Auch in der Gemeinschaft mit Gott bleiben die Menschen Individuen. Oben ist bereits bemerkt worden, dass die individuelle Eschatologie nicht in die universale aufgelöst werden kann.

einer und sind alle Differenzen in Gott vollständig aufgehoben – nicht negiert - in seiner Immanenz, so besteht die Einheit der Menschen darin, dass sich die in ihrer Identität und Individualität verschieden bleibenden Menschen aus freiem Willen „eins sind“ d.h. in Frieden miteinander und Solidarität untereinander leben. Diese Friedensfähigkeit kommt den Menschen zu, weil Gott sie geschaffen hat. Wohl ist diese Fähigkeit durch die Sünde gehemmt und die Erkenntnis des sittlich Gesollten verdunkelt, nicht aber zerstört. Welche Bedeutung kann dann aber die Gnade für das menschliche Leben haben?²⁵

1.3 Differenzeinheit

Der Zusammenhang von Einheit und Differenz der göttlichen Tugenden kann also folgendermaßen präzisiert werden: Er ist keine nachträgliche Summierung der in sich vollkommenen Tugenden. Ihre Vollkommenheit, die die Deutung von Glaube, Hoffnung und Liebe als Tugenden insinuiert, besteht nicht in ihrer Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, sondern in ihrer Verweisungs potenz. Ihre Einheit gründet in der Einheit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. An dieser Einheit hat eine Tugend nur dann Anteil und nur dann kann sie mit Recht als „göttlich“ bezeichnet werden, wenn sie auf ihren gemeinsamen Ursprung verweisen. Dieser Ursprung wird aber nur in der Einheit der drei menschlichen Vollzüge von Glaube, Hoffnung und Liebe sichtbar. Also ist jede einzelne Tugend darin göttlich, dass sie auf die jeweils beiden anderen verweist. Die Hoffnung hat Übergänge zu Glaube und Liebe: Die Liebe, die Menschen einander zu schenken in der Lage sind und die dennoch dem Scheitern exponiert ist, kann noch ohne Verweis auf die Hoffnung auf die allmächtige Liebe vollzogen werden. Diese Hoffnung sucht nach dem Grund für sich selbst, um sich davor zu bewahren, ins Leere zu gehen. Der Glaube, dass in Jesus Christus die Welt in einer Biographie heil geworden ist, bewahrt die Hoffnung davor, ein bloßer Verdrängungsmechanismus zu sein²⁶.

²⁵ Schon hier kann leicht ein Missverständnis ausgeräumt werden: Wenn Menschen von Natur aus, also auf grund ihres Geschaffenseins, die Fähigkeit zukommt, sich für Frieden und Solidarität untereinander einzusetzen, dann heißt das nicht, dass sie deswegen schon friedlich und solidarisch sind. 1. Frieden und Solidarität sind Aufgaben und Ziele menschlichen Handelns, die man verwirklichen wollen muss. Und zur Wertschätzung des freien Willens und des Vermögens der Menschen zum sittlichen Handeln gehört die Anerkennung zentraler Implikationen des Schöpfungsglaubens, wie oben gezeigt. 2. Damit ist kein Wort über das Gelingen derartiger guter Absichten gesagt. Leichtfertig und unrealistisch wäre die Unterstellung, dass der Mensch alles, was er will, auch kann. Aber absurd wäre menschliches Streben, wenn ausgeschlossen wäre, dass es das Erstrebte nie erreicht.

²⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil definiert in *Lumen gentium* die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden - LG Nr. 8. Das ist ein starkes Indiz dafür, dass die Differenzeinheit der übernatürlichen Tugenden und das Verhältnis der einzelnen Elemente zueinander dazu beitragen kann, die Trias der Grundvollzüge der Kirche zu Grunde zu erläutern und zu begründen. Offensichtlich haben die drei Grundvollzüge ihre erste biblische Basis in der Dreiämterlehre Christi. An zweiter Stelle kann aber zu ihrer Erläuterung die Differenzeinheit der göttlichen Tugend herangezogen werden: Die Kirche – und jede Pfarrei - lebt davon: dass das Evangelium verkündet (Martyria), dass der Glaube im Gottesdienst gefeiert (Leiturgia) und im Dienste der Caritas (Diakonia) immer wieder neu getan wird. Diese Grunddienste gehören zusammen und durchdringen sich gegenseitig. Ihre enge Zusammengehörigkeit hat ihren Ursprung und Grund in der vorgängigen und ursprünglichen Einheit des Selbstvollzugs der Kirche. Diese Einheit der Kirche wird ausgesagt im Bild des Leibes Christi. Wie Glaube, Hoffnung und Liebe unterscheiden sie sich: Solange sie Kirche auf der Pilgerschaft zum ewigen Heil und solange Christus nicht wiedergekommen ist, ist sie auf geheimnisvolle, unsichtbare Weise sein

Die wechselseitige Verwiesenheit von Glaube, Hoffnung und Liebe sagt deren Abhängigkeit vom Ganzen aus. Jedoch kann jede einzelne Tugend nur dann verweisen und ihre Subordination vollziehen, wenn sie in sich das Ganze virtualiter, unentfaltet, aber doch wirksam in sich enthält. In dieser Strukturlogik darf die Trias der göttlichen Tugenden nicht als Abbild der Trinität aufgefasst werden. In seiner psychologischen Trinitätslehre sieht Augustinus Spuren der Dreifaltigkeit sowohl im menschlichen Geist als auch in der Schöpfung. Memoria, intelligentia und voluntas bilden den dreieinigen Gott in der Seele ab²⁷. Diese im Vergleich mit der thomistischen Tradition relativ unmittelbare Analogisierung von der innergöttlichen und innerseelischen Beziehungsstruktur steht weniger in der Gefahr, einer Säkularisierung der Dreifaltigkeit zu sein, sondern einer Divinisierung der Seele. Sie kann nach dem bisher Gesagten nicht einfach auf die Strukturlogik der drei göttlichen Tugenden übertragen werden. Diese haben ihren Einheitsgrund in der Offenbarung. Diese Vermittlung kommt darin zum Ausdruck, dass in Gott die Personen wesensgleich sind. Obwohl sie gegeneinander verschieden sind²⁸, sind Vater, Sohn und Geist Gott²⁹. Die Differenzeinheit der von Menschen vollzogenen Tugenden besteht darin, dass es unterscheidbare Akte von Glaube, Hoffnung und Liebe gibt. Liebe kann vollständig für sich stehen. Vollkommen ist sie aber erst dann, wenn sie sich innerlich mit der Hoffnung auf eine allmächtige Liebe verbunden weiß. Weil es menschliche Akte sind und bleiben, ist ihre Differenz von der in Gott verschieden. Es handelt sich um drei real distinkte autonome Akte, die durch ihren gemeinsamen Ursprung in der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber der Schöpfung eine Einheit bilden. In jedem einzelnen Vollzug ist diese Einheit in der wechselseitigen Verwiesenheit selbständiger Akte identifizierbar: Liebe ist

Leib. Die Einheit des Lebens und Wirkens Christi kann unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte nicht als solche real, sondern nur in der Vielfalt dreier Grunddienste für die Menschen wirksam werden.

In welcher Weise sich die drei Grundvollzüge der Kirche auf die Trias des Lebens der Christen zurückführen lassen, wäre eine eigene ekklesiologische Abhandlung und kann hier nicht geliefert werden. Nur soviel sei angedeutet: Die Zusammengehörigkeit von der Diakonie der Kirche und der individuellen Liebe des Getauften und Gefirmten Christen ist evident, die Verkündigung verkündigt nichts anderes als den Glauben und die Hoffnung findet im Status viatoris ihre größtmögliche Erfüllung in der Gegenwart des Herrn, die die Kirche in den Zeichen von Brot und Wein schon jetzt feiern kann.

Die genaue Bestimmung der Logik der Differenzeinheit der drei göttlichen Tugenden ist wegen ihrer Bedeutung nicht nur für das Leben des einzelnen Christen, sondern auch für das Handeln der Kirche als Ganzer notwendig. Für Verantwortliche in der Pastoral ist ein Bewusstsein dieser Differenzeinheit unumgänglich; denn der Weg der Kirche ist ein dynamischer Prozess. Kirche gewinnt ihre authentische Gestalt nicht, ohne dass sie auf die Herausforderungen, die Zeichen der Zeit reagiert. Die Beziehungseinheit von Liturgia, Martyria und Diakonia kann nicht juridifiziert werden, sondern kann nur aus einem lebendigen Glaubensbewusstsein heraus immer wieder neu gestaltet werden. Derartige Zusammenhänge sind der Grund, weshalb hier der Differenzeinheit von Glaube, Hoffnung und Liebe soviel Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.

²⁷ Wilhelm Geerlings, Augustinus, Freiburg/ Basel/ Wien o.J. 49 ff.

²⁸ Das ist nach Werbick der äußerste Punkt der Denkbarkeit der Verschiedenheit der göttlichen Personen in der ökonomischen Trinität – Jürgen Werbick, Trinitätslehre, in: HbDog II, 481-575.525f.

²⁹ Dieses ist mit Hilfe der Lehre von der Idiomenkommunikation gedacht worden. Alle Eigenschaften einer Person kommen auch allen anderen Personen vollständig zu – unbeschadet ihrer Verschiedenheit. Das ist ein wichtiges Argument für die These Rahners von der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität – siehe dazu Karl Rahner, Bemerkungen zu dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: derselbe, SzTh IV, 103-133.

genau dann ein autonomer Akt, wenn sie ihre Verwiesenheit auf die Hoffnung mitvollzieht. Nur in Bezug auf die Hoffnung auf eine allmächtige Liebe kommt sie zu sich selbst.

Obwohl die Einheit der drei Tugenden nicht darin besteht, dass sie in materialer Hinsicht identisch sind – wie dies auf der Basis der Lehre von der Idiomenkommunikation von den drei göttlichen Personen ausgesagt wird, so scheint es doch möglich, die Erkenntnisse, die die Theologie in Bezug auf den Glauben gewonnen hat, auf die anderen beiden Tugenden zu übertragen. Aus der Einsicht in die primäre Einheit der göttlichen Tugenden können methodische Konsequenzen für ihre Analyse gezogen werden. Vor allem zwei Unterscheidungen sind von erheblichem Gewicht: 1. Die Unterscheidung von Akt und Inhalt, 2. die Unterscheidung zwischen übernatürlichem und natürlichem Akt, jeweils von Glaube, Hoffnung und Liebe. Für die zweite Unterscheidung steht vor allem die Evidenz, dass unabhängig von der jüdisch-christlichen Tradition die Philosophie entsprechende menschliche Akte analysiert hat. Man kann sogar sagen, dass die philosophische Analyse z.B. der Liebe durch Platon das Material darstellt, ohne das Augustinus nicht den Primat der Gnade Gottes – gewissermaßen als notwendiges Vorzeichen vor allen Tugenden – hätte denken können. Also das Ergebnis, dass das menschliche Mühen um das Gute vor allem für den späten Augustinus ohne Gott nicht nur vergeblich ist, sondern von der Erbsünde fehlgeleitet in die Irre führt³⁰, konnte nur mit Hilfe der Philosophie erzielt werden. Wenn man aber nun die Philosophie für die Aufhellung der göttlichen Tugenden zu Hilfe nimmt, ja zu Hilfe nehmen muss, dann stellt sich die Schwierigkeit ein, wie denn natürliche und übernatürliche Tugenden zu unterscheiden sind. Im zweiten und dritten Abschnitt wird dieses Problem behandelt: Der 2. Abschnitt behandelt die Hoffnung als Gnadengeschenk, der dritte als menschlichen Akt. Beide Analysen zeigen, dass die Entfaltung des theologischen Begriffs der Hoffnung nicht ohne die Berücksichtigung seiner Inhalte vollständig sein kann.

2. Hoffnung als Gnadengabe

2.1 Hoffnung in der Spannung von Gnade und Gesetzesfrömmigkeit

Glaube, Liebe und Hoffnung stehen bei Paulus im Spannungsfeld der Erwartung des eschatologischen Heils und der Anforderung an das Handeln und Verhalten derer, die dieses Heil anstreben. Auf der einen Seite sind nach Paulus durch Jesus Christus die Erwartungen an das eschatologische Heil gesteigert; das Heil kann nicht darauf beschränkt werden, was Menschen von sich aus durch ihre Praxis erreichen können. Auf der anderen Seite entsteht damit das Problem, welchen Sinn denn letztlich menschliches Handeln und Verhalten hat. Die radikale Kritik der

³⁰ Geerlings, Augustinus, Anm. 26, 81-86.

judenchristlichen Gesetzesfrömmigkeit scheint Paulus in die Arme der gnostischen Spiritualisierung und ihrer Abwertung des Ethischen zu treiben. Wenn jedoch die Spannung ausgehalten und vor falschen Auflösungen bewahrt werden soll, müssen schon jetzt ansatzhaft Perspektiven für die richtige Lösung der Spannung benennbar sein. Es muss Vermittlungen zwischen den beiden Spannungspolen Eschaton und Praxis geben. Sie müssen sich wechselseitig vermitteln können: Der eine Pol muss so geartet sein, dass der andere Pol im Blick bleibt und nicht verloren geht und umgekehrt.

Um die mit Paulus ansetzende Vermittlung der Spannungspole zwischen eschatologischem Heil und menschlicher Praxis richtig einordnen und würdigen zu können, muss man sich die paulinische Kritik der Gesetzesfrömmigkeit vor Augen führen. Prinzipiell ist sie immanente Kritik. Paulus setzt die jüdische Gottesrede voraus, um den Umgang des pharisäischen Judentums mit dem Gesetz kritisieren zu können. Im *Opus paulinum* wird diese Kritik in zwei sich scheinbar widersprechenden Aussagereihen formuliert. Die erste weist auf das Missverhältnis zwischen Worten und Taten der Juden hin. Sie belehren alle Menschen über das Gesetz ohne sich aber selbst daran zu halten³¹. Die zweite Aussagereihe anerkennt dagegen, dass die Juden das Gesetz dem Buchstaben nach zu erfüllen trachteten, aber sie irren, wenn sie meinen, durch die Erfüllung des Gesetzes aus eigener Kraft zu Gott gelangen zu können; durch das Gesetz wird niemand gerechtfertigt.³² Oberflächlich gelesen, scheinen hier eine positive und eine negative Auffassung vom jüdischen Gesetz miteinander zu streiten. Das erste Mal ist das Gesetz gut, nur das Verhalten der Juden ist defizient, das zweite Mal scheint das Gesetz selbst verderbt und das falsche Mittel zu sein, um dem Willen Gottes zu entsprechen³³.

Es gibt für beide widerstreitende Gesetzesauffassungen im Neuen Testament jedoch ein *tertium comparationis*, in dem sie koinzidieren: Beide Male besteht das Kernproblem in einem falschen und verengten Erwählungsbewusstsein. Dazu muss an das Basisdatum der Heilsgeschichte erinnert werden: Gott hat Israel zu seinem Volk erwählt und ihm das Gesetz am Sinai offenbart. Weil *Gott* offenbart hat, was die Menschen tun sollen, ist das Gesetz universal. Diese Universalität wird verdunkelt, wenn eine partikulare Gruppe das Gesetz als Instrument benutzt, aus eigener Kraft und mit eigenen guten Werken den Willen Gottes zu erfüllen und somit selbst zu Gott zu gelangen. Die Folge ist ein bloß äußerlicher Legalismus und Gesetzesgehorsam, der aus dem Gesetz stereotype Verhaltensmuster ableitet und diese mit der Erfüllung des Gesetzes verwechselt³⁴. Nicht anders verhält es sich

³¹ Röm 2, 17-29; siehe auch Mt 23 parr.

³² Gal 2, 16.

³³ Im Galaterbrief scheint die Kritik der Gesetzesfrömmigkeit umzuschlagen in einen Gegensatz zwischen Glaube und Gesetz. Der Glaube an Jesus Christus befreit vom Gesetz – Gal 3, 23 – 25.

³⁴ „Ihr gebt den Zehnten von Minze, Dill und Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue“ – Mt 23, 23. In heutiger Terminologie gesprochen übertragen die Pharisäer das instrumentelle Handeln auf die Gottesbeziehung, auf die Gestaltung ihres Verhältnisses zu Gott - mit dem Effekt,

mit denjenigen, die die Menschen wohl belehren, was zu tun sei, sich selbst aber nicht an das Gesetz halten. Sie fassen die Erwählung, dass ihnen das allgemeine Gesetz offenbart worden ist, als Entlastung von der Pflicht, es zu halten, auf. Damit konterkarieren sie die Universalität des Gesetzes, sie schränken seine Geltung willkürlich ein. In ihren Händen wird das Gesetz zum partikularen Gesetz. Oder sie definieren sich selbst aus der Universalität der Menschheit heraus und wechseln die Seite im Gott-Mensch-Verhältnis: Sie stellen sich auf die Seite Gottes, wenn sie meinen, als Offenbarungsträger von der Gesetzespflicht entbunden zu sein. Damit widersprechen sie dem Erwählungsgedanken. Die Erwählung Israels besteht darin, stellvertretend für alle Menschen das Gesetz in Empfang zu nehmen. Diese Berufung kann Israel nur leben, wenn es seine Identität als Teil der Schöpfung bewahrt und nicht vom Standpunkt Gottes die Menschen über das Gesetz belehrt. Moses und die Propheten haben als Stimme Gottes gesprochen. Sich aber „auf den Stuhl Moses´ zu setzen“, ist eine Form der Hypertrophie und genau keine Berufung.

Sowohl der Anspruch, über dem Gesetz zu stehen und deswegen von der Pflicht seiner Erfüllung entbunden zu sein, als auch die buchstabengetreue Befolgung des Gesetzes, implizieren ein falsches Gesetzesverständnis. Diese Ansprüche der Juden schränken die Universalität des Gesetzes ein. Die universale Geltung des Gesetzes ist aber ein Glaubwürdigkeitshinweis dafür, dass Gott selbst es war, der durch sein auserwähltes Volk der Menschheit die Grundregeln des Zusammenlebens und der Gottesbeziehung im Dekalog mitgeteilt hat. Die universale Geltung der Kundgabe des göttlichen Willens ist eine Implikation eines strengen Monotheismus. Wenn es nur einen einzigen Gott gibt, dann kann dieses nicht eine Wahrheit für eine Gruppe von Menschen sein. Denn wenn die Überzeugung, dass es nur einen einzigen Gott gibt, nur die Überzeugung einer Gruppe ist oder sein kann, dann könnten gegenteilige Überzeugungen außerhalb der Gruppe nicht falsch sein. Also bestünde neben der Wahrheit der Einzigkeit Gottes für eine Gruppe die Wahrheit für die anderen, dass es mehrere Götter gebe. Also wäre ein Monotheismus als Gruppenwahrheit kompatibel mit einem Polytheismus³⁵. Nicht anders verhält es sich mit den ethischen Grundnormen, wenn sie von dem Gott geoffenbart worden sind, an den als den einzigen Gott geglaubt wird. Immer wenn der einzige Gott, den es gibt, sich zu den Menschen verhält, geht das prinzipiell alle an, auch wenn es nur wenige bemerken. Man muss von der Einzigkeit und Andersheit Gottes auf die Universalität seiner Weisungen schließen. Jedoch kann dieser Schluss nicht umgekehrt werden: Wenn die Vernunft eine ethische Maxime als universal

dass sie dem Irrtum anhängen, dass sie seine Nähe mit den gleichen Mitteln erreichen können mit denen sie Minze, Dill und Kümmel produzieren.

³⁵ Siehe Ottmar John, Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus. Die Bedeutung von realen geschichtlichen Befreiungserfahrungen für den Glauben an den einen Gott, in: derselbe/ Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede, Münster 2006, 137-164.

erkennt, dann ist der Rückschluss darauf, dass sie allein wegen ihrer Allgemeinheit von Gott geoffenbart sein müsse, nicht möglich. Die Universalität einer ethischen Norm ist jedoch ein starker Hinweis auf ihre Konvergenz mit dem Willen Gottes. Dieser Glaubwürdigkeitshinweis für das Geoffenbartsein des Gesetzes wird jedoch durch die Formen der Gesetzesfrömmigkeit, die Paulus kritisiert, verspielt.

Der Glaube, dass Gott selbst das Gesetz den Menschen mitgeteilt hat, ist also genau dann glaubwürdig, wenn gezeigt werden kann, dass dieses geoffenbarte Gesetz gegenüber allen Menschen Geltung besitzt, also alle Menschen so handeln sollen, dass es dem Gesetz entspricht. Gezeigt werden kann dieses nur unter Absehung aller materialen Einzelbestimmungen. Die menschliche Vernunft ist also überfordert, für jede Situation, in die Menschen hineingeraten können, das jeweilige Handeln apriorie material zu bestimmen. Strenge materiale Allgemeinheit besitzt allein die Voraussetzung für ethisches Handeln überhaupt: die Zuständigkeit des Menschen für sein Handeln und damit die Zurechenbarkeit seiner Handlungen, die Voraussetzung für Lohn und Strafe. Der Gedanke der Unbedingtheit der Freiheit und der ethischen Kompetenz des Menschen impliziert also wenigstens einen fundamentalen materialetischen Satz: Dass die menschliche Gemeinschaft jedem einzelnen Menschen zutraut, aus freien Stücken moralisch handeln zu können und damit eine konstitutive Rolle für das Gelingen der Gemeinschaft spielen kann. Jedem einzelnen Menschen zuzutrauen, sich zu seiner Freiheit entschließen zu können, impliziert, dass die Gemeinschaft für die Voraussetzungen aufkommt, dass dieses möglich ist: die Unversehrtheit des Lebens eines jeden Einzelnen. Jedoch wäre die menschliche Vernunft überfordert, erkennen zu können, was dieses Gesetz der Anerkennung der unverfügbaren Würde eines jeden menschlichen Lebens in jeder Situation bedeutet³⁶. Dieses kann nur das Werk einzelner vernünftiger Subjekte sein, die allgemeine Norm der Unverfügbarkeit des Lebens unter je besonderen empirischen Bedingungen zu verwirklichen.

2.2 Kritik der Gesetzesfrömmigkeit und Transzendenz Gottes

In der Kritik der Gesetzesfrömmigkeit, die das Opus paulinum wie ein roter Faden durchzieht, mobilisiert Paulus das Bewusstsein der jüdischen Tradition von der Einzigartigkeit und Transzendenz Gottes. Wenn das Gesetz universal ist und seine Universalität gerade dadurch deutlich wird, dass diejenigen, die es lehren, sich seiner Geltung für sich selbst bewusst sind, und wenn eine derartige Universalität ein deutliches Indiz dafür ist, dass es dem Willen des allmächtigen und einzigen Gottes entspricht, dann überfordert das Gesetz alle Menschen. Das allgemeine

³⁶ Eine solche vollständige materiale Bestimmung des moralischen Gesetzes setzte voraus, dass der Gesetzgeber auch alle zukünftigen Situationen vorhersehen kann und dass es eigentlich keine unlösbaren Güterkonflikte gibt. Auch die Formulierung eines materialetischen Grundsatzes kann die moralische Kompetenz des einzelnen Menschen nicht ersetzen. Ohne diese kann nicht entschieden werden, wie in je spezifischen Situationen gehandelt werden muss. Die Formulierung eines materialetischen Grundsatzes spitzt diese Angewiesenheit auf jedes moralische Subjekt eher zu, denn dass sie es ersetzen könnte.

Gesetz können Menschen – auch wenn sie mittels der Vernunft Kenntnis von ihm erlangen können – nicht aus eigener Kraft erfüllen. Der Irrtum, dem sie erliegen und durch den ihnen das Gesetz zur Sünde wird, ist die Überheblichkeit, dass sie von sich aus sich vor Gott gerecht machen könnten. Durch das Gesetz wird niemand gerechtfertigt (Gal 2,16), weil es nicht darauf ankommt, zu wissen was zu tun ist, sondern zu *tun*, was dem Gesetz entspricht³⁷. Denn auch den Heiden ist das Gesetz „ins Herz geschrieben“³⁸.

Nach Paulus ist die Erfüllung des Gesetzes eine prinzipielle Überforderung für alle endlichen Menschen. Diese Überforderung beruht nicht wie beim späten Augustinus darauf, dass die Menschen so gering und so schlecht sind, sondern dass Gott so groß ist. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist in der jüdischen Tradition nicht nur material, sondern auch formal asymmetrisch³⁹. Diese formale Asymmetrie ist eine notwendige Implikation des Glaubens an den einzigen und transzendenten Gott. Wenn die Menschen den Glauben, dass einzig *der* Gott ist, der Menschen aus tödlicher Bedrohung tatsächlich rettet⁴⁰, ernst nehmen, dann impliziert der Glaube an den unendlichen Gott zugleich die Einsicht in die eigene Endlichkeit und Ohnmacht. Das sittliche Vermögen der Menschen ist also nur dann von bleibender Bedeutung und für den Weg zu Gott relevant, wenn ihm von Gott das Gelingen geschenkt wird. Die Vermittlung zwischen eschatologischem Heil und moralischer Praxis geschieht zuerst dadurch, dass Gott seinerseits den Menschen Fähigkeiten gewährt, mit denen sie sich auf den Weg zum Reich Gottes machen können. Mit den Gnadengaben können sie so für das Reich Gottes arbeiten und kämpfen, dass es schon jetzt beginnt. Die Vermittlungen, die Gott den Menschen schenkt, sind Glaube, Liebe und Hoffnung. Im gemeinsamen Handeln der Menschen aus Glaube, Liebe und Hoffnung beginnt das Reich vollkommener Gerechtigkeit schon in der durch politische Unterdrückung und ökonomische Ausbeutung zerrissenen Welt.

Paulus entwickelt den Primat der Gnade für das Verhältnis der Menschen zu Gott in der Frontstellung gegen die Gesetzesfrömmigkeit; gegenüber den Verengungen der Gesetzesfrömmigkeit ist das Handeln aus der Gnade Gottes eine erhebliche Weitung des menschlichen Horizontes⁴¹. Jedoch ist der Gnadenprimat bei Paulus

³⁷ Röm 2, 13.

³⁸ Röm 2, 14.

³⁹ Materiale Asymmetrie in einer Beziehung bestünde in verschiedenen Merkmalen, wobei dann die eine Seite hinsichtlich der Vollkommenheit der Merkmale gegenüber der anderen Seite dominierte. Formal ist die Asymmetrie in einem Verhältnis dann, wenn es selbst überhaupt nur durch die größere Seite zustande kommt, so wie im Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ein derartiges Verhältnis kommt nur unter der Bedingung zu Stande, dass Gott eine Welt schafft, die zu ihm in einem Verhältnis stehen kann.

⁴⁰ Genau dieses ist die konstitutive Ursprungserfahrung Israels im Exodus – siehe dazu auch John, Wahrheit, Anm. 34.

⁴¹ Die oben behandelten drei Hauptkritikpunkte an der Gesetzesfrömmigkeit, Legalismus, Partikularismus und Reduktionismus, sind die Kehrseite der universalistischen Tendenz des Wirkens des Apostels Paulus; er ist derjenige, der durch sein missionarisches Wirken die Universalität der frohen Botschaft explizit gemacht hat. – siehe auch z.B. Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus, 1993.1995, 28 ff zu Röm 15, 30-33.

im Laufe der europäischen Glaubens- und Kirchengeschichte so interpretiert worden, dass die eröffneten Spielräume für das Zusammenwirken von Freiheit und Gnade wieder verloren gingen. Dazu gehört die Prädestinationslehre in der reformatorischen Tradition. Sie hat eine große Wirkung auf das Lebensgefühl aller - europäischen - Christen; ihre Plausibilitäten wirken weit über die Grenzen der Kirchen der Reformation. Zentral für die Prädestinationslehre ist sowohl die radikale Ablehnung jeglicher Verdienstlichkeit des Heils, die soweit gehen kann, dass Gott schon seit Ewigkeit das Heil oder Unheil eines Menschen vorherbestimmt hat⁴². Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Religions- und Theologiegeschichte, dass die alleinige Initiative Gottes für das Heil der Menschen nur unter der Bedingung plausibel erscheinen konnte, dass Gott nur wenige Menschen auserwählt⁴³. Eine derartige Vindizierung des Willens Gottes hebt dasjenige, was der Gedanke plausibel machen soll, sogleich wieder auf. Eine solche Rezeption des paulinischen Gnadenprimates unterstellt im Gott-Mensch-Verhältnis die Logik der Konkurrenz bei der Verteilung knapper Güter. So wie bei der begrenzten Menge von Gütern des Einen Reichtum notwendigerweise des Anderen Armut bedeutet, so gilt auf das Gott-Mensch-Verhältnis übertragen die Gleichung: Umso weniger das Heil erlangen, desto größer ihre Herrlichkeit.

2.3 Die Gnade der Hoffnung und der allgemeine Heilswille

Gegen die Wirkungen der Prädestinationslehre auch auf das geistig-religiöse Klima in der katholischen Kirche in der vorkonziliaren Zeit⁴⁴ erinnern Rahner und von Balthasar in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts an die Universalität des Heilswillens Gottes⁴⁵. Von Balthasar hat sich der Frage gewidmet, wie es mit dem allgemeinen Heilswillen des Gottes der allmächtigen Liebe vereinbar sei, dass das Leben auch nur eines Menschen in der ewigen Verdammnis münde⁴⁶. Rahner hat aufgrund von dogmengeschichtlichen Untersuchungen und gestützt auf die Praxis der Kirche eine juristische Verengung des Satzes, dass außerhalb der Kirche kein Heil sei⁴⁷,

⁴² Diese Extremposition in der Entfaltung der auf Calvin zurückgehenden Prädestinationslehre findet sich im sog. Supralapsarismus bzw. in der Lehre von der doppelten Prädestination, wonach die Erwählung oder Verdammnis bereits vor dem Sündenfall der Menschen stattgefunden habe – siehe Alexandre Ganoczy, Art. Calvinismus, in: LThK 2, 900-905.902

⁴³ Siehe Georg Kraus, Art. Prädestination, in: LThK 8, 467-475.496.

⁴⁴ Das muss zumindest für Deutschland gesagt werden. Dort dominierte bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg die protestantische Mehrheitskonfession und bestimmte das geistige Klima.

⁴⁵ Eine ökonomische Logik der Verteilung knapper Ressourcen steht im diametralen Gegensatz zur Logik der Liebe: Die Liebe im Menschen wächst damit, dass dieser sie an andere verschenkt. Sie wird umso kleiner, je mehr ein Mensch sie für sich behalten will und anderen vorenthält.

⁴⁶ Siehe dazu Karl-Heinz Menke, Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche bei Hans Urs von Balthasar, in: Magnus Striet/ Jan-Heiner Tück (Hg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg/ Basel/ Wien 2005, 146-180.

⁴⁷ Karl Rahner, Das Volk Gottes, in: Wilhelm Sandfuchs, Das neue Volk Gottes, Würzburg 1965, 27-37.30f zum richtigen Verständnis des Satzes Extra Ecclesiam nulla salus. Dieser Satz kann kein empirischer Satz über die Verdammnis von Menschen sein. Wohl ist evident, dass Menschen außerhalb der Kirche ihr Leben beendet haben. Aber der Schluss, dass es deswegen Menschen gibt, die ewig von Gott fern bleiben, wäre eine menschliche Einschränkung der Möglichkeiten Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Die Wahrheit dieses Satzes ist eine praktische: Es ist nicht belanglos für mein Heil und für mein Geschick jenseits des Todes, wie ich mich zu Jesus Christus und die von der Kirche verkündete Verheißung ewigen Lebens stelle.

zurückgewiesen und die Möglichkeit einer anonymen Christlichkeit⁴⁸ außerhalb der Kirche nicht ausgeschlossen.

Dabei hat er nie die eingegossene Glaubensgnade einfach mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes identifiziert. Die These vom anonymen Christentum ist aber so verstanden worden – z.B. in der praktischen Theologie und von Vertretern einer pluralistischen Religionstheorie. In der praktischen Theologie mangelt es in vielen Fällen an Differenzierung zwischen der allgemeiner natürlichen Religiosität der Menschen – dem Gegenstand empirischer religionssoziologischer Forschung – und dem christlichen Glauben, der verfehlt wird, wenn im methodischen Ansatz nicht der Subjektivität des Untersuchungsgegenstandes Rechnung getragen wird. Eine oberflächliche Lektüre der Theorie des anonymen Christentums hat möglicherweise einige Pastoraltheologen in Deutschland hinsichtlich der Differenz in Religion und Glauben desensibilisiert⁴⁹. In der pluralistischen Religionstheorie avanciert die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses, das Gott für den Menschen ist und als das Gott im Menschen wirkt, als eine Metatheorie zu jeder kategorialen Gestalt real existierender und verfasster Religion. Der allgemeinen, aber der direkten menschlichen Erkenntnis verborgene und sich jeder Inanspruchnahme entziehende Wille Gottes relativiert jede geschichtliche religiöse Form. Diese Relativierung bedeutet entweder, dass die Religionen, die sich auf göttliche Stiftung zurückführen, ihren Ursprungsimpuls zu ihrer Entfaltung in sich tragen, aber – im Falle des Christentums – bis zur Wiederkunft Christi diesen Ursprungsimpuls entfalten müssen: *Ecclesia semper reformanda*. In diesem Sinne ist jedes sichtbare Sozialgestalt der christlichen Religion überbietbar. Oder diese Relativierung realer Religionen führt zu einem Perspektivismus; der Impuls zur geschichtlichen Selbstentfaltung wirkt nicht in ihnen, sondern sie sind Teilaspekte des Ganzen. Letzteres Verständnis der Rede von der Realität jeder einzelnen Religion muss gemeint sein, wenn aus ihr der Schluss gezogen wird, dass die Formen der Religiosität der Menschheit zusammengenommen werden und sich gegenseitig ergänzen müssen, damit jeder Mensch Gott so verehren kann, dass es diesem, entspricht. Das setzt aber die Inanspruchnahme der Instanz voraus, die keine Religion in Anspruch nehmen kann, weil sie unbegreiflich und unverfügbar sei. Damit sind nicht nur alle realen Religionen der Menschheit zu Organisationen zur Verfügung über das Heilige unterbestimmt, sondern umgekehrt stellt die Erkenntnis der unhintergehbaren Pluralität der religiösen Grundüberzeugungen der Menschheit eine synthetisierende Instanz jenseits der faktischen Religionen dar. Denn allein aus der Induktion aller bisherigen geschichtlichen und – angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes – relativen Religionen, kann nicht auf eine vollkommene und absolute Religion als deren

⁴⁸ Karl Rahner, Bemerkungen zum Problem des "anonymen Christen", in: derselbe, *SzTh X*, 531-546. Lit!

⁴⁹ Vor allem bei der Rezeption der funktionalen Religionssoziologie und den unter ihren Fragestellungen durchgeführten empirischen Untersuchungen wurde der Befund der „Wiederkehr der Religion“ sehr schnell mit der „Wiederkehr des Christentums“ identifiziert.

Summe geschlossen werden. Wer dieses dennoch tut, setzt das unmittelbare Offenbarwerden des unbegreiflichen Gottes in jedem einzelnen Menschen voraus - zumindest in denjenigen, die auf die Pluralität der religiösen Formen herabblicken und ihre Relativität und Ergänzungsbedürftigkeit erkennen⁵⁰.

Rahners Ausgang vom allgemeinen Heilswillen Gottes steht in der Gefahr, als Begründung der Möglichkeit einer geschichtstranszendenten und unmittelbaren Gottesbeziehung missverstanden zu werden. In seiner Gnadentheologie überwindet er die Verkürzungen der Neuscholastik, die Gnade allein als zu differenzierende Wirkungen im und am Menschen verstand und sich der Kritik exponierte, dass die Gnade etwas von Gott Verschiedenes sei und im Menschen wie eine Eigenschaft der Natur wirke, die zwar von Gott verliehen wurde, aber der man diese Herkunft nicht mehr ansehen konnte. Gegen diese Naturalisierung der Gnadenlehre als Anthropologie erinnert Rahner an die Theozentrik der Gnade. Soll sie von den geschaffenen Dingen unterscheidbar sein, dann muss jede Gnadenerfahrung die Anwesenheit und Nähe des sich selbst mitteilenden göttlichen Geheimnisses bedeuten. Die alte Auffassung von der Glaubensgnade, die Gott in der Taufe schenkt, als Eingießung des Hl. Geistes muss als Selbstmitteilung Gottes gegenüber und in dem einzelnen Menschen verstanden werden. In dieser theozentrischen Perspektive tritt die im Menschen wirkende Gnade Gottes so sehr in den Vordergrund, dass 1. die Rolle der menschlichen Natur im Heilsgeschehen bedeutungslos zu werden droht und 2. die Bezugnahme auf das Christusereignis für die Erlangung des Heils nur akzidentell zu sein scheint. Glaube, Hoffnung und Liebe machen das Individuum so stark, dass es weder der Erinnerung an das Heilsergebnis des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi, noch der Tradierungsgemeinschaft der Kirche, in der das historische einmalige Ereignis immer wieder Gegenwart wird⁵¹, bedarf.

Diesen Konsequenzen haben ihre Ursache in der – tendenziellen – Identifizierung von allgemeinem Heilswillen und individuell ausgegossener Gnade. In der theozentrischen Perspektive verschwimmen die Unterschiede zwischen allgemeinem Heilswillen und individueller Glaubensgnade, weil der Begriff der Natur bei Rahner sehr schwach ist. Es gibt gewissermaßen keine Instanz, an der und mit der der göttliche Heilswille sich modifizieren und differenzieren könnte, ohne deswegen aufzuhören, göttlicher Wille zu sein. Das ist nur dann der Fall, wenn die menschliche Natur als Inhalt des göttlichen Schöpfungswillens gewürdigt wird und zugleich jedem Nominalismus widerstanden wird, der es

⁵⁰ Michael Bongardt, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000; siehe dazu auch die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre Dominus Jesus (6. August 2000) Nr. 4, 14, 20 - 22.

⁵¹ ...und auch immer wieder Gegenwart werden muss, sollen Tradierung und Erinnerung des Heilsergebnisses etwas anderes sein als historische Erkenntnis.

erlaubte, Gottes Handeln als selbstwidersprüchlich zu akzeptieren, also ob seine unüberbietbare Macht (potenzia absoluta) sich nur dadurch zeigen könnte, dass sie von der menschlichen Vernunft nicht mehr verstanden werden kann. Unverständlich bleibt Gott dem Menschen, wenn er einmal glauben soll, dass er den Menschen um seiner selbst willen geschaffen hat, und dann diesem seinen Willen dadurch widerspricht, dass die menschliche Natur durch das Erlösungs- und Gnadenhandeln bedeutungslos wird.

Rahners Grundimpuls, gegen die Einschränkung der göttlichen Gnade durch menschliche Willkür (z.B. in der Prädestinationslehre) oder durch einen juridifizierenden Gebrauch zur verwaltungstechnisch präzisen Bestimmung der Grenzen zwischen Kirche und Welt die Grundwahrheit des allgemeinen Heilswillens in Gedächtnis der Theologie zu rufen, droht seinerseits zu einer Verkürzung zu führen: Die präsentische Wirkung der sich selbst mitteilenden Gnade Gottes in jedem einzelnen Menschen überformt die menschliche Natur und infolgedessen gerät die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung, in der er selbst diese Natur annahm, aus dem Blick. Indem die Einzelseele derartig in die Allgemeinheit göttlichen Willens hineingenommen wird, verliert sie mit ihrer Natürlichkeit ihre Einzelheit. Das ist die Gefahr, wenn die Differenz zwischen allgemeiner Heilswillen und individueller Glaubensgnade zu gering veranschlagt wird.

Jedoch bleibt der Grundimpuls der Rahnerschen Gnadenlehre fruchtbar; auf ihn kann – auch wenn er vor Fehldeutungen nicht gefeit ist - keineswegs verzichtet werden. Die Einheit und Universalität der göttlichen Gnade ist ein notwendiger Ausgangspunkt jeder Theologie. Nur kann der Ausgangspunkt nicht das Resultat der theologischen Deduktion ersetzen bzw. bereits vollständig in sich enthalten: Es kommt darauf an, die Bedeutung der Einheit in der Vielfalt der Schöpfung nachzuzeichnen. Insofern Gott das höchste Gut ist, kann er nicht anders gedacht werden, als dass er sich an das andere von sich, in seine Schöpfung verschenkt. Dennoch ist dieses kein notwendiger Akt, dessen tatsächliches Geschehen mit seinem Gedanken garantiert wäre. Das Verschenken der Liebe ist ein Akt göttlicher Souveränität. Wenn Menschen Gott als Liebe denken, können sich nicht anders als zugleich sich selbst als Adressaten seiner Liebe denken – ob sie dieses auch an Seele und Leib erfahren, ist für Menschen unverfügbar und unerzwingbar, nämlich Gottes souveräner Freiheit vorbehalten⁵². Der entscheidende Grund, weshalb die

⁵² Damit ist das Problem benannt, inwiefern Gott als allmächtige Liebe gedacht werden kann, wenn es so viel Leid auf der Welt gibt: Was ist das für eine Liebe, die den vom Tode Bedrohten nicht beisteht - wie millionenfach in der Geschichte der Menschheit erfahren. Als Antwort – so viel kann hier vorweggenommen werden - kann nicht mehr formuliert werden als die Hoffnung und das Vertrauen, dass Gott am Ende der Zeit alle Wunden, die Menschen sich angetan haben, heilen wird. Dadurch rechtfertigt er sich selbst, warum er soviel Leid zugelassen hat. Dieses ist keine leere Spekulation, weil sie ihre Basis in den Erfahrungen der Menschen hat, dass Gott rettend in die Geschichte eingegriffen hat. Die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens ist die Ursprungserfahrung, des Judentums und somit auch des Christentums, die die Hoffnung auf die Rettung aller begründet – siehe dazu den in Anm. 20 genannten Text.

Theologie diese Differenz zwischen der Einheit und Universalität des göttlichen Willens und der Bedeutung für die je einzelne geschöpfliche Realität festhalten muss, besteht darin, dass die Theologie die Reflexion dieses Zusammenhanges unter geschöpflichen Bedingungen ist. Sie wird von endlichen Menschen betrieben und ist irrtumsexponiert, sie kann letztlich nicht von ihrem Subjekt abstrahieren.

Für Paulus besteht die Gnade gerade darin, Jesus Christus als den Weg erkennen zu können, der zum ewigen Leben und zu Gott führt. Gnade ist die Befähigung des einzelnen Menschen, sich auf ein geschichtliches Ereignis beziehen zu können, durch das sowohl das eschatologische Heil offenbar geworden ist - in Jesus Christus ist offenbar geworden, was Gott für die Menschen breitet, die ihn lieben -, als auch der Weg dorthin, die materiale Bestimmung dessen, wie sich Menschen verhalten und wie sie handeln müssen, damit sie zum ewigen Heil gelangen können. Mit Söding wurde davon ausgegangen, dass Glaube, Hoffnung und Liebe von Paulus eingetragen werden in die Spannung von Ethik und eschatologischem Heil. Die gnadenhafte Gewährung der Trias der göttlichen Tugenden ermöglichte eine Vermittlung zwischen Ethik und Eschatologie. Angesichts der Christozentrik der Gnade, muss nun von einer doppelten Vermittlung zwischen Ethik und Eschatologie gesprochen werden: der Vermittlung durch die individuelle Eingießung der Gnade und der durch das historische Heilsgeschehen. Das historische Heilsgeschehen verheißt die endgültige Befreiung der ganzen Geschichte in Jesus Christus und der Hineinnahme jedes einzelnen in dieses Befreiungsgeschehen. Die individuelle Gnade ist die Befähigung des jeweils einzelnen Menschen, dem allgemeinen Heilswillen Gottes entsprechen zu können. Dieser allgemeine Heilswille ist endgültig im Geschick Jesu offenbar geworden. Aus ihm fließt diese Gnade in das Herz jedes Menschen, der der Bedeutung des Geschicks Jesu auch für ihr Leben aus Freiheit zustimmt⁵³. Die individuelle Begnadung ist die Form, der universalen Bedeutung des geschichtlichen Inhaltes des Heilsereignisses gerecht werden zu können.

Nur der, der das Gesetz tatsächlich erfüllt hat, kann von seinen falschen Deutungen befreien: von der Äußerlichkeit in Ritualismus⁵⁴ und Buchstabentreue, von der Partikularität und Hypertrophie. Dass Christus das Gesetz erfüllt hat, belegt Paulus mit zwei Hinweisen: 1. Er gehört zu dem Volk, dem Gott das Gesetz als erstem offenbart hat. 2. Er fasst in seiner Predigt das Gesetz in seinem Quellpunkt zusammen, dem Liebesgebot, und entspricht diesem in seinem Handeln so vollständig, dass seine Person als die Erfüllung des Gesetzes bezeichnet werden kann.

Wohl ist es richtig, dass die individuell ergangene Gnade und die der ganzen Menschheit keinen Gegensatz bilden könne; die Eingießung des Hl. Geistes in die

⁵³ Christliches Leben ist bei Paulus nicht pneumatisch, sondern christozentrisch bestimmt. Der Hl. Geist ist 1. der Geist Christi und 2. während der Abwesenheit des Herrn der Beistand für den sakramentalen Leib Christi (Joh 16, 4b-15).

⁵⁴ Dafür steht vor allem die Beschneidung - Gal 4, 8 ff.

Herzen der Gläubigen kann dem allgemeinen Heilswillen nicht widersprechen. Der Hl. Geist schränkt nicht ein, was der allgemeine Heilswille eröffnet: Alle Menschen sind zum Heil berufen. Missverstanden wäre die Gnade der Hoffnung, die Liebe und des Glaubens, wenn sie dazu fungierten, diejenigen, die noch nicht zu Jesus Christus gefunden haben, von der Gemeinschaft mit ihm auszugrenzen oder solche Hürden zu legen, dass es ihnen unmöglich wäre, in diese Gemeinschaft einzutreten. Dazu gehört z.B. die Bedingung, das Neugetaufte ihre bisherige Geschichte und ihre Herkunftskultur verleugnen. Ein mit 35 Jahren Getaufte bleibt auch in der ewigen Seligkeit ein mit 35 Jahren getaufter Mensch. Seine Geschichte außerhalb der Kirche wird durch die Taufe in die Kirche hineingenommen und in ihr bewahrt.

Die Unterscheidung von allgemeinem Heilswillen und individueller Glaubensgnade schützt davor, dass sich die individuelle Gnade verselbstständigt und als freischwebende und unmittelbare Erwählung des je einzelnen Menschen durch Gott vorgestellt wird. Die individuelle Gnade wird unüberbietbar allgemein und hätte kein anderes Kriterium als das Bewusstsein des Gnadenempfängers, begnadet zu sein. Eine solche Verabsolutierung der individuellen Gnade würde eine ähnliche Struktur aufweisen wie die Gesetzesfrömmigkeit: Das Verhältnis des Menschen zu Gott wäre allein durch die Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen bestimmt – bei der Gesetzesfrömmigkeit wäre es von dem Mangel gekennzeichnet, das Gute nicht aus eigener endlicher Kraft verwirklichen zu können, bei Erwählungsbewusstsein wäre die Gottesbeziehung ein Produkt des Selbstbewusstseins eines einzelnen Menschen, begnadet zu sein – einer entsprechenden Behauptung über den eigenen Gnadenstand durch das fehlbare Bewusstsein könnte niemand widersprechen. Mit einer derartigen Zirkelhaftigkeit einer Gottesbeziehung immunisiert sich das Selbstbewusstsein vor der kritischen Rückfrage und bewahrt sich so vor der Aufdeckung seiner möglichen Fehlerhaftigkeit und Partikularität. Einen möglichen Irrtum zu verschweigen, zu verdecken und auszuschließen, kann nicht bedeuten, ihn zu vermeiden, sondern im Gegenteil, er wird dadurch potenziert. Zu Gott gelangen zu wollen, es aber nicht zu können – Erfahrungen derartigen Scheiterns gehören zur *conditio humana*. Zu Gott nicht gelangen zu können, seinen eigenen menschlichen Willen aber als den Gottes auszugeben, vermeidet keineswegs die Tragik menschlicher Existenz, sondern täuscht sich über sie durch Selbstdivinisierung. Der entscheidende Mangel einer Nichtunterscheidung von Heilswille und Gnade besteht darin, dass eine Verweis und Begründungsmöglichkeit aufgegeben wird. Das individuelle Gnadenbewusstsein, das sich selbst genügt, immunisiert sich gegen jede kritische Rückfrage weil es sich selbst Maßstab ist. Es mutiert zum „Gnadenabsolutismus“ (Blumenberg) und bereitet den Boden für jede Form von christlichem Fundamentalismus.

Die Spannung zwischen Ethik und Eschatologie wird von Paulus dadurch gelöst, dass Gott selbst den Menschen durch seine Gnade befähigt, sich an der Offenbarung seines unüberbietbar und endgültig offenbar gewordenen Willens im Geschick Jesu Christi zu orientieren. Diese Verwiesenheit der Gnade auf Jesus

Christus hat ihren Grund darin, dass das individuelle Gnadengeschenk erst durch das Real-werden der allgemeinen Gnade im ganzen Leben Jesu Christi, das der Tod nicht zerstören konnte, offenbar und von Menschen erfahren worden ist.

3. Hoffnung als natürliches Vermögen des Menschen

3.1 Warum der Rückgriff auf die natürliche Hoffnung sinnvoll und notwendig ist⁵⁵

Dem Verfasser der ersten schriftlich überlieferten Dokumente des Christentum ist nach Söding bewusst, dass Glaube, Liebe und Hoffnung Haltungen sind, die nicht exklusiv denen vorbehalten sind, die in der Gemeinschaft mit Jesus Christus stehen; sie haben ihre religionsgeschichtlichen Parallelen nicht nur im Judentum⁵⁶, sondern auch in der Profangräzität⁵⁷.

In seiner Enzyklika *Spe salvi* unterscheidet Papst Benedikt XVI. zwischen den vielen kleinen Hoffnungen der Menschen und der großen Hoffnung, die nur Gott geben kann⁵⁸. Einerseits sind die kleinen Hoffnungen lebensnotwendig. Ohne die Hoffnungen auf gelingende zwischenmenschliche Beziehungen, materielle Sicherheit und gesellschaftliche Achtung gäbe es keine Lernprozesse im Leben. Die kleinen Hoffnungen sorgen für die Dynamik des alltäglichen Lebens der Menschen. „Wenn aber diese Hoffnungen eintreten, zeigt sich, dass dies doch nicht alles war.“⁵⁹ Die Erfüllung der kleinen Hoffnungen vermag den Durst des Menschen nach Leben nicht zu stillen. Würde der Mensch sich mit der Vielzahl seiner kleinen Hoffnungen, seiner sinnlichen Bedürfnisse und kurzfristigen Sehnsüchte zufrieden geben, widerspräche der Mensch seiner eigenen Berufung und könnte keine Beziehung zu Gott erlangen. Um aus seinen engen Grenzen wirklich herauszukommen, bedarf es letztlich der liebenden Zuwendung Gottes. Diese Unterscheidung zwischen den großen und kleinen Hoffnungen wirft zwei Fragen auf: 1. Setzt jede Überschreitung der Grenzen des „Systems der Bedürfnisse“ der menschlichen Natur bereits die gadenhafte Zuwendung Gottes voraus? 2.

⁵⁵ Die Bezeichnung der Hoffnung als Tugend seit der Väterzeit spiegelt bereits das Bemühen, den Zusammenhang von göttlicher Initiative und Menschlichem Handeln zu begreifen. Als Tugend begriffen sind Glaube und Hoffnung auf eine Ebene gestellt mit den Kardinaltugenden, mit den Fähigkeiten, die der Mensch aus eigener Kraft erlernen und anwenden kann. Mit dem Prädikat göttlich wird die Differenz herausgestellt. Im Anschluss an Josef Pieper interpretiert Josef Ratzinger Glaube, Hoffnung und Liebe als göttliche Tugenden. Das impliziert, dass sie nicht ohne ihr natürliches Substrat thematisiert werden können. Das impliziert weiterhin, dass die alltäglichen Verständnisse von Glauben, Hoffen und Lieben eine notwendige Leiter darstellen, um zu einem angemessenen Verständnis der göttlichen Tugenden zu gelangen – siehe dazu Joseph Kardinal Ratzinger, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg/ Basel/ Wien 1989.

⁵⁶ Söding, Trias, Anm. 5, 45 ff

⁵⁷ Söding, Trias, Anm. 5, 51, vor allen Anm. 61.

⁵⁸ Nr. 27, 31 und 35.

⁵⁹ *Spe salvi* Nr. 30

Was bedeutet es für die christliche Anthropologie, wenn der Mensch von sich aus Ungenügen empfinden kann mit der Befriedung seiner Bedürfnisse, oder, in der Sprache der Enzyklika, mit der Erfüllung der kleinen Hoffnungen?

Zu 1: Papst Benedikt identifiziert keineswegs jede Hoffnung, die über die kleinen Hoffnungen hinausgeht, mit der Hoffnung, die den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott bringt. Es gibt eine fragwürdige Verwirklichung des menschlichen Verlangens nach Unendlichkeit⁶⁰. Sie besteht in der Säkularisierung des Reiches Gottes zu einem innerweltlichen Projekt. Eine gerechte und glückliche Gesellschaft allein dem Wirken Gottes anheim zu geben, schien eine leere Hoffnung zu sein; ob sie in Erfüllung gehen konnte, war so unsicher wie die Frage, ob es überhaupt einen Gott gibt, der die Sehnsüchte der Menschen erfüllt. Dagegen schien im 19. Jahrhundert, angesichts des Quantensprungs in der Entwicklung der Erkenntnis der Natur und ihrer darauf aufbauenden technischen Beherrschung, das Vermögen der Menschen eine sichere Instanz zu sein, die Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen zu erfüllen. Ein solches Ansinnen, die kleinen Hoffnungen zu überbieten und sie zu einem Menschheitsprojekt zu erweitern, stützte sich auf zwei Gründe: Erstens auf die Erklärung der Religion durch ihre gesellschaftliche Funktion. Die Erfüllung aller Sehnsüchte von Gott zu erwarten, statt die eigenen Kräfte dafür zu mobilisieren hat danach die Funktion, die Menschen davon abzuhalten, sich selbst für ihre Zukunft verantwortlich zu fühlen und sich für die Verbesserung ihrer Lebensumstände einzusetzen. Und wenn man nun in Rechnung stellt, dass die Güter der Erde sehr ungleich verteilt sind, dann hat eine derartige quietisierende Ideologie vor allem den Effekt, die Armen und Unterdrückten davon abzuhalten, ihr Geschick in die eigenen Hände zu nehmen und für eine gerechte Verteilung der Güter dieser Erde zu sorgen. Eine derartige Kritik an der herrschaftsstabilisierenden Rolle der Religion trifft aber nur eine Religion, für die die Hoffnung auf Gott im Gegensatz zur moralischen Verantwortung des Menschen steht. Das ist für das Christentum in seiner Gesamtheit keineswegs plausibel⁶¹. Zweitens gewann die Säkularisierung des Reiches Gottes zu einem innerweltlichen Projekt Plausibilität durch die großen technischen Fortschritte in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Und wenn man das bis dahin erreichte Niveau in die Zukunft verlängerte, schien die Menschheit aus eigener Kraft alles erreichen zu können. Ein derartiges Vertrauen in die Entwicklungsfähigkeit des Menschen hatte zwei Voraussetzungen. 1. Mit der Erschaffung des Menschen war die Schöpfung nicht fertig, sondern dieser konnte im Laufe der Jahrtausende seine Fähigkeiten in einer Weise steigern, wie sie in früheren Entwicklungsniveaus nicht bereits enthalten war. 2. Jedes Ziel konnte der Mensch erreichen, wenn seine weitere Entwicklung mit dem Prädikat der Unendlichkeit versehen wurde. Der Fortschritt des Menschengeschlechts

⁶⁰ Spe salvi Nr. 16-23

⁶¹ Die Religionskritik in der Folge Feuerbachs und Marx' unterstellt, dass sich das Handeln Gottes und das der Menschen gegenseitig ausschließen: entweder der eine oder der andere. Warum diese „Konkurrenz“ der Freiheiten keineswegs als Gegensatz zu denken ist, siehe auch Anm. 79.

geschieht nicht in der endlichen Bewegung des Menschen auf das geschichtliche Ziel der Unendlichkeit des Reiches Gottes, sondern in der Unendlichkeit der Bewegung selbst. Mit unendlich vielen Entwicklungsschritten schien der Mensch sich jedem Ziel nähern zu können – um den Preis, dass er den Endzustand einer glücklichen Gesellschaft niemals erreichen kann, denn diese Hoffnung verbieten die unendlich vielen Schritte, die der Mensch zur Erreichung des Zieles zurücklegen müsste. Eine solche Säkularisierung der Unendlichkeit als Inhalt der Hoffnung der Menschen zu einem unendlichen Fortschritt hat desaströse Folgen für die Geschichtsauffassung und für das moralische Selbstbewusstsein der Menschen⁶². Das Geschichtsverständnis verwandelt sich zu einer unendlichen Kreisbewegung, die um ihrer selbst willen stattfindet – gleichsam als ideelle Verdoppelung der Kapitalzirkulation. Das moralische Selbstbewusstsein wird desavouiert, weil die einzelne moralische Handlung in einem unendlichen Fortschritt an Bedeutung verliert – sie tendiert gegen null. Voraussetzung ist jedoch, dass der Sinn der Entscheidung, das Gute tun zu wollen, darin besteht, dass es tatsächlich geschieht und die Handlung nicht durch die gute Absicht und Gesinnung überflüssig wird. In seiner Enzyklika *Spe salvi* betont Papst Benedikt XVI. vor allem den Gegensatz zwischen der Hoffnung auf den lebendigen Gott und der Hoffnung des Menschen auf die unendliche Entwicklung seiner eigenen Fähigkeiten und Kompetenzen⁶³. Jedoch besitzt der Mensch als Geschöpf die Fähigkeit zu einer großen Hoffnung, die die Hoffnung der Christen nicht ausschließt. Und umgekehrt knüpft die von Gott geschenkte Hoffnung an diese natürliche Hoffnung an und ergänzt, überbietet und vollendet sie. Die Religionen der Menschheit geben Zeugnis von dieser Fähigkeit des Menschen, den engen Horizont seiner eigenen Fähigkeiten zu überschreiten. Dabei überschreitet er nicht nur, was er aus eigener Kraft bewerkstelligen und erreichen kann, sondern auch das, was seine Sinne erfahren können. Dabei muss allerdings unterschieden werden zwischen dem anthropologischen Begriff des *desiderium naturale* und der jeweiligen Ausgestaltung dieser Fähigkeit in manifesten Religionen, ihren Kulturen, ihren Dogmatiken und ihren dem entsprechenden Praxen. In der Identifizierung einer zum menschlichen Wesen gehörenden Fähigkeit zur Selbsttranszendierung besitzt die Religionsphilosophie ein Kriterium zur Beurteilung von Religionsformen, die der menschlichen Natur widersprechen. D.h. wenn der christliche Glaube an die menschliche Sehnsucht anknüpft und sie vollendet, dann impliziert dieses nicht notwendigerweise, alle Religionen als adäquaten Ausdruck der menschlichen Natur affirmieren zu müssen⁶⁴. Wie muss diese natürliche Fähigkeit des Menschen

⁶² Siehe dazu Ottmar John, Fortschrittskritik, in: Josef Bruhin/ Kuno Füssel/ Paul Petzel/ Heinz Robert Schlette (Hg.), *Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur*. Nikolaus Klein SJ zu Ehren, Luzern 2007, 168-176.

⁶³ Mehr als die geistige Atmosphäre des 19. Jahrhundert trifft die Kritik des Papstes auf die gegenwärtigen Bemühungen um die Gentechnologie und Hirnforschung. Mit ihnen sucht sich der Mensch selbst neu zu konstruieren und mit dieser Neukonstruktion seine bisherigen Schwächen wie Anfälligkeit für Krankheiten, ja moralische Defizite zu überwinden. Nur handelt es sich dabei nicht nur um ein Säkularisat der Zukunftshoffnungen, sondern des Glaubens an die Geschöpflichkeit des Menschen.

⁶⁴ Das ist der Irrtum einer pluralistischen Religionstheorie: Für sie sind alle Religionsformen mögliche und

zur Überschreitung seiner eigenen Grenzen verstanden werden? Es ist nicht unerheblich für einen präzisen Begriff dieser Fähigkeit, wenn er a) von denjenigen Fähigkeiten unterschieden wird, die die Gnade Gottes allein gewähren kann, und wenn b) diese Gnade aber nur dann erläutert und verstanden werden kann, wenn sie ihrerseits auf dieses Anthropologumenon rekurriert. Was im Menschen ist es, das die Gnade voraussetzt?

Zu 2. „Die Tugend der Hoffnung entspricht dem Verlangen nach Glück, das Gott in das Herz eines jeden Menschen gelegt hat. Sie nimmt in sich die Hoffnungen auf, die das Handeln der Menschen beseelen.“⁶⁵ Diese Entsprechung von natürlicher und übernatürlicher Hoffnung bedeutet nicht einfach eine Negation der natürlichen durch die übernatürliche. Die kleinen Hoffnungen werden in die große aufgenommen, aber sie verschwinden nicht in ihr. Der Unterschied zwischen beiden bleibt in dem Entsprechungsverhältnis bestehen, so wie der Unterschied zwischen Mensch und Gott durch die Gnade nicht aufgehoben wird. Auch in der *visio beatifica*, in der Gemeinschaft mit Gott verschwindet der einzelne Mensch nicht einfach – was der breite Traditionsstrom der individuellen Eschatologie bezeugt. Sonst widerspräche die Vorstellung vom ewigen Leben dem positiven Verständnis der Schöpfung. Dabei stellt sich die Frage, ob diese Differenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Hoffnung, erst im Lichte der großen Hoffnung denkbar ist, oder ob die menschliche Vernunft von sich aus das Ungenügen der natürlichen Hoffnungen denken kann. In der Enzyklika *Spe salvi* konstatiert der Papst auf der einen Seite das Ungenügen der kleinen Hoffnungen⁶⁶, auf der anderen Seite betont er, dass die Vernunft des Menschen eine große Gottesgabe an den Menschen ist, und der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ein Ziel des christlichen Glaubens sei⁶⁷. Diese „Gottesgabe“ ist dem Menschen in der Schöpfung geschenkt, denn wäre sie Gnadengabe, bliebe unverständlich, weshalb sie des Glaubens bedürfe, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen⁶⁸. Die Vernunftbegabung kann keinem Menschen abgesprochen werden, auch nicht denen, die fern von Gott sind. Und wenn die Vernunft des Glaubens bedarf, um sich zu entfalten, dann stellt sich die Frage erneut: Ist die Vernunft von sich aus in der Lage, ihre eigene Verwiesenheit auf den Glauben in der Reflexion zu erkennen? Oder ist es die Gnade des Glaubens, derer sie bedarf, um ihre Endlichkeit und Begrenztheit einsehen zu können? Im nächsten Punkt soll diese Frage einer Beantwortung näher geführt werden. Dass die Vernunft von sich aus ihre Grenzen einsehen kann, ist die Voraussetzung dafür, von einem natürlichen

gleichberechtigte Formen der Gottesverehrung und Wege zu Gott. Damit stehen sie nicht nur einem monotheistischen Verständnis, dass die Wahrheit nur eine sein kann, entgegen. Bevor der Widerspruch zwischen wechselseitiger Erhebung von Wahrheitsansprüchen und einer pluralistischen Religionstheorie gezeigt werden kann, muss in Rechnung gestellt werden, dass es Widersprüche zwischen manifesten Religionsformen und der Menschenwürde geben kann.

⁶⁵ KKK 1818.

⁶⁶ Nr. 31.

⁶⁷ Nr. 23.

⁶⁸ Nr. 25.

Hoffnungsbegriff sprechen zu können, der die Hoffnung weder auf die kleinen Bedürfnisse, die der Mensch aus eigener Kraft befrieden kann, beschränkt, noch die menschliche Natur für unendlich erachtet und sich damit die Hoffnung, die auf Gott setzt, für überflüssig erklärt. Nur dann gibt es eine menschliche Hoffnung, die über die Grenzen der menschlichen Existenz hinausgeht und dennoch nicht in Widerspruch zu Gott gerät. Das kann durch folgenden Gedanken erläutert werden:

Oben wurde die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung als Differenz von Gottes Einheit und der Vielfalt der Welt verstanden. Diese Differenz kann jedoch nicht als einfache Verschiedenheit zwischen zwei Seinssphären oder Stockwerken von Natur und Übernatur gedacht werden – das liefe auf einen gnostischen Dualismus hinaus. Ein schöpfungstheologischer Begriff der Wirklichkeit muss vielmehr dem Ursprung der Welt im Schöpfungshandeln Gottes Rechnung tragen: Alles was existiert, existiert aus nichts Anderem als aus seiner Weisheit und Güte. Das impliziert, dass die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf vermittelt sein muss. Die Schöpfung trägt die Spuren des Schöpfers in sich, so wie der Schöpfer seiner Schöpfung treu bleibt und sie sich nicht – wie Juden und Christen glauben – sich selbst überlässt⁶⁹.

Eine Spur des Schöpfers in der Schöpfung ist die Vernunftbegabung des Menschen. Auf der einen Seite kann es nur *eine* Vernunft geben, die sich gleichwohl auf verschiedene Weise verstehen kann. Das gemeinsame Merkmal allen Vernunftvermögens ist der Gedanke der Einheit in Verschiedenheit, so wie es nach Thomas von Aquin letztlich nur eine Wahrheit geben kann, wenn ausgeschlossen bleiben soll, dass ein Satz zugleich wahr und falsch sein kann. Dann gäbe es eine andere Instanz als die wahrheitsfähige Vernunft, zu entscheiden, ob eine Aussage wahr oder falsch ist. Jedoch bleibt die dem Menschen vom Schöpfer verliehene Vernunft ein endliches Vermögen des Menschen. Sie entspricht der unendlichen göttlichen Vernunft, wenn sie das Geschaffene als vielfältig und endlich erkennt. Sie entspricht ihr vor allem darin, dass sie, um sich die Vielfalt der Welt gegenständlich machen zu können, sie über die Welt hinaus denken können muss. Irgendeinem Gegenstand das Prädikat der Endlichkeit zuzusprechen, heißt, das Gegenteil von endlich mitzudenken, denn das Urteil, dass etwas endlich und begrenzt⁷⁰ ist, enthält immer auch das Urteil, dass es nicht unendlich und grenzenlos sei. Um die gegebene Welt als vielfältig, endlich und begrenzt erkennen zu können, bedarf es der Fähigkeit der Vernunft, auf das Unendliche, Eine und Grenzenlose vorzugreifen⁷¹.

⁶⁹ Siehe dazu auch Ottmar John, Zur inneren Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit, in: Jürgen Manemann (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie 4, Münster 2005, 142-150. 146 ff.

⁷⁰ Das Prädikat der Begrenztheit der geschöpflichen Wirklichkeit ergibt sich aus dem ihrer Vielheit. Die Welt ist nur dann in sich vielfältig, wenn sie als strukturiertes und gegliedertes Ganzes von Einzelheiten gedacht sind, die gegeneinander begrenzt sind.

⁷¹ Aus diesem erkenntnistheoretischen Basissatz, der auf die Hegelsche Grenzdialekt bzw. auf Schellings

Aber dieses ist noch kein hinreichender Beweis der Existenz eines unendlichen Jenseits zu einem endlichen Gegenstand. Um diesen Standpunkt einnehmen zu können, muss *nicht* die Existenz eines jenseitigen Raumes bzw. eines Ortes angenommen werden. Die Fähigkeit der menschliche Vernunft, von allen Anschauungen und aller Sinnlichkeit zu abstrahieren, Allgemeinbegriffe zu bilden und die Welt als Ganze zu denken, auch wenn es keine korrespondierenden Anschauungen zu dem Begriff ihrer Ganzheit gibt, ist hinreichende Bedingung, die Endlichkeit menschlicher Existenz zum Objekt der Vernunft machen zu können.

Das Bewusstsein der Endlichkeit menschlicher Existenz ist auch zugleich das Selbstbewusstsein der Grenzen der Vernunft. Ist die Vernunft die Fähigkeit des Menschen, über das Endliche hinauszugreifen und vom Standpunkt der Unendlichkeit die eigene Endlichkeit wahrzunehmen, so bleibt es das Vermögen endlicher Menschen. Das hat zwei notwendige Konsequenzen: 1. Zur Wahrheit dieses Standpunktes der Unendlichkeit gehört, dass es nur der Vernunft ist. Kant hat dieses in Bezug auf den Gottesgedanken erläutert: Ob dem Gedanken eines unendlichen und allerrealsten Wesens, den die Vernunft denken muss, damit wahre Erkenntnisse möglich sind, eine Wirklichkeit entspricht, dafür kann sie selbst nicht aufkommen. Allein deswegen, weil der Gedanke eines höchsten Wesens seine Realität impliziert, ihm eine Realität außerhalb der Vernunft zuzusprechen, die prinzipiell der sinnlichen Erkenntnis zugänglich ist, ist hypertroph⁷². Die so abgeleitete Realität eines höchsten Wesens bleibt eine gedachte Realität. Dem Gedanken eines allerrealsten Wesens als Abschlussgedanken der Vernunft entspricht allein die Realität des Vernunftvollzuges. Nur in diesem Sinne kann die Vernunft über ihre eigenen Grenzen hinaus sein. Über sich hinaus ist die Vernunft nur abstraktes und leeres Denken. 2. In der Reflexion erkennt die Vernunft ihre eigene Begrenztheit: einerseits über den einzelnen Gegenstand hinausgreifen zu müssen, andererseits aber das Jenseits aller Einzelheit und Gegenständlichkeit nur *denken* zu können. Damit verliert sie zugleich sich selbst als vorgegebene Realität. Die Vernunft existiert nicht in der gleichen Weise wie die gegenständliche Welt. Von ihrer Existenz kann nur geredet werden, insofern sie sich vollzieht. Denn die Existenz eines Jenseits zur Sinnenwelt kann die Vernunft nur als Bedingung für die Erkenntnis des Endlichen sprechen, nicht als anschauliche Realität. Insofern ist die endliche Vernunft auch nur dann als solche identifizierbar, wenn sie über sich selbst hinaus denkt. Kennzeichen der endlichen Vernunft bestand aber darin, über sich selbst hinaus denken zu können, ohne dass dieses Darüberhinaus anders denn im Akt des Vorgriffs real sein könnte. Was heißt es aber, das Überschreiten der Grenze des Endlichen zu überschreiten? Diese Frage zu stellen indiziert, dass die Reflexion des theoretischen Vermögens der Vernunft bodenlos wird. Mit dem Verlust der metaphysischen Gewissheit der Existenz Gottes scheint sich die

Vernunftkonzeption zurückgeht, entwickelt Karl Rahner seine Religionsphilosophie – Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957; derselbe, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearbeitet von Johann Baptist Metz, Freiburg/ Basel/ Wien 1971.

⁷² Immanuel Kant, KrV B 397.

endliche Vernunft selbst zu verlieren. Nietzsche fragte hellseherisch: Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch⁷³.

Die Reflexion der Vernunft auf ihre eigene Begrenztheit ist auf zweifache Weise interpretiert worden: 1. Entsprechend dem dritten Weg der Gottesbeweise von Thomas von Aquin kann diese Reflexion als Beweis des Daseins Gottes aus der Kontingenz des Daseins aufgefasst werden. Wenn Vernunft ihre eigene Notwendigkeit nicht denken kann (sie also in diesem Sinne kontingent ist), es aber offensichtlich in der Welt – zumindest auch! – vernünftig zugeht (es also Vernunft in irgendeiner Weise gibt), dann muss es ein transzendentes Vernunftsubjekt geben, das seine eigene Notwendigkeit denken kann. Die menschliche Vernunft, die auf sich gestellt sich in Aporien verstrickt, scheint allein in der göttlichen Vernunft einen sicheren Halt finden zu können. 2. Die andere Interpretation besteht darin, dass die theoretische Vernunft in Einheit mit der praktischen gedacht wird. Ebenfalls Thomas von Aquin hat den Zusammenhang von Erkenntnis und Wille darin gesehen, dass ohne Willensimpuls kein Vernunftakt zu Stande kommen kann. Oder umgekehrt formuliert: Jedem Vernunftakt geht ein Willensakt voraus. Die theoretische Vernunft hat wenigstens einen praktischen Begriff zur Bedingung ihres Vollzuges. Die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit wahrer Urteile über die Wirklichkeit wäre unvollständig, wenn sie nicht den freien Willen als die Voraussetzung des Vernunftvollzuges begreifen würde. Der Mensch ist nur dann vernünftig, wenn er vernünftig sein *will*, sonst verbleibt die Vernunft im Status des bloßen Vermögens bzw. der Möglichkeit.

Zu 1. Die endliche Vernunft, die von der Aporetik der theoretischen Vernunft auf die Existenz eines Gottes schließt, dessen Vernunft nicht aporetisch ist⁷⁴, entkommt der Aporie nicht. Im Vorgriff auf einen göttlichen Intellekt verbleibt sie in der Immanenz des Denkens. Gleichwohl wird ihr in der Reflexion auf die Bedingung ihrer Möglichkeit bewusst, dass der Gedanke der Realität eines vollkommenen Intelleskes ihr höchster Begriff ist, ja ihr notwendiger Abschlussgedanke. Als gedachte Realität kann er jedoch nicht mehr sichern als das Selbstbewusstsein der Endlichkeit und Fragilität der menschlichen Vernunft. Die Frage, warum denn ein vollkommener Gott gedacht werden soll, wenn doch sein Gedanke nicht für seine Realität außerhalb der Vernunft aufkommen kann, die allein die Aporetik auflösen könnte, ist damit nicht beantwortet.

⁷³ Siehe den mit diesem Nietzschezitat übertitelten Aufsatz von Johann Baptist Metz in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 124-147; siehe auch Magnus Striet, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theologie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg 1998.

⁷⁴ In der Tradition ist die Allmacht und Vollkommenheit Gottes u.a. mit dem Begriff des *actus purus* ausgelegt worden: Wenn Gott vollkommen ist, dann kann in ihm keine Potenz, keine Nichtwirklichkeit sein. In ihm ist alles wirklich. Das, was er denkt, existiert und das, was er nicht denkt, hat keinen Bestand. – siehe dazu Joseph Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit II*, Innsbruck 1878, Nr. 944 ff.

Zu 2. Wenn der unmittelbare Schluss von der Reflexion der Möglichkeit der theoretischen Vernunft auf Gott scheitert, drängt sich der Rückgriff auf den menschlichen Willen auf. Die Reflexion auf die Architektonik der Vernunft, auf die Grundbegriffe, Urteilsformen und Schlussarten geschieht durch Abstraktion von der Mannigfaltigkeit des Sinneseindrücke und Anschauungen, und kann deswegen Allgemeinheit beanspruchen. Der konkrete Vernunftgebrauch ist aber a) immer der eines individuellen menschlichen Subjektes und b) ohne einen Willensimpuls dieses Subjektes nicht wirklich. Die Vernunftreflexion erkundet die Möglichkeiten, die zu verwirklichen ein Menschen wollen muss.

Wenn nun der freie Wille als Funktionsersatz für den göttlichen Intellekt eingeführt wird, dann scheint der Vernunftgebrauch eine Frage subjektiver Willkür zu sein. Die Kontingenz der Vernunft, die sich aus ihrer Aporetik ergibt, scheint durch die Kontingenz des subjektiven Willensimpulses verdoppelt. Diese Kritik ist dann unabweisbar, wenn der menschliche Wille eine Instanz ist, die der Vernunft von außen vorgegeben ist, und als das Nichtvernünftige und Nichtallgemeine aufgefasst wird. Jedoch gibt es zwei Indizien dafür, dass der Wille seinerseits ein Vernunftbegriff ist; ein Vernunftbegriff ist er dann, wenn er als allgemein gedacht werden kann. Das erste Indiz fördert die Bearbeitung der Frage zu tage, ob die Welt endlich oder unendlich dauere. Wenn die Welt unendlich dauerte, dann könnte die Erkenntnis der Wirklichkeit zu keinem Abschluss gelangen. Wenn sie aber zu keinem Abschluss gelangen kann, sondern in unendlicher Sukzession voranschreitet, dann tendiert jeder einzelne Zustand der Welt, also auch jede einzelne Handlung und jeder Vernunftakt zur Bedeutungslosigkeit. Dadurch hebt sich auch der Gedanke der unendlichen Dauer der Welt auf; denn er ist genau so nichtig wie das Subjekt, das existieren muss, damit dieser Gedanke gedacht wird. Jedoch kann daraus nicht einfach auf die endliche Dauer der Welt geschlossen werden. Sie beweist ja gerade ihre Endlichkeit darin, dass sie von selbst nicht zu einem Ende kommen kann. Ihre Endlichkeit besteht darin, unendliche viele Schritte auf dem Weg zu Gott zu brauchen – also ohne seine Hilfe nie ankommen zu können. Einem guten Ziel kann die endliche Welt sich nur nähern, sie kann es nicht erreichen. Die Annahme der endlichen Dauer der Welt würde also einen Gott voraussetzen, der die Welt zu einem guten Ende bringt – was mit den Mitteln der Vernunft nicht bewiesen werden kann. Der Widerstreit der Vernunftbegriffe der zeitlichen Dauer der Welt ist für die Vernunft unentscheidbar. Wegen dieser definitiven Unentscheidbarkeit hat die Vernunft das Recht, um ihrer selbst willen eine andere Kausalität zu denken, als die der unbegrenzten Folge der Ursache-Wirkungs-Verhältnisse. Es kann, weil die Welt nicht definitiv als unendlich, aber auch nicht als endlich gedacht werden kann, einen Willen geben, der als Ursache von Realität setzenden Handlungen angenommen werden muss. Freiheit bezeichnet die Fähigkeit eines Menschen, eine Ursache-Wirkungskette schlechthin beginnen zu können. Damit ist aber lediglich ein Begriff negativer Freiheit erreicht, jedoch nicht nur als ein Begriff der Konstitution von Vernunft,

sondern als Möglichkeit der Erklärung der Realität der Welt. Freiheit als Ursache von Realität anzunehmen widerspricht nicht der Annahme von Naturgesetzen; denn sie kann nicht der einzige Erklärungsgrund für die Welt sein. Das liefe auf einen universalen Konstruktivismus hinaus⁷⁵. Ob es aber Freiheit gibt, und ob es in diesem Sinne einen positiven Freiheitsbegriff geben kann, ist aus dieser notwendigen Lücke eines mechanistischen Weltbildes, eines unausweichlich kontingenten Verlaufs der Geschichte nicht deduzierbar. Das zweite Indiz für die Allgemeinheit der Willensfreiheit findet sich immer dort, wenn Menschen den Anspruch erheben, nach dem Guten zu streben und das Gute zu tun. Auch in der Reflexion auf den freien Willen kann die Vernunft von allen äußerlichen Antrieben absehen und nach dem reinen Willen fragen. Insofern sich der Wille allein auf sich bezieht, gewinnt er seine eigene Allgemeinheit. Setzt die Vernunft ihn in ihrem konkreten Akt voraus, und reflektiert sie diese ihre Voraussetzung, dann vermag sie den freien Willen als allgemein, also vernünftig zu denken. Zugleich macht die Reflexion bewusst, dass er ein allgemeiner Begriff der praktischen Vernunft bleibt. Der freie Wille bleibt sich selbst ein Gut, das es anzustreben gilt. Er vermag sich nicht als gegeben vorauszusetzen, sondern ist sich Aufgabe und Ziel.

Freiheit gibt es nur in Differenz zur Naturkausalität, wenn eine moralische Handlung nicht auf äußere Wirkungen zurückgeführt werden kann, sondern zu ihrer vollständigen Erklärung es des Begriffes der Freiheit bedarf. Für das Subjekt der Handlung ist der freie Entschluss dann eine notwendige Voraussetzung, wenn es den Anspruch erhebt, das Gute anzustreben und moralisch zu handeln. Ein derartiger Anspruch ist keine Selbsttäuschung, weil dieser freie Entschluss denkbar ist: Als Entschluss der Freiheit zu sich selbst. Mit Recht können Handlungen einem Subjekt als deren Verursacher zugerechnet werden – sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht. Nur weil es in diesem Sinne unbedingte Freiheit gibt, ist der Mensch schulfähig. Ein Begriff unbedingter Freiheit als prinzipielle Möglichkeit des Menschen liegt also dem Gesamt der Maxime und Imperative, die das Universum der Sittlichkeit ausmachen, zu Grunde.

3.2 Die Verwirklichung der Freiheit

Im letzten Abschnitt ist gezeigt worden, dass die Vernunft einen allgemeinen Begriff der Kausalität aus Freiheit zur Voraussetzung hat, um sich nicht selbst zu verlieren. Dass Menschen den Anspruch erheben, moralisch zu handeln, war der Leitfaden, um den allgemeinen Begriff aufzufinden. Es konnte offen bleiben, ob es Vollzüge und Wirkungen der Freiheit in der Wirklichkeit gibt. Geklärt wurde lediglich, dass es sie geben kann. Denn die Welt kann nicht als geschlossener Kausalmechanismus gedacht werden – Kausalität aus Freiheit ist nicht ausgeschlossen - und eine moralische Handlung kann auf einen freien

⁷⁵ Das ist die Spitze der Kritik der moraltheologischen Enzyklika von Johannes Paul II. „*Veritatis splendor*“ am postmodernen Zeitgeist.

Entschluss zurückgeführt werden, weil Freiheit im Entschluss zu sich selbst ihre eigene Unbedingtheit und Allgemeinheit erreichen kann.

Der Preis der Unbedingtheit der Freiheit ist ihre Abstraktheit, und das heißt Nichtwirklichkeit. Sie kann auf allgemeine Weise begriffen werden als Selbstverhältnis, das angesichts bestimmter Erfahrungen vorausgesetzt werden muss, um diese Erfahrungen angemessen deuten zu können. Es handelt sich um die Erfahrung einer moralischen Praxis – sei es im negativen oder im positiven Sinne. Stellt man sich jedoch auf den Standpunkt dieser Voraussetzung, ist keineswegs sicher, ob es ihr aber gelingt, sich zu verwirklichen. Aus dem Selbstbewusstsein der Freiheit, aus dem Willen, frei zu sein, kann nicht die Verwirklichung der Freiheit abgeleitet werden. Wer frei sein will, ist es nicht schon deswegen, weil er es will. Zur Realität der Freiheit gehört die Welt und ihre Bedingungen. Freiheit kann sich nicht jenseits dieser Welt setzen, sich gewissermaßen mit dem bloßen Entschluss zu sich selbst zufrieden geben. Das wäre eine willkürliche Ontologisierung der Vernunft als eine eigene unsichtbare und anschauungslose Wirklichkeit. Damit würde sie sich zugleich als notwendigen Vernunftbegriff aufheben; denn eine Vernunft, die Sein in sich selbst hat, deren Universalien Realität unabhängig von aller Erkenntnis haben, verwickelt sich nicht in die Aporie, in die sich – wie oben gezeigt – die Vernunft verwickelt, die sich als Erkenntnis der gegenständlichen Welt realisiert. Es handelte sich um ein Säkularisat des vernunfttheoretischen Grenzbegriffs der göttlichen Intelligenz. Sie könnte für sich *actus purus* sein, wenn die Welt, die sie nicht mit Gewissheit erkennen kann, belanglos wäre. Also ist vernünftige Freiheit ein Vermögen, sich selbst unter den Bedingungen der sinnlichen und gegebenen Welt zu verwirklichen - sonst ist sie nicht.

Ein solches Freiheitsverständnis ist mit der Unterscheidung von Form und Materie begriffen worden⁷⁶. Im Rückgriff auf den aristotelischen Hylemorphismus haben idealistische Denker eine Differenz in den Freiheitsbegriff eingetragen, der es ihnen gestattete, sowohl die Universalität der Freiheit als Unbedingtheit, als auch die dieser Unbedingtheit entspringende Dynamik auf Wirklichkeit hin zu denken. Das Streben nach Verwirklichung unter den Bedingungen der Welt und das Selbstbewusstsein der Freiheit sind gleichursprünglich, wenn Freiheit als Grundbegriff der praktischen Vernunft gedacht wird. Das heißt, Freiheit vollzieht sich in der Differenz von formal unbedingter Freiheit und material bedingter. Diese Differenz ist zuerst die von Form und Materie, danach und untergeordnet die von Unbedingtheit und Bedingtheit. Wäre Freiheit nur als unbedingte verstanden, könnte sie sich nicht verwirklichen. Denn jeder Versuch der Verwirklichung unter Bedingungen würde ihre Unbedingtheit und damit sie selbst negieren. Ist diese Unbedingtheit aber die Form der Freiheit, dann muss, um überhaupt von

⁷⁶ Pröpper hat eine theologische Rezeption der Freiheitslehre, die sich vor allem auf den späten Fichte stützt, vorgelegt - siehe Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze der Soteriologie*, München 1988; derselbe, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001.

ihr sprechen zu können, die materielle Bedingtheit mitgedacht werden. Nur als Synthese von Form und Materie vermag sie sich zu vollziehen.

Wenn die Freiheit als dynamische Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit verstanden wird, dann impliziert dieses zweierlei: 1. Ihr wohnt als solcher ein unbedingtes Moment inne. Gott hat die Welt als das Andere von sich geschaffen – aber die Spur seiner Weisheit und Güte ist in der Welt antreffbar. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott ist eine anthropologische Spitzenaussage der Hl. Schrift. Der Mensch ist darin Gott ähnlich, dass er das Vermögen zu Unbedingtheit besitzt. Ohne diese Unbedingtheit gäbe es keine Liebe auf der Welt. Denn Liebe ist vollständig bedingungslos – geliebt weiß sich der Mensch, der Anerkennung eines Anderen Menschen als ein Handeln erfährt, das allein seine Ursache in ihm selbst hat. Wenn der Andere dies aus einer Nutzenrechnung heraus täte, oder aus Zwang, aus Begehrlichkeit oder anderen heterogenen Motiven würde er nicht lieben⁷⁷. 2. Aber die menschliche Freiheit bleibt materiell bedingt. Sie ist das Vermögen endlicher Menschen. Im Status viatoris kann sie sich niemals vollständig verwirklichen. Auch die Liebe gegenüber anderen Menschen stößt an ihre Grenzen. Weil sie ein unbedingtes Moment in sich trägt, wird in der Liebe die Begrenztheit menschlichen Handelns bewusst. Damit die Liebe und Solidarität der Menschen zueinander nicht absurd wird, muss sie auf das Wirksam-werden einer allmächtigen Liebe hoffen. Mit diesem Schluss ist die Grundstruktur eines philosophischen Begriffs der Hoffnung erreicht. Dieser soll im nächsten Abschnitt kurz skizziert (3.3) und abschließend als Anknüpfungspunkt für die Erläuterung der Hoffnung der Christen und die damit verbundenen Vorstellungen und Inhalte aufgewiesen werden (4.).

3.3 Die Einheit der Vernunft: Umriss eines philosophischen Hoffnungsbegriffs

Die Reflexion der theoretischen Vernunft verweist auf die praktische; sie enthält einen negativen Begriff der Freiheit. Umgekehrt verweist die praktische Vernunft auf die theoretische, weil sie den positiven Begriff der Freiheit nur als allgemein und unbedingt denken kann, indem sie von allen Bedingungen der Verwirklichung von Freiheit abstrahiert. Von der Wirklichkeit moralischer Handlungen zu reden ist also nicht ohne die theoretische Vernunft möglich.

Wenn nur die theoretische auf die praktische verwies, dann handelte es sich nicht um die Einheit der Vernunft, sondern um eine Stufenfolge: Die theoretische Vernunft führte dann zur praktischen Vernunft; dieser käme der Primat zu und sie könnte sich losgelöst von der Leiter, die zu ihr führte, entfalten. Die Rede von der Einheit der Vernunft impliziert dagegen die wechselseitige Verwiesenheit ihrer beiden Teile aufeinander: der Erkenntnis der Wahrheit und des Strebens nach dem Guten. Wenn die theoretische Vernunft angewiesen ist auf den Begriff,

⁷⁷ Zur Phänomenologie der Liebe siehe die Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „Deus caritas est“.

der zugleich das Fundament der praktischen Vernunft darstellt, dann muss die praktische Vernunft – um im Bild zu bleiben – über einen anderen Gebäudeteil den gleichen Schlussstein erreichen, wie die theoretische Vernunft. Um das Resultat der Überlegungen vorweg zu nehmen: Theoretische und praktische Vernunft münden in die gemeinsame Frage nach der Existenz Gottes.

Es kann keinen Beweis seiner Existenz geben, denn der Gottesgedanke der Vernunft impliziert den Gedanken seiner durchgängigen Realität. Diese Denknöwendigkeit der Realität Gottes ist der Grund, weshalb nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich dieser Gott als der Lebendige und Rettende seiner Schöpfung zu erkennen gibt. Diese Offenbarung Gottes ist aber der Vernunft – wenn sie sich ereignet – vorgegeben. Von ihr auszugehen würde die Grenze der Philosophie überschreiten und sich den Ausgangspunkt der Glaubensreflexion selbst zu eigen machen. Die Normativität der Vorgabe der Offenbarung konstituiert die Theologie.

Die Philosophie sieht von dieser normativen Vorgabe ab – die Neuscholastik sprach vom notwendigen methodischen Zweifel⁷⁸. Für die Philosophie kann Gott kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein. Aber seine Existenz ist eine notwendige Forderung der praktischen Vernunft. Diese basiert auf dem Begriff einer unbedingten Freiheit, die ihre Allgemeinheit dadurch gewinnt, dass sie von aller Bedingtheit absieht. Das heißt in letzter Konsequenz: Nur derjenige strebt nach dem Guten, der dieses unabhängig von den zu erwartenden Effekten tut. Wenn er aber von jeder Wirkung seiner guten Taten absehen muss, dann muss der, der moralisch zu handeln beansprucht, auch dann das Gute tun, wenn es nachteilige Folgen für ihn hat. Nur wer dazu prinzipiell bereit ist, handelt evidentermäßen aus freien Stücken. Die Unterscheidung zwischen der formal unbedingten und der material bedingten Freiheit hatte bereits die Unsicherheit der Verwirklichung der Freiheit aufgedeckt. Diese Unsicherheit verschärft sich angesichts bestimmter Erfahrungen.

Kant verweist auf die Evidenz der Vergeblichkeit des Einsatzes für das Gute. Es gibt Menschen, die das Gute tun wollen, aber nicht bewirken können. Das wird dann zu einem Problem der Konstitution der praktischen Vernunft, wenn auch der, der das Gute tut, seiner nicht teilhaftig wird. Dass ein der Glückseligkeit würdiger Mensch nicht ihrer auch teilhaftig werde, dem kann aus moralischen Gründen nicht zugestimmt werden. Wenn aber dieser Ausschluss von dem gesellschaftlichen Glück oder Gemeinwohl endgültig ist, etwa deswegen, weil der moralisch würdige Mensch gestorben ist, dann gerät die praktische Vernunft mit sich selbst in einen Widerspruch.

⁷⁸ Siehe Kleutgen, Philosophie I, Anm. 80, 358 ff. "Von dem methodischen Zweifel. Hier verteidigt Kleutgen eine gemäßigte Descartes-Interpretation gegen den Traditionalismus.

Zentral für diese Deduktion des Widerspruchs ist das Prinzip der Gerechtigkeit. Nur wenn es universale Geltung besitzt, kann ein Missverhältnis zwischen den Taten eines Menschen und seinem Geschick einen Widerspruch darstellen. Inwiefern ist es jedoch möglich, dass ein allgemeines Prinzip der praktischen Vernunft durch singuläre Erfahrungen irritiert werden kann? Was sind das für Erfahrungen, die die Geltung eines Prinzips ins Wanken bringen können? Ist es nicht vielmehr so, dass jede Empörung über das Widerfahrnis von Ungerechtigkeit die Geltung dieses Prinzips bestätigt, weil ohne seine Geltung Widerfahrnisse überhaupt nicht als Widerfahrnisse der Ungerechtigkeit bemerkt werden könnten?

Diese Rückfrage wäre berechtigt und müsste bejaht werden, wenn das Gerechtigkeitsprinzip ein theoretisches Prinzip und als solches lediglich eine der praktischen Vernunft äußerliche Voraussetzung sein könnte. Es ist aber nicht nur eine Voraussetzung dafür, dass moralisches Handeln sinnvoll ist. Gerechtigkeit ist selbst auch ein Ziel des Handelns. Der Einsatz für Gerechtigkeit, so könnte gezeigt werden, ist eine Anforderung an die moralischen Kompetenz des Menschen; sie zu verwirklichen steht unter einem ähnlichen Vorbehalt und der gleichen Spannung wie die Verwirklichung der Freiheit. Also ist die Erklärung des Widerspruchs der praktischen Vernunft das Unvermögen endlicher Subjekte, sie Bedingungen für die Widerspruchsfreiheit der praktischen Vernunft selbst garantieren zu können. Gerechtigkeit kann in diesem Leben nur näherungsweise verwirklicht werden.

Jedoch kann daraus nicht die Konsequenz gezogen werden, sich mit bestehendem Unrecht abzufinden. Zu diesem bestehenden Unrecht gehören ja auch Erfahrungen wie die, auf die Kant rekurriert: Menschen setzen sich für das Glück anderer ein und können seiner – aus welchen Gründen auch immer – nicht teilhaftig werden. Abfinden kann sich die praktische Vernunft mit der Tatsache des Unrechtes nicht, weil seine Forderung ein Imperativ der praktischen Vernunft ist. Wenn sie sich mit Unrecht abfinden, d.h. es bejahen würde, wäre der Imperativ der Gerechtigkeit nicht allgemein. Weil die praktische Vernunft die Pflicht seiner Befolgung aus Freiheit einsieht, deswegen können Gegenargumenten, die sich der Erfahrung endlichen Vermögens zu Verwirklichung des Imperativs verdanken, keine Bedeutung zugemessen werden. Angesichts der Erfahrung der Ungerechtigkeit muss die praktische Vernunft die Forderung erheben, sie zu überwinden. Eine Erfahrung ist nur dann der moralischen Relevanz einer Realität angemessen, wenn sie notwendigerweise zur Formulierung einer solchen Forderung führt. Bzw. die praktische Vernunft ist die Voraussetzung dafür, dass ein Gegenstand der theoretischen Vernunft, d.h. eine Realität zugleich eine moralische Bedeutung haben kann.

Aus der geschichtlichen Erfahrung, die nach Kant die praktische Vernunft in ein Dilemma stürzt, können nun zwei entgegengesetzte Folgerungen gezogen werden: 1. Die praktische Vernunft kann von Menschen nur das verlangen, was

diese auch können. Weil endliche Menschen nicht in der Lage sind, vollkommene Gerechtigkeit herbeizuführen, kann die praktische Vernunft auch von ihnen nicht verlangen, für Gerechtigkeit zu kämpfen, wenn dieser Kampf aussichtslos ist. 2. Das, was Menschen können, kann zu keinem Zeitpunkt definitiv gesagt werden – sonst würde man zwei Daten der Menschheitsgeschichte missachten: erstens das Bewusstsein der Entwicklungsfähigkeit des Menschen. Der Satz, dass Gott den Menschen als die Krone der Schöpfung geschaffen hat, kann auch so ausgelegt werden, dass er ihn als denjenigen geschaffen hat, der die Potenz zur Entfaltung seiner Möglichkeiten selbst in sich trägt und aus eigenen Stücken verwirklichen kann. Diese Entwicklungsfähigkeit des Menschen widerspricht keineswegs dem Schöpfungsglauben. Ausgeschlossen ist allein die leichtfertige und in Aporien treibende Annahme seiner unendlichen Entwicklungsfähigkeit. Das zweite Datum besteht darin, dass menschliche Möglichkeiten ja nicht nur definiert sind durch die sie verwirklichende Instrumentalursächlichkeit, sondern menschliche Möglichkeiten können sich auch dadurch verwirklichen, dass sie durch die Kräfte Anderer verwirklicht werden – ob durch andere Menschen oder durch Gott ist an diesem Punkte der Überlegungen unerheblich. Entscheidend ist, dass jeder Mensch die Möglichkeit hat, etwas zu werden, was er nur durch andere werden kann. Dennoch bleiben sie die Möglichkeiten des Menschen. Sie widersprechen seiner Freiheit und Autonomie nicht, sondern erfüllen sie. Noch Karl Rahner sprach von der passiven Potenz, von der Möglichkeit, mit Hilfe und mit Beistand anderer an ein Ziel gelangen zu können.

Die erste Interpretation vermindert den Horizont menschlichen Lebens und menschlicher Zukunft, um die praktische Vernunft davor zu bewahren, aporetisch zu werden. Eine solche Interpretation vollzieht ein Lebensgefühl, das sich vor der Erfahrung des Scheiterns und der Begrenztheit des menschlichen Lebens dadurch schützt, dass es die menschliche Sehnsucht zurückstufte auf ein Bedürfnis – auf das, was durch menschliche Tätigkeit befriedigt werden kann. Die Befriedigung mit Waren und Dienstleistungen ist das Kriterium dafür, dass ein Wunsch überhaupt sinnvoll ist oder ob er in dem Bereich der Irrationalität und Phantasie gehört. Dem entsprechend können die marktwirtschaftlich-kapitalistisch organisierten Gesellschaften mit ihrem Sinnkriterium der Machbarkeit als eine gigantische Reduktion der Würde des Menschen auf ihre Bedürfnisstruktur kritisiert werden.

Die zweite Interpretation wirft die Frage auf, ob es einen Satz der praktischen Vernunft geben kann, der von den Menschen ein Handeln fordert, dessen Ziel zu erreichen die Kraft des handelnden Individuums nicht ausreicht. Kant hatte auf geschichtliche Erfahrungen verwiesen, angesichts derer sich die Einsicht aufdrängt, dass es kein menschliches Subjekt geben kann, dessen Solidarität ausreicht, die praktische Vernunft vor ihrem Aporetisch-werden zu bewahren. Das ist dann der Fall, wenn Menschen im Kampf für eine gerechte Gesellschaft und das Glück Anderer ihr Leben verloren haben. Welche Forderung kann die praktische Vernunft formulieren, dass der Imperativ der Gerechtigkeit angesichts geschehenen Unrechts nicht partikular wird?

Die praktische Vernunft kann von den Menschen fordern, darauf zu hoffen, dass es ein allmächtiges Subjekt gibt, für das der Verlust des Lebens nicht endgültig und unwiderruflich ist. Ein jeder Mensch, der sich der praktischen Vernunft bedient und moralische Gesetze auf ihre Allgemeinheit und Verbindlichkeit überprüft, muss, um dieses überhaupt leisten zu können, auf einen Gott hoffen, der denjenigen, der entsprechend dem moralischen Gesetz gelebt und gehandelt hat, an der Glückseligkeit teilhaben lässt. Gerecht gehandelt hat der, der dem moralischen Gesetz aus Freiheit und nicht wegen eines zu erwartenden Lohnes entsprochen hat. Es ist ein Kennzeichen der Würdigkeit für die Glückseligkeit, sie selbst nicht zum Zweck des eigenen Handelns und für sich selbst gemacht zu haben. Der Himmel ist kein Motiv dafür, gerecht zu handeln. Nur derjenige kann in den Himmel kommen, der gerecht gehandelt hat, obwohl er nicht sicher sein konnte, dass es einen Gott gibt, der ihm seinen Lohn nicht vorenthält.

Der Satz, dass ein Gott existieren soll, der rettet, ist theoretisch nicht erweislich, aber als Satz der praktischen Vernunft notwendig. Die praktische Vernunft muss fordern, dass zu irgendeinem Zeitpunkt der Satz, dass es einen Gott gibt, der rettet, als Erkenntnis der praktischen Vernunft durch Erfahrungen bestätigt wird.

4. Schluss: Was trägt ein natürlicher Hoffnungsbegriff zu Erläuterung des theologischen Hoffnungsverständnisses bei?

Oben ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das Gott-Mensch-Verhältnis in der Tradition monotheistischer Offenbarungsreligionen als asymmetrisch gedacht werden muss. Gott und Menschen unterscheiden sich nicht nur in materialer Hinsicht, also hinsichtlich dessen, was sie sind, haben und tun, sondern auch in formaler Hinsicht; das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird von Gott auf andere Weise bestimmt als es vom Menschen bestimmt werden kann. Bevor sich Menschen an Gott wenden, hat Gott sich ihnen längst zugewandt. Indem der Mensch sich Gott zuwendet, wendet er sich als derjenige an Gott, dem Gott längst seine Liebe hat zuteil werden lassen. In der Zuwendung zu Gott entdeckt er, dass Gott längst in ihm wohnt – *virtus infusa* ist die höchste Bestimmung der Taufgabe⁷⁹.

Auf der anderen Seite ist der Mensch als Geschöpf Gottes zu Freiheit und Subjektsein berufen. Ohne dass Vernunft und Freiheit die Besonderheit des Menschen ausmachen, könnte der Mensch weder Verantwortung für sein Handeln übernehmen, noch könnte seine moralische Praxis irgendetwas mit seiner Gottesbeziehung zu tun haben. Auch wenn der Mensch sich das Himmelreich nicht im Sinne eines Tauschhandels mit Gott selbst verdienen kann, sondern die ewige

⁷⁹ Siehe dazu Ottmar John, *Marginalien zur Theologie der Taufe und ihre gesellschaftskritische Dimension*, in: *Pthl* 27 (2007) 2, 77-101.

Seligkeit vorrangig Gnadengeschenk bleibt, steht sein Handeln doch in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Reich Gottes: In der liebenden Zuwendung zum Nächsten wird erahnbar, welche Liebe allen Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zuteil wird.

Wie können Freiheit und Gnade zusammengedacht werden?⁸⁰ Dazu muss daran erinnert werden, unter welchen Bedingungen sich die Antwortmöglichkeiten für die Frage nach der Ursache der Hoffnung ausschließen: Einerseits gibt es den Primat Gottes im Zustandekommen von Hoffnung – der menschliche Wille zur Hoffnung erscheint als die Wirkung der Gnade und kann dann nicht mehr frei genannt werden. Andererseits gibt es die Autonomie und Freiheit des Menschen, seine geschöpfliche Fähigkeit zur Unbedingtheit, die zum notwendigen Postulat führt, dass jeder, der sich der praktischen Vernunft bedient, hoffen muss, dass es einen Gott der allmächtigen Barmherzigkeit gibt. Die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Verursachung der Hoffnung wird nur dann ein Widerspruch, wenn Gnade und Freiheit auf ihre Formalität reduziert werden: Die Reflexion menschlicher Freiheit konnte nur durchgeführt werden durch die Unterscheidung von formal unbedingter und material bedingter Freiheit. Freiheit auf ihre Form zu reduzieren hieße, die formelle Unbedingtheit so zu denken, dass sie sich bereits selbst Wirklichkeit ist und nicht mehr einer Materie bedarf, um sich zu verwirklichen. Ein derartiger Formalismus setzte ein essentialistisches Verständnis der Vernunft voraus. Wenn jedoch Welt und Geschichte den Raum bilden, in dem die Freiheit sich allein verwirklichen kann, dann kann sie sich nur mit den Möglichkeiten verwirklichen, die endlichen Subjekten zur Verfügung stehen. Damit sie nicht absurd wird, muss die praktische Vernunft als der Motor dieser Verwirklichung die Hoffnung auf Gott postulieren. Mit einem parallelen Argument kann die Reduktion der Gnade auf die individuelle Gnade, die in jedem Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt, zurückgewiesen werden. Wenn sie sich unabhängig vom Inhalt des Glaubens realisiert und auch unabhängig vom Inhalt dieses Glaubens, dem Heilsereignis im Leben Jesus Christi verstanden werden könnte, handelte es sich um eine formalistische Verkürzung. Eine in sich autarke individuelle Gnade, die den Gnadenempfänger in die Unmittelbarkeit zu Gott entrückt, und nicht zur – angemessenen - Beziehung zur geschichtlichen Selbstvermittlung Gottes in Jesus Christus befähigt, und eine ebenso autarke Freiheit schließen sich aus. Wegen ihrer präsentischen Vollkommenheit schließen sie jedoch auch jegliche Verwiesenheit auf eine Zukunft, jegliche Hoffnung aus. Die Gnade, die bereits jetzt alles erfüllt, entzündet die Hoffnung nicht, sondern erübrigt sie (Röm 8, 23-24). Die Freiheit, die sich als theoretischer Begriff mit dem Vollzug der Vernunft begnügt, verstrickt sich nicht in Aporien und braucht keine Hoffnung.

⁸⁰ Diese Frage knüpft an den sog. Gnadenstreit an – siehe dazu Pröpper, Erlösungsglaube, Anm. 82, 277-282.

Auf Jesus Christus verwiesen ist die individuelle Gnade die Realisierung des allgemeinen Heilswillens, der in Jesus Christus offenbar geworden ist. Im Leben Jesu ist dieser allgemeine Heilswille offenbar geworden, weil er in einem Leben vollständig und endgültig wirklich war. Weil Gott in diesem Ereignis des Heilwerdens der Schöpfung in einer Biographie selbst präsent war, deswegen geht das alle Menschen und jeden Einzelnen ganz an. Weil das Heil aber in einer Biographie eines Menschen Wirklichkeit wurde, deswegen bleibt es für alle anderen individuellen Menschen verheißen.

Genau an dieser Stelle kann die Konvergenz von menschlicher Sehnsucht, die ein philosophisches Hoffnungskonzept begreift, und der gnadenhaften Hoffnung erläutert werden: Die menschliche Sehnsucht geht ins Leere. Wohl vermag sich der Mensch Vorstellungen von dem zu machen, was ihn im Tod erwartet – Jenseitsvorstellungen sind die primären Inhalte der Religionen der Menschheit. Aber die Vernunftkritik vermag diese Vorstellungen als Hervorbringungen der Vernunft zu durchschauen. Und mit der Selbstkritik wird sich die Vernunft bewusst, dass diese Hervorbringungen keine andere Realität haben als den Vollzug der Vernunft, die sie hervorbrachte. Damit bestätigt sie das Schriftwort, das keines Menschen Auge gesehen und keines Menschen Ohr gehört hat, was Gott den seinen bereitet hat.

Andererseits haben Christen durch die Gnade keine Informationen über zukünftige Ereignisse erhalten. Das war der Irrtum eines instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells. Die theologische Lehre von den letzten Dingen stellt keine Lehre über Protokollsätze über zukünftige Ereignisse dar⁸¹. Sollte das, was Menschen über die Wiederkunft Christi und das jüngste Gericht wissen, von der gleichen Art sein wie das Wissen, das sie über gegenwärtige, von Menschen gewirkte Ereignisse besitzen, so wäre das Geschehen, das Gott verursachen wird, unterbestimmt und säkularisiert. Eine derartige Verkleinerung der Aussagen über das, was Gott den seinen bereitet, auf das menschliche Maß könnte leicht als Projektion menschlicher Vorstellungen durchschaut werden⁸².

⁸¹ Siehe dazu Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: derselbe, SzTh IV, 401-428.

⁸² Dabei darf man nicht in das gegenteilige Extrem verfallen und die Eschatologie auf Individualeschatologie verkürzen. Das geschieht u.a. bei Bultmann, wenn er das endzeitliche Geschehen auf das Jetzt der existenzialen Entscheidung konzentriert. Richtig ist, dass sub specie aeterni nicht von einer zeitlichen Differenz zwischen dem Augenblick des existenzialen Vollzuges der Hoffnung und dem Einbruch der göttlichen Gnade in das menschliche Leben gesprochen werden könnte – denn was für Menschen noch aussteht, ist für Gott integrale Gegenwart. Aber aus der Perspektive wäre diese Konzentration der Hoffnung auf den Augenblick im Innersten der Menschen eine doppelte Verkürzung: 1. Es wäre eine Individualisierung. Eine solche existenzialphilosophische Erklärung der Hoffnung würde sich der Versuchung exponieren, das Heil eines Individuums bei Fortbestehen des Unheils anderer Menschen als möglich erachten zu wollen – was seiner Universalität widerspräche. Und für den Menschen ist die Hoffnung eine Thematisierung der zeitlichen Differenz zwischen dem Schon des initium der Hoffnung und dem Noch-nicht seiner Erfüllung. In einem Schlüsselwerk der eschatologischen Diskussion der sechziger Jahre bricht Paul Schütz diese existenzialistische Verkürzung auf und richtet den Blick auf die universale Eschatologie: Freiheit-Hoffnung.Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen, Hamburg 1963.1974.

Christen glauben an das glückliche Ende der Geschichte in der Wiederkunft Christi, weil der Logos Fleisch geworden ist und unter uns gelebt hat. Es gibt keine andere Sicherheit für die Erfüllung unserer Sehnsüchte als die, die Gott in Leben Jesu Christi für alle Menschen angekündigt und verheißen hat⁸³. Durch seine Überwindung des Todes und der Sünde ist die Auferstehung der Toten keine leere Sehnsucht mehr, sondern begründete Verheißung. Sie ist so sicher, wie der Glaube bzw. die *memoria mortis et resurrectionis* Jesu Christi. Sie hängt an der leiblich-sinnlichen Erfahrung, die Menschen mit dem Auferstandenen gemacht haben. Und spätere Generationen können von dieser Begründung ihrer Sehnsucht zehren, weil diese Erfahrung weitergeben worden ist. Die Jünger, die dem Auferstandenen begegnet sind, konnten nicht schweigen über das, was sie gesehen und gehört hatten (Apg 4, 20)⁸⁴.

Wenn in der menschlichen Liebe sich die Freiheit verwirklicht und ihr deswegen ein unbedingtes Moment wesentlich ist, dann ist die Konvergenz von Gnade und Freiheit deutlich: Sie konvergieren, weil beide nur in der Verbindung ihrer Form mit einem Inhalt bzw. mit der Materialität der Welt und der Geschichte real werden können. Darin sind sie nicht einfach dasselbe, aber sie haben die identische Struktur.

⁸³ „Der Glaube aber ist die Grundlage dessen, was man erhofft, und die Gewissheit der Dinge, die man nicht sieht.“ Hebr. 11,1 - siehe dazu auch *Spes salvi* Nr. 7.

⁸⁴ Hier schließt sich der Kreis zu den Eingangsüberlegungen: Die primäre Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe bestätigt sich auch in inhaltlicher Hinsicht. Hoffnung findet ihre Gründe im Glauben an das tatsächliche Eingreifen Gottes in die Geschichte in einem geschichtlichen Ereignis und es wird tradiert mit keinem anderen Mittel als dem, das dem Inhalt dieses Glaubens entspricht: Liebe. Denn in Jesus Christus hat sich Gott seiner Schöpfung zugewandt. Die Wahrheit und Relevanz dieses Ereignisses für alle Menschen kann nur der behaupten, der es mit seinen Taten und seinem Verhalten bezeugt. Das verkündigende Wort kann nie von der sie beglaubigenden Tat gelöst werden.

Purificatio, Anticipatio, Consolatio. Tres conceptos claves de la Encíclica *Spe Salvi*

Manuel González Cruz^{1*}

Introducción

Es un hecho palmario que la cuestión teológica de la *esperanza* ha sido por largo tiempo una cuestión preterida por los profesionales de la teología. Este déficit en la reflexión teológica no ha sido inocuo, pues se ha traducido en un oscurecimiento del horizonte escatológico de la fe cristiana y en un debilitamiento del entusiasmo por la vida misma, debilitamiento dramáticamente acentuado por factores tan heteróclitos como el eclipse de sentido o el estrepitoso fracaso de los proyectos mesiánicos de los últimos dos siglos. Asistimos, en efecto, a lo que algunos acertadamente han llamado la “*fine delle illusioni illuministiche*” y a la implantación de una cultura nihilista².

Ya hace tiempo que el que podríamos llamar padre de la contemporánea teología de la esperanza, J. Moltmann, ante un escenario no tan dramático como el actual, se planteaba las mismas preguntas que, en su momento, se plantearon Péguy y Theilard de Chardin. En efecto, el teólogo evangélico, haciendo una especie de revisión o examen de su personal periplo teológico, se interrogaba con cierta desazón: «¿Porqué la fe cristiana ha ignorado este tema, que debería ser su verdadero tema?; ¿adónde ha ido a parar en el cristianismo de hoy el espíritu cristiano primitivo de la esperanza?»³.

Este déficit teológico-espiritual, sumado a factores tan asimétricos como la inseguridad económica (derivada de la *debâcle* de la economía de mercado),

¹ * Doctor en Teología. Es Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México.

² C. SPARACO, *Le ragioni della speranza oltre la modernità*, en *Studia Patavina* 55/1 (2008)13-26, aquí 13 y 14.

³ Para el texto, ver, R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae: Santander, 1998, 307.

social (causada por niveles de violencia hasta hace poco desconocidos en nuestra patria), y/o psicológica (relacionada con los anteriores factores y que se manifiesta en una especie de pasmo⁴ y de crisis de sentido que afecta principalmente a las generaciones jóvenes), aumentaron la necesidad de una palabra autorizada que devolviera a la comunidad el sentido de la esperanza cristiana, la Gran Esperanza.

El papa Benedicto XVI, mostrando una gran sintonía con estas necesidades profundas y universales, nos ha enviado su segunda Carta Encíclica, la *Spe salvi*, con la cual intenta reavivar en cada uno de los creyentes, particularmente en los más abatidos y desencantados, la llama de la *esperanza cristiana*.

El autor de la Carta Encíclica *Spe Salvi*

Roberto Tura, quien en el ya muy lejano año 1978 publicó el artículo J. RATZINGER para la versión italiana de la obra *Tendenzen der Theologie im XX Jahrhundert*, periodizó el periplo académico de éste, estableciendo una interesante y necesaria distinción entre el que él llama *il primo Ratzinger* y el *secondo Ratzinger*⁵. Como el artículo del teólogo italiano apareció hace ya buen tiempo y, además, el actual pontífice continúa su fecunda labor de escribir teología, pienso que no carece de fundamento revisar con cierta libertad esta periodización y añadir dos etapas más a las ya consideradas por el autor mencionado.

Sin traicionar el artículo mencionado, se pueden avanzar algunos datos bio-bibliográficos elementales, pero suficientes para justificar la periodización cuaternaria que aquí se sugiere. El *primer Ratzinger*, según la apreciación de R. Tura, se caracteriza «[...] da un'antropologia cristiana serenamente ottimista, invitante a rapporti cordiali con tutti e a scoprire un *Mitmensh* là dove ancora non esite un *Mitchrist*; un Ratzinger che si colloca a metà strada fra una 'theologia incarnationis' e una 'theologia crucis' [...]». Algunas de estas características serán sometidas a revisión a finales de este mismo período, mientras que otras, como la desconfianza mostrada hacia el marxismo, se mantendrán hasta hoy⁶.

Pues bien, este *primo Ratzinger* es el autor de algunos textos en los que se refleja la fuerte influencia que sobre él ejercieron San Agustín y San Buenaventura. Entre ellos se cuentan dos textos fundamentales: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), que fue su tesis doctoral, y *Die Geschitstheologie des heiligen Bonaventura* (1959), que fue su trabajo de habilitación para la libre docencia. El director del mismo fue el profesor Gottlieb Söhngen, en sustitución

⁴ Esta situación ha sido bien percibida y expresada por uno de los grandes historiadores contemporáneos. "El socialismo fracasó. Ahora el capitalismo ha quebrado. ¿Qué sigue?", E. HÖBSBAWN (*The Guardian*, 10/04/09).

⁵ R. TURA, *Joseph Ratzinger*, en P. VANZAN- R. SCHULTZ (cur.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana: Brescia, 1978, 747-757.

⁶ R. TURA, *Joseph Ratzinger*, 750. Cursivas y comillas en el texto.

de Michael Schmaus, quien habría rechazado el proyecto inicial que le había presentado el joven teólogo J. Ratzinger⁷.

A este mismo periodo pertenecen algunas obras escritas en colaboración con teólogos ya muy conocidos, como Rahner o von Balthasar. Con el primero, y antes de su distanciamiento, escribió *Episkopat und Primat* (1961) y *Offenbarung und Überlieferung* (1965), mientras que con von Balthasar publicó un texto de título muy atractivo, *Warum ich noch in der Kirche bin* (1971).

Entre las obras producidas también en este período, dos de ellas merecen nuestra atención. Se trata de su *Einführung in das Christentums. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968) y *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (1969).

Se ha de advertir que estas y otras obras fueron publicadas por *il primo Ratzinger* en un tiempo en que ejerció la docencia en el *Priesterseminar* de Freising (1958), en Bonn (1959-1963), en Münster (1963-1966), en Tübingen (1966-1969) y en Regensburg (1969). A esta fase pertenece también la asesoría que, durante el Concilio Vaticano II, prestó al Arzobispo de Colonia, el Cardenal Frings.

En esta misma etapa, *il primo Ratzinger* rompe con la Revista *Concilium* y juntamente con von Balthasar y H. de Lubac, funda *Communio*, otra Revista de proyección internacional. En relación a lo primero, y en una especie de mirada retrospectiva, el Card. Ratzinger puso por escrito unas reflexiones que explican su todavía discutida decisión. «El primer indicio claro de que se estaba abriendo un nuevo camino fue ‘Concilium’: publicada a la vez en siete lenguas y sustentada por una redacción globalmente distribuida, expresaba la nueva ‘Internacional del progreso’ que se había fundado en el Concilio. Se pretendía convertir a esta revista en órgano permanente y continuador del espíritu conciliar. Ya su mismo título y su estructuración manifiestan la intención de garantizar y desarrollar la conciliaridad de la Iglesia y hacer valer la nueva autoridad que había conseguido ganarse la comunidad de los teólogos. [...]. ‘Concilium’ pretendía, siguiendo las huellas del antiguo derecho de La Sorbona de constituirse en la auténtica instancia de doctrina y de cuerpo docente de la Iglesia, demostrar que era el genuino lugar de confluencia de los teólogos de todo el mundo»⁸.

Il secondo Ratzinger es el sucesor del Cardenal Döpfner en el Arzobispado de München (1977), y cardenal él mismo, dignidad a la que lo promovió el papa Paulo VI el mismo año de 1977.

⁷ Para el dato, ver H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae: Santander, 2004, 158.

⁸ J. RATZINGER, *El lugar de la Iglesia y de la teología en el momento actual*, en Id., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder: Barcelona, 2005, 459. 466. Para una visión contrastada de los motivos que llevaron a J. Ratzinger a co-fundar la ya citada Revista, ver H. VORGRIMLER, *Rahner*, 152.

Tres hechos mayores marcan la actividad del *secondo Ratzinger*: su legación al Congreso Mariano de Guayaquil (Ecuador, 1978); su función de Relator en el Sínodo de los Obispos en 1980 y su nombramiento como Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional. Este doble nombramiento le permite situarse en una especie de atalaya, desde donde pudo avizorar los derroteros por los que transitaban los cultores de las ciencias bíblicas y teológicas.

Il terzo Ratzinger se identifica con el Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, a la cual llegó en 1981, por nombramiento del papa Juan Pablo II. Él es el autor de las Instrucciones *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertad cristiana y liberación* (1986), que atañen a la práctica de la Teología de la Liberación. Es, también, el Presidente de la Comisión para el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, obra que presentó ya concluida al papa Juan Pablo II en el año 1992. Es, también, autor del texto-entrevista *Informe sobre la fe* (1985), y *La Sal de la Tierra* (1996).

Il quarto Ratzinger es el papa Ratzinger o Benedicto XVI, quien, en cumplimiento de una de las prioridades de su pontificado, la de confirmar a sus hermanos, ha escrito dos Cartas Encíclicas: *Deus caritas est* y la que es objeto de esta Semana de Estudios Teológicos, la *Spe salvi*.

En breve, la obra teológica e intelectual de J. Ratzinger, es la obra del teólogo, del Arzobispo-Cardenal, del Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y del Papa actual. De una consideración elemental de estos datos, resulta obvio que la periodización cuaternaria del pensamiento teológico del papa Ratzinger señala una evolución intelectual que, en gran parte, ha sido dictada por los tiempos, por las influencias recibidas de sus interlocutores y por las tareas asumidas.

La cuestión de cuál sea el mejor Ratzinger escapa tanto al objetivo de este ensayo como a las intenciones de quien lo escribe. Para el propósito que nos mueve, basten los breves señalamientos ya hechos, los cuales pueden usarse como herramientas hermenéuticas para ayudar a la necesaria recepción de la *Spe Salvi*.

Los destinatarios, los interlocutores y los referentes del autor de la *Spe Salvi*

Si consideramos que en la elaboración de un texto, de todo texto, sus destinatarios juegan un rol que determina tanto el fondo como la forma del mismo, se impone entonces la tarea de identificar a los destinatarios de la *Spe salvi*. Esto, aunado al conocimiento de la intención del autor y del talante del texto, ayudará al lector del mismo a valorar con objetividad la doctrina que ahí se expresa.

Los destinatarios

La identificación de los destinatarios de la Carta Encíclica *Spe salvi* resulta tarea fácil, pues, como es usual en este tipo de documentos pontificios, aparecen mencionados ya desde el acápite de la primera página. La lectura de ésta nos permite comprobar que la *Spe salvi*, va dirigida “a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos”. Se trata, pues, de los mismos destinatarios de la primera Encíclica del Papa actual y, también, de la última Encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia de Eucaristia* (2003).

Ésta no es, de ninguna manera, una práctica lineal, pues algunas de las Encíclicas de los papas anteriores o iban dirigidas a un círculo bien restringido, como es el caso de la *Fides et Ratio* que fue escrita para los obispos de la Iglesia católica, o el espectro de los destinatarios se abría significativamente e incluía “a todos los hombres de buena voluntad”, como fue el caso de la *Evangelium vitae* (1995).

Los referentes e interlocutores

Como el uso de estos dos lexemas es diferenciado y, además, su peculiaridad semántica no resulta del todo clara, expongo brevemente el sentido en el que los voy a utilizar. Con el primer término *referente* pretendo explicitar las fuentes que, de modo explícito y documental, están presentes en el escrito del papa Ratzinger, mientras que con el segundo identifico los personajes y expresiones del pensamiento (filosófico, político, social) con los que el documento se relaciona de modo prevalentemente crítico.

Respecto a la cuestión heurística, o sea, la del descubrir las fuentes desde las que el papa construyó su carta Encíclica, éstas pueden clasificarse en Escriturísticas, Patrísticas, Magisteriales, Teológicas y Filosóficas.

La lectura de las notas que acompañan el documento, indispensable desde el punto de vista metodológico y hermenéutico, arroja resultados sorprendentes. Se ha de notar, de entrada, que este documento pontificio se caracteriza por la sobriedad de las referencias textuales, pues solamente tiene cuarenta. Esto contrasta con el prolijo proceder del papa Juan Pablo II, cuyos textos se caracterizaban por la pesadez de su aparato crítico.

Sin embargo, no es esto lo que principalmente llama mi atención de lector atento de la *Spe salvi*, sino la fuerte presencia de la teología de San Agustín y la ausencia de citas explícitas del Vaticano II. En efecto, el santo obispo de Hipona es con mucho el Padre de la Iglesia que más se cita en la Encíclica: ocho veces, por dos de San Ambrosio, una de San Hilario y una de Máximo el Confesor. Esta presencia dominante del pensamiento teológico de San Agustín en este documento magisterial resulta explicable si tomamos en cuenta la ‘filiación agustiniana’ del actual papa, la cual se reflejaba ya en su tesis doctoral.

Si, entre los llamados Padres de la Iglesia, la presencia de San Agustín es dominante en la *Spe salvi*, lo es todavía más la del *Catecismo de la Iglesia católica*, el cual aparece en nueve de las cuarenta citas de la Encíclica. Según esto, ambas fuentes representan casi la mitad de la base documental no canónica de este escrito.

Por la importancia de la interlocución, y no tanto por la frecuencia con la que aparecen en el texto, merecen citarse los siguientes autores: Francis Bacon, I. Kant, Theodor Adorno y la Escuela de Frankfurt. De los autores principales de esta Escuela se vale el papa Ratzinger para someter a crítica severa lo mismo la base utópico-filosófica del pensamiento moderno e ilustrado, que las ideologías generadas por ese tipo de pensamiento. Me refiero, principalmente, a las ideologías del progreso, en algunas de sus bien conocidas versiones históricas: el marxismo y el capitalismo liberal.

La crítica, a veces mordaz⁹, a que es sometido el marxismo en la *Spe salvi* puede juzgarse como una constante del pensamiento del papa actual, para quien este sistema filosófico-social es una forma histórica del quialismo medieval de talante mesiánico¹⁰.

Para finalizar este punto, parece necesario señalar el silencio con el que el documento cubre los nombres de E. Bloch, padre de la filosofía de la esperanza del siglo pasado, y el de J. Moltmann, quien prolonga teológicamente el principio esperanza de Bloch (*das Prinzip Hoffnung*), y da forma a una *teología de la esperanza*¹¹, que ha tenido una enorme influencia en la teología católica de la segunda mitad del siglo pasado, incluida la latinoamericana.

Purificatio, Anticipatio, Consolatio

Antes de abordar la presencia, el uso y el sentido de este trinomio, quiero aclarar lo siguiente: no reduzco el contenido de la *Spe salvi* a estos tres conceptos, por más centrales que ellos puedan ser. Esos conceptos cumplen la función análoga a la de una atalaya, pues nos permiten avizorar buena parte del documento pontificio. Por otra parte, éste es lo suficientemente rico como para admitir otras perspectivas de lectura y comprensión.

⁹ Ésta se puede ilustrar con la crítica que J. Ratzinger hacía al concepto marxista de libertad: “¿Qué espera el hombre medio de hoy día cuando reclama libertad y liberación? Más o menos lo que Marx describió como visión de una completa libertad: ‘...salir de caza por la mañana, pescar al mediodía... y después de comer entregarse a la crítica según venga en gana’ [...]”. J. RATZINGER, *Libertad y liberación*, en Id., Iglesia, ecumenismo y política, BAC: Madrid, 2005, 283.

¹⁰ J. RATZINGER, *Escatología*, Herder: Barcelona, 1980, 19-20.68 y 198.

¹¹ El teólogo alemán reconoce la influencia que recibió del autor de la fascinante obra *Das Prinzip Hoffnung*. “Über Ernst Bloch, escribe aquél, habe ich mich so häufig geäußert, dass ich hier nur kurz erwähnen will, was ich seiner messianischen Philosophie verdanke. [...] Was mich faszinierte, war nicht sein “Neomarxismus”, sondern sein jüdischer und christlicher Messianismus. [...] Ich habe von seiner ‘Philosophie der Hoffnung’ Basiskategorien für meine ‘Theologie der Hoffnung’ [...] gelernt, mich aber nicht auf seinen Atheismus eingelassen. Ich habe sin ‘Prinzip Hoffnung’ nicht ‘getauft’, wie Karl Barth in Basel seinerzeit argwöhnte [...]”. J. MOLTMAN, *Erfahrung theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Kaiser: Güterloh, 1999, 90. Cursivas en el texto.

Purificatio

De entrada, aclaro que la *purificatio* de la cual se hablará a continuación no tiene nada que ver con el *ignis purgatorius* del que se ocupan tanto la escatología como la parénesis cristiana (y también la *Spe salvi*¹²), sino de un proceso crítico que nos permite distinguir la Gran Esperanza de las grandes y menos grandes esperanzas humanas.

La *esperanza* no es una virtud o fuerza ajena al hombre, y no lo es precisamente porque éste es un ser histórico, es decir, una ser que vive en tensión hacia el futuro, condición primera de la posibilidad misma de cualquier tipo o expresión del humano esperar. Por lo mismo, la pregunta que ahora nos hacemos no versa sobre la posibilidad misma de la esperanza, porque ésta ya está dada, sino más bien sobre la calidad de la misma. Asumiendo esto como un *a priori* antropológico, recogemos una de las cuestiones que la Encíclica se plantea en términos muy kantianos: ¿*Qué podemos esperar?* (nn. 22 y 24).

Es cierto que, como lo advirtieron algunas de las grandes personalidades del pasado cristiano (entre ellos, el ya citado P. Theillard de Chardin), la esperanza ha estado como adormecida en la conciencia del hombre moderno y, no sin escándalo, todavía en la del cristiano de los tiempos que corren. J. Moltmann, motivado por su lectura del *opus magnum* del filósofo E. Bloch, se preguntaba con gran azoro «¿adónde ha ido a parar en el cristianismo de hoy el espíritu cristiano de la esperanza?»¹³. Esta pregunta, ciertamente, no es retórica; y no lo es, pues toca algo que puede asumirse como elemento esencial al cristianismo, en cuanto que éste puede asumirse como la religión de(l) futuro y de la esperanza: «En este caso (el Papa se refiere a 1 Tes 4, 13), aparece también como elemento distintivo de los cristianos el hecho que ellos tienen futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en su conjunto, no acaba en el vacío» (SS, 2).

Ahora bien, para que podamos capturar epistemológicamente la que llama el Papa la Gran Esperanza, de modo que ésta no sea confundida con alguna de las esperanzas meramente históricas, pequeñas o grandes, es necesaria la *purificación* del sujeto que espera y la de los contenidos de sus esperanzas y de la Esperanza. El documento papal, en efecto, habla de una *purificación* personal que tiene por objeto “[...] sus (del hombre) deseos y sus esperanzas. Debe liberarse de las mentiras ocultas con que se engaña a sí mismo [...]” (SS, 33). Ésta (la purificación) no es presentada en la Encíclica como una labor propia de Prometeo, sino, a partir del testimonio del Cardenal Nguyen Van Thuan, como fruto de la oración y de la liturgia: «De ese modo se realizan en nosotros las purificaciones a través de las cuales llegamos a ser capaces de Dios e idóneos para servir a los hombres: Así nos hacemos capaces de la gran esperanza y nos convertimos en ministros de la

¹² Ver n. 48.

¹³ Para el texto, ver J. MOLTSMANN, *Erfahrung*, 90, y R. GIBELLINI, *La teología*, 307.

esperanza para los demás: la esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás. Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un 'final perverso'. Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana» (SS, 33)¹⁴.

La *purificación* es también objetiva, pues dice relación con la ideologías que, desde el siglo XVI, secularizaron la esperanza y cautivaron los espíritus de la Modernidad y, aunque no utiliza el término, también el de la Post-modernidad o Modernidad tardía. Al desarrollar este momento crítico, el Papa, echando mano de algunos de los elementos de la *Teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt, desmonta la confianza depositada en aquellas y denuncia su incapacidad para satisfacer las expectativas que crearon.

En efecto, la ideología del progreso no ha realizado hasta ahora el anunciado *reino del hombre*; la ideología que pregonaba el advenimiento del hombre a la mayoría de edad y, también, el reinado de la razón y de la libertad, como condiciones para la construcción de la comunidad y del mundo perfectos, también fracasó. El marxismo-leninismo corrió idéntica suerte, pues no logró realizar ni al *hombre nuevo* ni el *mundo nuevo*.

En realidad, esta posición crítica frente a las ideologías (aunque no frente a todas con el mismo rigor) ya había sido desarrollada con anterioridad por el teólogo y por el Prefecto J. Ratzinger¹⁵. Su criticismo ha puesto al descubierto debilidades y limitaciones estructurales, como el horizontalismo y el inmanentismo de ciertos proyectos utópico-ideológicos, el marxismo en primer lugar, pero de éste también ha evidenciado ese talante mesiánico y hasta profético que fascinó a muchas mentes notables de un pasado no tan remoto¹⁶, y que todavía hoy atrae a algunos contemporáneos, convencidos de que K. Marx está de regreso.

Sin duda que la debilidad común a todas las ideologías mencionadas en la Encíclica, pero endosada en exclusiva a Marx, es precisamente la de la *desmemoria histórica*. «El error de Marx –dice el texto– no consiste sólo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más en el fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada

¹⁴ Aunque no aparezca el término *purificación/purificar* en otros numerales de la Encíclica, puede reforzarse esta idea con textos en los que el Papa utiliza términos semánticamente afines (como el *liberar* del n. 33, o el *talar/extirpar* del n. 15).

¹⁵ Aunque de modo tangencial, se pueden encontrar críticas al pensamiento de E. Bloch y al de K. Marx en un artículo publicado bajo el título *Eschatologie und Utopie*, IKZ 6 (1977) 97-110, reproducido en J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC: Madrid, 2005, 259-278.

¹⁶ Para esto, ver J. RATZINGER, *Escatología*, 19-20.

la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables» (SS, 21).

A decir verdad, esta demoledora y objetiva crítica al marxismo-leninismo puede aplicarse a todo sistema de facto materialista, aunque de iure admita ideas religiosas y sea tolerante con todo tipo de sus expresiones. El neoliberalismo, por ejemplo, también prometió la superación de todas las contradicciones históricas, la prosperidad universal, el bienestar de todos y de todas, pero, como lo indica la generalizada pero asimétrica débâcle global, tampoco ha cumplido; y no lo ha cumplido porque también ha olvidado el presupuesto que Marx olvidó: el hombre es siempre hombre.

Purificatio, también, como superación de la privatización de la esperanza. La secularización de la esperanza y, en general, del pensamiento cristiano-escatológico (la cual implica su clausura en lo inmanente, o sea, “trascender sin transcendencia”, E. Bloch), no hubiese sido posible sin el fenómeno de la privatización de la misma. Ésta ha ido de la mano de la privatización del cristianismo y de la fe. A este proceso de auto-desposesión se refiere la Encíclica cuando, sustituyendo el término *privado* por *individualista*, se pregunta lo siguiente: «¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la ‘salvación del alma’ como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?» (SS, 16)¹⁷.

Se ha llegado a pensar en ciertos círculos de estudiosos que el origen de este proceso de *privatización* del cristianismo, y el de su consecuente desinterés por la historia, está en la dualidad vivida casi desde sus comienzos (se vive en este mundo, pero se es *ciudadano* de otro)¹⁸, y expresada en la *fuga mundi* o *fuga saeculi*, la cual implica como por necesidad su *contemptus*. El papa actual no ha compartido esta hermenéutica histórica. En efecto, en dos textos de 1977 ofrece a sus lectores otras tantas explicaciones que permiten superar la lectura prejuiciada de la *fuga mundi*, entendida como explicación de la *privatización* del cristianismo.

En uno de ellos, Ratzinger vincula etiológicamente la secularización de la esperanza con el qualismo joaquinita¹⁹, mientras que en otro hace suya la

¹⁷ En otro lugar de la Encíclica (n. 28), el papa vuelve a plantear con agudeza esta cuestión: «[...] ¿no hemos recaído quizás en el individualismo de la salvación? ¿En la esperanza sólo par mí que además, precisamente por eso, no es una esperanza verdadera porque olvida y descuida a los demás?». Su respuesta es un tan lacónico como contundente NO.

¹⁸ Como prueba de esta *dualidad* se suele citar la famosa carta dirigida a un tal Diogneto, personaje tal vez ficticio, en el cual se describía a los cristianos como ciudadanos que “Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo” (Funk I, 397ss).

¹⁹ Esta vinculación queda expresada en un texto en el que el teólogo Ratzinger explica el proceso histórico de

hermenéutica del *trastrueque* con la que un monje palestino del siglo VI, Cirilo de Escitópolis²⁰, explicaba la mencionada *fuga mundi*. Lo que en realidad aconteció en los primeros siglos del cristianismo fue, a su juicio: la transformación del desierto en *civitas* y del no- mundo en mundo²¹.

Ciertamente, en la Encíclica del Papa se ofrece una explicación más objetiva de la cuestión que se viene discutiendo; y, para ello, se estudia la inversión operada por la nueva interpretación que el hombre de la Edad Media saliente hacía de la naturaleza y de sí mismo, al igual que la aplicación y el desarrollo de un método hasta entonces novedoso, el de la *experimentación*. A partir de F. Bacon, el antropocentrismo profesado por humanistas de la talla de Pico de la Mirandola adquiere un cariz definitivamente secular y pragmático, sobre todo en su relación con la naturaleza, cuya sacralidad y misteriosidad se van perdiendo de modo cada vez más acelerado, y, en consecuencia, ésta comienza a ser considerada como una magnitud profana que está en función de las necesidades del hombre. En este nuevo contexto, la ciencia adquiere un talante instrumental que dará al hombre un progresivo dominio sobre su entorno físico. La divisa epistemológica se resumía en el *dictum* de Bacon, *saber es poder*. El desencadenamiento de este proceso habría de ser completado con la aplicación del dualismo cartesiano, que objetiviza una naturaleza despojada ya de su halo sacral. De ese modo, con Bacon y con Descartes se sientan las bases de la racionalidad científica que, de modo hegemónico, ha marcado la historia de los últimos cinco siglos, sobre todo en el occidente del mundo y, de modo derivado, en el mundo entero²².

En este nuevo contexto epistemológico, la fe y la esperanza parecen haber sido definitivamente superadas por la nueva racionalidad; o, en el mejor de los casos,

lo que él gusta en llamar *individualización* de la escatología y de la esperanza cristiana. Una de las fases de ese proceso, como queda dicho, está ligada a la figura del monje calabrés, Joaquín de Fiore. Para esto, ver J. RATZINGER, *Escatología*, 27-28

²⁰ Éste fue un autor de biografías de la *Vida de de Eutimio* y de la *Vida de Sabas*, célebres monjes de la Palestina de su tiempo. No obstante la tendencia a la hagiografía, sus *Vidas* son importantes para conocer la vida de los monjes de las *lauras* (=senda estrecha, designaba un tipo de monasterios de Palestina, donde los monjes llevaban una vida semi-eremítica). Sabas, objeto de una de las biografías de Cirilo de E., es el fundador de la Gran Laura, situada a un lado del torrente Cedrón. Para esto, ver J.-SAUGET, *Cirilo de Escitópolis*; Id., *Sabas*; M. G. MARA, *Laura*, en A. di BERNARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, vols. I y II, Sígueme: Salamanca, 1991, 425. 1920-1921 y 1246, resp.

²¹ Para esta idea, ver J. RATZINGER, *Iglesia*, 272-273.

²² Para sustentar lo anterior, vale la pena reproducir un largo texto: "Tramite la scienza e la tecnica, poichè 'sapere è potere', decantava *Francis Bacon*: il fine della conoscenza scientifica delle leggi di natura è il potere da esercitare sulla natura stessa e quindi la ricostituzione dell'immagine di Dio nell'uomo e della signoria che egli è chiamato ad esercitare. Anche *Cartesio*, nella su epistemologia, il 'Discours de la méthode', dichiarava che il fine delle scienze naturali esatte è quello di render l'uomo 'maître et possesseur de la nature'. [...].

Il metodo dell'analisi e dell'oggettivazione dei sistemi naturali di vita è il metodo del loro assoggettamento alla volontà dell'uomo : 'divide et impera !'. Attraverso questo metodo, d'altro canto, l'uomo viene in linea di principio contrapposto alla natura come al suo soggetto. Ora non è più un membro della comunione creaturale, ma si pone come signore e padrone del creato. Di conseguenza non può più identificarsi fisicamente e naturalmente, ma diventerà l'unico *soggetto* di conoscenza e volontà. [...].

L'oggettivazione scientifica della natura porta al suo *sfruttamento* tecnologico ad opera dell'uomo" J. MOLTANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana: Brescia, 1986, 41-42. *Cursivas* en el texto.

confinadas al interior de la conciencia individual²³. En adelante, el rol que venían desempeñando esas dos virtudes teologales lo asumirán la razón y la libertad, instancias que por largos siglos adquirieron y ejercieron una función hegemónica en la historia humana, ejercida de manera totalitaria y absolutista. Sin embargo, el estrepitoso fracaso de la civilización técnico-industrial, basada justamente en la razón y la libertad, ha permitido al hombre de hoy despertar del sueño del mundo perfecto, pues las sociedades surgidas de ese tipo de civilización distan mucho de la perfección prometida.

La no-realización del *reino de la razón y de la libertad* ha traído un beneficio incalculable: la recuperación y el desarrollo de otras racionalidades, entre las que hemos de contar la religiosa, las cuales brindan una nueva oportunidad para repensar y recuperar dinanismos históricos que habían sido relegados y hasta sepultados por la racionalidad científico-técnica.

En este nuevo contexto sociocultural la aretología teológica tiene una nueva oportunidad para replantear sus contenidos y revitalizar aspectos que le son esenciales, pero que en un pasado no tan lejano habían sido silenciados por parciales y reductivas interpretaciones. En el caso de la doctrina sobre la *esperanza cristiana*, la nueva situación le es favorable para superar su privatización o *individualización*, y hasta una *politización* de talante meramente histórico²⁴; y, en consecuencia, recuperar su opacada dimensión comunitaria e histórica. Es, pues, necesario enfatizar que el objeto de ésta no se sitúa en un atemporal más allá, ni encapsula en su seguridad a quien tiene el don de *esperar* con gran firmeza. La razón de esto es doble: antropológica y teológica, pues, como se afirma en la *Spe salvi*, «Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo [...] Nuestra esperanza es siempre y esencialmente esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí» (SS, 48).

La dimensión colectiva de la esperanza cristiana se da a partir de la fe y del amor: «Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar de su ser 'para todos' [...]. Nos compromete a favor de los demás [...]. El amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro» (SS, 28).

²³ En realidad, también puede hablarse de un *auto-confinamiento* y de una *auto-reducción*, pues «[...] el cristianismo moderno, ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación. Con esto ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco suficientemente la grandeza de su cometido [...]» (SS 25).

²⁴ A esta caracterización de la *esperanza* se refiere el papa Benedicto XVI en el Prefacio a la nueva edición de su *Escatología*, puesta en circulación 30 años después de la primera. Para hacernos cargo de lo que, conforme a su opinión, ha acontecido en ese espacio de tiempo, vale la pena reproducir algunas líneas de ese Prefacio. "Cuando se escribió el libro se estaban produciendo dos transformaciones muy profundas en el pensamiento acerca del tema de la esperanza cristiana. La esperanza comenzaba a concebirse entonces como una virtud activa, como acción que modifica el mundo y de la que ha de surgir una nueva humanidad, el 'mundo mejor'. La esperanza adquiría sí índole *política*, y su cumplimiento parecía haber sido puesto en manos del mismo ser humano". J. RATZINGER, *Escatología*, 14. Cursivas, mías.

Anticipatio

Tarea a realizar en este segundo apartado será la de prolongar las ideas referentes al talante performativo que la Encíclica atribuye a la virtud de la esperanza y, consecuentemente, la de la implicación de los cristianos en la construcción del mundo. Por lo mismo, en este apartado se presentarán los términos en los que el documento papal entiende la relación entre escatología, esperanza y compromisos históricos, relación ciertamente deficitaria y, consecuentemente, desatendida un tiempo significativo por la reflexión teológica, la parénesis cristiana y su consiguiente praxis.

Fueron los corifeos de la crítica de la religión quienes, ya en el siglo XIX, sometieron a implacable juicio la actitud de evasión histórica que atribuían a los cristianos. Esta crítica ha sido recogida en la *Spe salvi* en términos crudos: «En los tiempos modernos se ha desencadenado una crítica cada vez más dura contra este tipo de esperanza (se refiere el documento a algunas interpretaciones de Heb 11): consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada» (SS, 13). En otro numeral de la Encíclica y, obviamente en otro contexto, se acredita este hecho como objetivo, pero se le explica en términos de *concentración*; el resultado, sin embargo, es el mismo: dejar en manos de los científicos sociales la tarea de estructurar el mundo (SS, 25).

Al indagar por la causa de este desinterés de los cristianos modernos por los avatares de la historia y del mundo, los críticos de la religión han creído encontrarla en teorías de tipo dualista (que opone más allá a más acá; cielo a tierra; espiritual a temporal; trascendente a inmanente; bienes espirituales a bienes materiales) y en la antigua y ya mencionada práctica de la *fuga mundi*.

Sin duda que los argumentos que se esgrimen para sustentar la tesis de la *evasión* no carecen de brillo ni de sustento histórico; pero, tampoco cabe duda que la Encíclica no los acepta sin más. En efecto, Benedicto XVI muestra que la *evasión* no es esencial a la fe cristiana y que ésta, por el contrario, tiene serias implicaciones históricas y societarias, que afectan su soteriología y su escatología. Por otra parte, el papa señala la repercusión histórica de la *fuga mundi*, válida al menos en el caso de la experiencia monacal conducida por San Bernardo, quien «[...] dice explícitamente que tampoco el monasterio puede restablecer el Paraíso, pero sostiene que, como lugar de labranza práctica y espiritual, debe preparar el nuevo Paraíso» (SS, 15).

Se ha de reconocer, sin embargo, que ésta no es convicción que haya permeado la común conciencia cristiana y que, por lo mismo, no se veía cómo los compromisos históricos pudieran constituir un imperativo ético, exigido tanto por

la fe como por la caridad, entendida como caridad social, y no en último término por la esperanza. Al reciente cambio en esta dirección contribuyeron muchos factores, entre los que se ha de contar la teología de las realidades terrenas²⁵, junto con una renovada escatología, las cuales adquieren sustento en las constituciones dogmáticas LG (cap. VII) y GS (nn. 1.22.34.38.39) del Vaticano II.

Los Padres conciliares quisieron dejar bien claras dos ideas: primera, que el cristianismo no está reñido con los compromisos históricos tendentes a la construcción de un mundo mejor, tanto en lo material como en lo cultural, antes bien les anima a asumirlos con entusiasmo; y, segundo, que los resultados de los esfuerzos hechos en comunión con los hombres de buena voluntad tienen un valor de anticipación de los bienes escatológicos. Estas líneas directrices se expresan con toda claridad en los dos textos siguientes: «Por lo cual se manifiesta que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la construcción del mundo ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber» (GS, 34). «[...] Cristo, [...] por la fuerza de su Espíritu obra ya en los corazones de los hombres, no sólo suscitando el anhelo del siglo futuro, sino también animando, purificando y fortaleciendo de un modo aquellos propósitos generosos con los que la familia humana intenta hacer más humana su propia vida y someter toda la tierra a este fin. Mas los dones del Espíritu son diversos: mientras a unos los llama a dar testimonio públicamente de anhelar la morada celeste y a conservar vivo este anhelo en la familia humana, a otros los llama a dedicarse al servicio de los hombres, preparando con este ministerio suyo la materia del reino celeste» (GS, 38).

Estas mismas ideas, sobre todo la de la anticipación escatológica, también se encuentran en la *Spe salvi*. En la sección en la que se puede leer la teología bíblica de la esperanza, la Encíclica tiene expresiones como las siguientes: «los cristianos reconocen que la sociedad actual no es su ideal; ellos pertenecen a una sociedad nueva, hacia la cual están en camino y que es *anticipada* en su peregrinación» (SS, 4). «[...] ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan: el todo, la vida verdadera» (SS, 7). «(la fe) Nos da ya *ahora* algo de la realidad esperada, y *esta realidad presente* constituye para nosotros una ‘prueba’ de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que *el futuro ya no es el puro ‘todavía no’* [...]; *el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y la presentes en las futuras*» (Ibid.).

Se pudiera pensar que el contenido semántico de la *anticipatio* a la que se refieren los textos anteriores no superan la doble sospecha: la dicotomía y el espiritualismo alienante. En razón de ello, y para evidenciar una comprensión más

²⁵ Un ejemplo de esta teología lo fue, sin duda, la controvertida obra de M.-D. CHENU, *Vers une théologie du travail* (1955), recibida con desconfianza pero asumida por Pablo VI en su esplendorosa Encíclica *Populorum Progressio*.

integral de dicho concepto, es necesario tomar en consideración lo que la Encíclica dice respecto a una cuestión relacionada con el tema de la “vida bienaventurada”. A propósito de ésta, el texto pontificio nos recuerda que, no obstante su estar “más allá” y precisamente por eso, ella «[...] tiene que ver también con la edificación del mundo, de maneras muy diferentes según el contexto histórico y las posibilidades que éste ofrece o excluye» (SS, 15), y que, lo que hagamos en este sentido, «[...] no es indiferente ante Dios y, por tanto, tampoco es indiferente para el desarrollo de la historia» (SS, 35). Estas aseveraciones, aunque bastante generales, escapan ciertamente a la acusación de que la esperanza cristiana no tiene nada que decir respecto a la vida presente, pues su objetivo y contenido dicen relación con un más allá, harto difuso para la mayoría de los hombres de nuestro tiempo.

Para concluir este apartado, hemos de advertir en la Encíclica la presencia de lo que algunos autores han dado en llamar la *reserva escatológica*. Se designa con esa expresión una actitud más bien crítica y prudencial frente a los proyectos y sistemas históricos, basada no sólo en sus recurrentes fracasos, sino sobre todo en el que podríamos llamar *el factor hamartiológico*. De hecho, en la hermenéutica cristiana de la historia, este factor es valorado como la razón explicativa del sistemático fracasar histórico y, a la vez, como la fuente de donde brota una actitud desconfiada ante el titanismo de los proyectos humanos.

Por lo mismo, la *reserva escatológica* ha de estimarse como el antídoto frente a cualquier tipo de euforia prometeica, pues evidencia de forma ineludible la precariedad y limitaciones de los logros humanos. La tesis del documento pontificio es, a este respecto, la siguiente: «Ciertamente no ‘podemos construir’ el reino de Dios con nuestras fuerzas, lo que construimos es siempre reino del hombre con todos los límites propios de la naturaleza humana» (SS, 35). Esto nos conduce al tercer concepto que queremos abordar.

Consolatio

El término latino que sirve de epígrafe a ésta que es la última parte de nuestra exposición, *consolatio*, nos remite a un género literario cultivado por algunos de los mejores filósofos y escritores de la Antigüedad clásica, lo mismo griega que latina, con el fin de mitigar el dolor de quienes estaban aquejados por alguna pena significativa, generalmente la muerte de algún ser querido. Entre los cultivadores de este género literario se encuentran Platón, Cicerón, Ovidio y Séneca, los cuales dejaron para la posteridad verdaderas joyas literarias, que podríamos designar como *consolatorias*. Éstas, por lo general, fueron escritas siguiendo los tres estilos literarios que les son más característicos: el verso, la carta y el tratado (filosófico)²⁶.

²⁶ Las obras que, de modo indiscutido, pertenecen a este género, son las siguientes: *Consolatio ad Liviam* (obra en verso atribuida a Ovidio); *Consolatio ad Helviam* (Cicerón); *Consolatio ad Marciam* (Séneca); los tratados *Fedón* (Platón) y *de Senectute* (Cicerón).

No obstante la criticidad con la que se le ha juzgado²⁷, se ha de reconocer que el género literario de la *consolatio* ha ejercido una enorme influencia sobre la espiritualidad y sobre la parenética cristianas. Según Antonio Quacquarelli, la *consolatio christiana* alcanzó su clímax en dos escritos de la Antigüedad cristiana, *de mortalitate* y *Carmen 31* (PL 61), debidos al genio literario de Cipriano de Cartago y Paulino de Nola, respectivamente²⁸.

La *consolatio christiana*, al igual que la pagana, supone una situación de desgracia provocada o por catástrofes naturales (terremotos, epidemias, etc.), o por situaciones lamentables (generalmente la muerte o la pérdida de la fortuna), que afligen lo mismo a colectividades que a grupos pequeños de personas, normalmente familias. Ambas expresiones literarias, la pagana y la cristiana, tenían un objetivo común que consistía en el dar ánimos a las víctimas de la desgracia, pero diferían sustancialmente sea en los motivos (teológicos, cristológicos y escatológicos, en el caso cristiano), que en la valoración de la causa de la aflicción y de la situación de ella derivada.

Justamente, es en este punto donde se da la más grande diferencia entre la *consolatio pagana* y la *consolatio christiana*, pues mientras la primera se quedaba en un nivel psicológico y afectivo, la segunda, además de dar sentido a la aflicción personal o colectiva, llevaba a una sorprendente conclusión práctica que consistía en exhortar a la práctica de la solidaridad y la caridad cristianas con las víctimas de la desgracia o, en general, con el prójimo necesitado. La motivación era de talante escatológico, pues la práctica de las obras de misericordia, sugerida en los textos consolatorios, generaba en quienes la realizaban una esperanza fiable de ser admitidos también ellos a las moradas eternas, donde ya se esperaba se encontraran las personas que habían brindado la ocasión del escrito consolatorio.

Pues bien, parece poco discutible que el *background* de la Encíclica *Spe salvi* y, en particular, de los numerales en los que el papa Benedicto introduce y explica tanto el sentido como la función de la *consolatio* es el dar sentido y consuelo a los cristianos que habitamos este tiempo opaco, en el que se han derrumbado muchas de las estructuras que daban estabilidad a la realidad humana (al menos la occidental). Sentido y *consuelo*, pues el mundo no solo padece una crisis de sentido sino, también, las consecuencias de esa lamentable pérdida²⁹.

²⁷ "[...] restaient souvent de purs exercices de rhétorique, inefficaces et vains ». L. POULLIER, *Consolation chrétienne*, en M. VILLIER, *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 11, Paris, 1953, cols. 1611-1634, aquí 1611.

²⁸ Las obras pertenecen sin duda al género de la *consolatio*. En cambio, se discute si otras obras (cartas, sermones ...), puedan inscribirse en este género, pues su talante parece ser más bien del tipo de la oratoria fúnebre que tenía como fin exaltar las virtudes de la persona muerta. En este caso estarían algunas cartas de San Basilio, Juan Crisóstomo, San Jerónimo y san Ambrosio; algunos discursos de San Gregorio Nacianceno y de Gregorio de Niza.

²⁹ Para sustentar esto, vale la pena rescatar el siguiente pensamiento del Documento de Aparecida: «Ésta es la razón (el DA se refiere a la experiencia generalizada de fragmentación) por la cual muchos estudiosos de nuestra época han sostenido que la realidad ha traído aparejada una *crisis de sentido*. Ellos no se refieren a los múltiples sentidos parciales que cada uno puede encontrar en las acciones cotidianas que realiza, sino al sentido que da unidad a todo lo que existe [...]» (DA, 37).

El contexto en que el papa recurre a este término, mantenido en latín por los traductores y utilizado solamente en dos ocasiones (SS, 38-39), hace plausible la interpretación que se viene desarrollando. En efecto, el papa Benedicto utiliza este concepto clásico y cristiano al desarrollar la idea de que la esperanza se aprende en el *actuar y sufrir* (SS, 35-40), es decir, en el contexto de la lucha fatigosa, y a veces frustrante, por erradicar el mal del ámbito de la experiencia humana, a fin de que «[...] el mundo llegue a ser un poco más luminoso y humano, y se abran así también las puertas hacia el futuro» (SS, 35). En este contexto, el papa recurre a la tradición literaria de la *consolatio* para inducir al lector a pensar en la presencia ubicua del sufrimiento, en la aparentemente infructuosa lucha por erradicarlo y en la esperanza cristiana que, pese a la invencibilidad actual del sufrimiento, no claudica nunca.

El sentido que recibe este término viene expresado en el texto magisterial de una manera más bien lacónica, pues para ello ocupa apenas un poco más de una docena de palabras.

«La palabra latina *con-solatio*, consolación, lo expresa de manera muy bella, sugiriendo un ‘ser-con’ en la soledad, que entonces ya no es soledad» (SS, 38). Este “lo expresa” requiere sin duda una ulterior clarificación, pues, quedándonos con la descripción dada, no tenemos claro todavía qué sea, ni qué implique la *consolatio* de la que habla la Encíclica del papa.

La tesis que sirve como de pórtico al numeral donde aparece la anterior descripción, el n. 38, ilumina con toda claridad el sentido que tiene ese “lo expresa” en el documento pontificio. Ahí se asienta que «La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre». Por tanto, de lo que ahí se trata es del *sufrimiento compartido* solidariamente con quien está en una situación de desgracia. Esto, en el caso cristiano, no se realiza solo por motivos de humanidad, sino por motivos teológicos, cristológicos y antropológicos; y, además, no se limita a expresar una solidaridad meramente afectiva, sino que incita a la acción, pero manteniendo esa reserva escatológica que es propia del cristianismo y que, por otro lado, es particularmente aguda tanto en el teólogo Ratzinger como en Benedicto XVI. La encíclica que estamos estudiando provee el suficiente respaldo documental a estas propuestas.

Estas ideas (de una *consolatio* performativa) las encontramos presentes en varios textos de la Carta Encíclica. Leemos, por ejemplo, que «El hombre tiene un valor tan grande para Dios que se hizo hombre para poder compadecer El mismo con el hombre, de modo muy real, en carne y sangre, como nos manifiesta el relato de la Pasión de Jesús. Por eso, en cada pena humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer; de ahí se difunde en cada sufrimiento la *consolatio*, el consuelo del amor participado de Dios y así aparece la estrella de la esperanza» (SS, 39).

Ahora bien, la *consolatio* tiene una tremenda actualidad, ya que el sufrimiento, como el mal del que es expresión, no se puede erradicar de modo definitivo, pues está enraizado en la precariedad de la condición humana y en el hecho del pecado; y, por lo mismo, es insuperable. En esto, el documento pontificio es brutalmente realista: y hasta parece contravenir los entusiasmos de los nuevos descubrimientos de la ciencia moderna, la cual ha desvelado el secreto de la vida humana y hasta parece que, día a día, gana terreno a la muerte y a los sufrimientos humanos.

No obstante que esto es objetivo, la reserva escatológica de la *Spe salvi* no deja lugar a entusiasmos irenistas o fáciles, pues, según ahí se nos advierte «[...] también el sufrimiento forma parte de la existencia humana [...]. Extirparlo no está en nuestras manos, simplemente porque no podemos desprendernos de nuestra limitación, y porque ninguno de nosotros es capaz de eliminar el poder del mal, de la culpa, que –lo vemos– es una fuente continua de sufrimiento» (SS, 36). «Podemos tratar de limitar el sufrimiento, luchar contra él, pero no podemos suprimirlo» (SS, 37).

Como ya se advirtió, esto es así por dos razones insuperables: la finitud y la culpa. El mal y el sufrimiento existen hasta el presente como consecuencias inevitables de ellas. Precisamente por eso, el hombre tendrá siempre necesidad de la *consolatio*, sobre todo de la *consolatio christiana*.

La oferta de sentido que se desprende de la *consolatio cristiana* es, como ya se apuntó, doble. Nos asegura, por una parte, que sólo Dios puede vencer el mal (SS, 36), y, por otra, que Cristo com-padece con el hombre (SS, 39). En estas dos razones teológicas tiene su fuente la *esperanza* cristiana, la cual, al mismo tiempo que remite al futuro escatológico donde ya no habrá llanto y sufrimiento, incita a la acción que lo anticipa ya en la historia: «Se nos advierte que de nada sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios» (GS, 39).

Estas propuestas pueden parecer muy evasivas y realmente poco consolatorias a una humanidad que, por una parte, huye sistemáticamente del sufrimiento y que, por otra, lo encuentra y hasta lo causa en formas a veces inauditas (Abu Graib, resulta inevitable en este contexto).

Los mil rostros del sufrimiento están frente a nosotros y no podemos ignorarlos, como tampoco podemos pasar por alto el sufrimiento interno y profundo de los

que no encuentran sentido a esta existencia. De ese mundo opaco no brota esperanza alguna, ni grande ni pequeña; pero, ciertamente, es ese mundo opaco el que debe ser iluminado con la Gran Esperanza que viene de quien ha vencido las potencias hostiles que aquejaban al hombre y ha hecho nuevas todas las cosas. De Él, también, surgen los motivos para que el cristiano siga empeñado en la lucha contra todo lo que oprime a sus semejantes.

En el caso de la Encíclica, el término *consolatio* expresa un mundo de relaciones con ese ámbito opaco del dolor y del sufrimiento

Conclusión

En los últimos diez años, los Romanos Pontífices se han ocupado magisterialmente de las tres virtudes teologales, Fe-Esperanza-Caridad. Con la *Spe salvi* escrita por Benedicto XVI se estaría cerrando un círculo que se inició con la *Fides et ratio* de Juan Pablo II.

A poco más de un año de su publicación, esta Carta Encíclica se debería encontrar ya en la fase de una recepción inteligente y performativa, que debería ser llevada a cabo por los destinatarios de la misma: la comunidad de los fieles laicos, presidida por los obispos, sacerdotes y diáconos.

Evidentemente, la repercusión de tan importante documento dependerá en gran medida de que las comunidades eclesiales, tan numerosas como heteróclitas, vean que sus legítimas esperanzas, pequeñas o grandes, son asumidas y dinamizadas por la Gran Esperanza que la Encíclica trata de avivar en ellas. Si esto no fuere así y si, por el contrario, ellos observasen que sus esperanzas y la Gran Esperanza tuviesen una trayectoria asintótica, entonces la *Spe salvi* correría la misma suerte de otras Encíclicas y hasta de algunos Concilios, pues como advirtió alguna vez el Cardenal Ratzinger en relación al Concilio Vaticano II: «No todos los concilios legítimos de la historia de la Iglesia han sido concilios fructuosos. De algunos de ellos sólo queda, como resumen, un enorme “celebrado en vano”»³⁰.

³⁰ J. RATZINGER, *Iglesia y mundo: la aceptación del Vaticano II*, en Id., Teoría, 453.

El grito como expresión de esperanza radical

Martha Zechmeister

«Sólo quien grita en favor de los judíos tiene derecho a entonar cánticos gregorianos»¹. Debido a su uso excesivo, se ha evaporado buena parte de la fuerza explosiva de esta tesis mordaz de Dietrich Bonhoeffer. En ella se resume su intervención incondicional en defensa de los judíos, víctimas del régimen nazi, y nos confronta de manera radical con el núcleo candente de la espiritualidad y la mística cristiana.

Desde 1935, Bonhoeffer fue director del seminario del ala radical de la “Iglesia Confesante”², en Finkenwalde, seminario que fue declarado ilegal poco después de su fundación. En esos años, junto con los vicarios a los que formaba, descubrió y practicó la belleza de la liturgia gregoriana. Pero a pesar de la musicalidad de las antiguas formas, Bonhoeffer, sensible a la estética, nunca cayó en la tentación de huir de la cruda realidad para encontrar refugio en el “sueño hipnotizado del espíritu”. Dichas formas estéticas más bien agudizaron su sensibilidad frente a la barbarie y su responsabilidad hacia las víctimas: «De una vez por todas, hay que acabar con la inacción y el disimulo, que se justifican teológicamente, frente a la

¹ Esta frase, que ha llegado a nuestros días sólo en forma oral, data, según recuerda Eberhard Bethge, del año 1935 cuando, a causa de las leyes de Nuremberg, privaron a los judíos del derecho a la nacionalidad alemana, se prohibieron los matrimonios entre arios y no arios y se expulsó a los judíos de todos los sectores públicos. Cfr. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Gütersloh, 2004, p. 685, comentario 37a.

² El Estado nacionalsocialista, con ayuda de los “Cristianos alemanes”, una agrupación vinculada a la NSDAP, intentó asimilar a la Iglesia protestante. En el seno de la Iglesia se formó una oposición, a la que también perteneció Dietrich Bonhoeffer. Se constituyó así la Iglesia confesante, en los sínodos confesionales de Wuppertal-Barmen, a principios de 1934, y de Berlin-Dahlem en octubre de 1934.

acción del Estado. En definitiva, no es más que miedo. ‘Abre tu boca en favor del mudo’. ¿Quién sabe hoy en la Iglesia que ésta es la exigencia mínima de la Biblia para nuestro tiempo?»³.

¿Qué significan estas afirmaciones, en el contexto de nuestra época postsecular? Pareciera que, desde el fin del milenio, ni siquiera en las sociedades secularizadas está ya de moda una negación de Dios agresiva. Pero esto no quiere decir que, gracias al “retorno de la religión”, en estos últimos años nuestro mundo se haya hecho más humano, ni siquiera más justo. No se puede evitar la impresión de que existe una cierta “neblina espiritual” que, por una parte, cubre proyectos políticos que empujan a cambios, y que, por otra, paraliza y da muerte a la irrupción de cualquier novedad prometedora. Y también, el actual clima político mundial parece cubierto, de manera alarmante, por lo religioso.

En este contexto, inesperadamente, recobra fuerza explosiva la aguda distinción de Bonhoeffer entre religión y fe cristiana: «Abre tu boca en favor del mudo» (Prov 31, 8). Que la Iglesia siga siendo la Iglesia de Jesucristo se decide en si se pone o no al servicio de las víctimas de la violencia y de la injusticia⁴. «En ello se decide hoy algo de importancia decisiva: si nosotros, los cristianos, tenemos suficiente fuerza para dar testimonio al mundo de que no somos soñadores ni vivimos en las nubes [...], de que nuestra fe no es realmente el opio que nos deja vivir felices en medio de un mundo injusto. [...] Sino que, precisamente porque ansiamos lo de arriba, tanto más protestamos convencida y perseverantemente sobre esta tierra»⁵.

La lealtad incondicional frente a las víctimas y la obligación de protestar –incluso cuando eso lleva al destino de Jesucristo– es la herencia de Bonhoeffer. Con ella están relacionadas las siguientes reflexiones que vamos a hacer a sobre el lamento como elemento esencial de una mística política.

1. Quien se lamenta mantiene la esperanza

Una religiosa, a las pocas semanas de regresar de Sri Lanka, donde vivió la experiencia del tsunami, contó lo siguiente. Un niño de cinco años va al mar y grita con toda su fuerza: “Te odio, mar, porque me quitaste a mi mamá”. Esta pequeña escena dice casi todo lo que se puede decir sobre el lamento humano, sobre el poder y la fuerza bruta de lo que amenaza y destruye la vida humana, sobre la experiencia de impotencia e inutilidad de “oponerse” al mar. Pero también lo dice

³ Carta a Erwin Sutz del 11 de septiembre de 1934, *Dietrich Bonhoeffer Werke* (en lo que sigue citado como *DBW*) 13, p. 204 y ss.

⁴ Cfr. D. BONHOEFFER, *DBW* 14, p. 421.

⁵ D. BONHOEFFER, *Predigt zu Kolosser 3, 1-4*, *DBW* 11, p. 444-453, aquí p. 446.

todo sobre la fuerza, la vitalidad y la dignidad del lamento humano, tal como se expresan en el grito de ese niño.

«Ganar terreno al mar de la muerte muda»⁶. Con esta metáfora resumió Dorothee Sölle su comprensión de lo que es la teología. En ella aparece una primera y esencial dimensión del lamento. Los que se lamentan rompen el silencio paralizador y el espanto mudo. Claman contra el remolino de la muerte, que lleva a hundirlos en el aislamiento y el entumecimiento depresivo. Claman contra lo que destruye su identidad física, psíquica y social. Al nombrar su sufrimiento y las causas de ese sufrimiento, los seres humanos se liberan de jugar un papel pasivo de víctimas. Pero ocurre con gran dificultad, cuando no se trata de una inmensa fuerza natural, sino de autores concretos y, todavía con mayor dificultad, si los autores se atrincheran tras estructuras sociales, políticas y económicas de las que sacan provecho. Los supervivientes de Auschwitz, los traumatizados por la guerra y la tortura, las víctimas de abusos, todos tienen la experiencia de no poder hablar, y, antes, incluso la experiencia de no poder sentir, porque lo vivido supera los límites del dolor. Por eso, para sobrevivir, hay que distanciarse de y reprimir lo vivido, lo que se paga con la pérdida de parte de la propia vitalidad y de las propias opciones de vida. Pero si, tarde o temprano, se rompen los mecanismos de autoprotección, el lamento que sale de estos seres humanos es todo lo contrario a una mera queja y llanto. Es la lucha desnuda por la supervivencia. “Ganar terreno al mar de la muerte muda” es tarea difícil. Pero al «atravesar sufriendo»⁷ el poderoso mar del dolor, surgen islas de posible supervivencia. Durante los años del silencio estos seres humanos se perciben a sí mismos como inexistentes, como su propia sombra. Volver a encontrar su propio lenguaje significa, entonces, reconquistar su realidad de sujeto, la conciencia de su dignidad.

Los poemas de Paul Celan, de Nelly Sachs, también los de Pedro Casaldáliga, el obispo brasileño que está a favor de los sin tierra, son todos ellos islas lingüísticas, nacidas del acto de “atravesar el mar sufriendo”. Ofrecen a sus autores –y también a los demás– opciones de vida y de resurrección. Ni siquiera cuando parece que esta lucha con el mar está perdida, como en el caso del suicidio de Paul Celan, las “islas de vida” conquistadas pierden nada de su validez.

¿Qué tiene que ver este grito contra el sufrimiento, esta “insurrección contra la muerte”⁸ con la oración y con Dios? El lamento es expresión de un dinamismo lingüístico, que intenta desesperadamente alcanzar a un tú, un tú que escucha, un

⁶ D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart, 1993, p. 15.

⁷ Cfr. Nelly SACHS, *Fahrt ins Staublose*, Frankfurt, 1991, p. 272: “Entonces tengo que levantarme y atravesar sufriendo esta roca [...]”.

⁸ D. SÖLLE, *Mystik des Todes*, Stuttgart, 2003, p. 61: “Una resurrección vivida significa rebelarse contra la muerte que no permite a la vida nada más que vegetar”.

tú compasivo y salvador. O mejor dicho, que el lamento sea dinamismo esperanzador sólo es posible por la confianza en ese tú, en un tú divino –también en los momentos de ira, de rebelión y de porfía. El lamento deja a Dios ser mayor, gritando, sin tabúes, sin escrúpulos y sin miedo, contra todo lo que pervierte su plan de creación. Es, textualmente, lo que clama al cielo. Es, en la negación, la alabanza del Creador. En el no rotundo a la vida deformada, el lamento se rebela contra todo lo que convierte a su “imagen y semejanza” en objeto de poder y de deseo, en mercancía, en animal llevado al matadero. Los que se lamentan son, precisamente, los que se aferran a la sentencia del Génesis: “Y vio Dios que era bueno”. Y se niegan a exponerlo al cinismo.

2. El lamento pone en marcha un movimiento de cambio

Los que se lamentan son fastidiosos, embarazosos; desconciertan y molestan. Es ahora secundario si gritan su propia miseria o si se convierten en “portavoces de los que no tienen voz”⁹. Pero esto apenas lo pueden hacer quienes no sienten el dolor. Romper con la apatía, con la incapacidad de sentir, es un proceso único e indivisible. El lamento lleva a la solidaridad con todos los seres vivos. El sufrimiento propio de la vida deformada nos hace ser sensibles hacia aquellos cuyas posibilidades de vida son recortadas o destruidas.

Carola Moosbach, abusada por su padre, durante la infancia, lucha por “un lenguaje de Dios que sea liberador y sanador”. Ese lenguaje se expresa en “oraciones de silencio y grito”, llenas de fuerza, cuya calidad poética está fuera de toda duda, y que, para muchos, se han convertido en el único “pan de supervivencia”¹⁰. Sin embargo, la autora no consigue encontrar editorial para futuras publicaciones. «Siempre es mucho más seguro añadir al centésimo vigésimo tercer libro de angelitos el centésimo vigésimo cuarto. Los angelitos siempre venden, los churros también»¹¹.

James Nachtwey se considera un “fotógrafo contra la guerra” y documenta, a través de fotos en blanco y negro, los horrores de la década pasada: desde niños enfermos de sida en orfanatos rumanos, hasta el genocidio de Ruanda, desde la miseria de los dalits, en India, hasta la cruel guerra de Chechenia. No en vano asocia su obra al infierno de Dante¹². Hace fotografía desde la perspectiva de las víctimas, a quienes, muchas veces contra su voluntad, los protagonistas del conflicto han comprometido con el fenómeno de la muerte. Sus imágenes buscan romper el hastío de la miseria, luchar contra el embrutecimiento y la ceguera, y, a poder ser, llegar al fondo del alma de muchos seres humanos.

⁹ Oscar Romero, que con toda su existencia se convirtió en tal voz, describe así la misión de la Iglesia, en su mensaje a la Comisión nacional de las Iglesias de Estados Unidos, en noviembre de 1979.

¹⁰ Cfr. C. MOOSBACH, *Lobet die Eine. Schweige- und Schreigebete*, Mainz, 2000.

¹¹ De una carta abierta de Carola Moosbach de octubre de 2004.

¹² J. NACHTWEY, *Inferno*, Berlín, 2003.

¿Por qué esas imágenes de Nachtwey, tan estéticas y llenas de sensibilidad, resultan casi insoportables? ¿Por qué es realmente tan difícil confrontarse con el lamento, prestar atención a las víctimas y dedicarse a ellas?

Ante ellas, obviamente, nos vemos obligados a enfrentarnos con nuestra propia vulnerabilidad. Nuestra ilusión de un mundo, más o menos en orden, se derrumba. Lo reprimido y oculto sale a la luz de la conciencia. La injusticia que campea en la oscuridad se hace pública. Lamento y acusación son inseparables. Donde el abuso y la violación ya no se silencian, entonces, en la fachada de la decencia aparece la mueca de relaciones explotadoras y asesinas. La mirada del niño somalí muriendo de hambre es una acusación de la destrucción, lenta y masiva, a manos del actual (des)orden económico, de la destrucción que las élites responsables asumen cínicamente y aceptan como “daño colateral”. «Cada día 100,000 personas mueren de hambre o de las consecuencias directas del hambre. Cada siete segundos muere un niño menor de diez años. Con los recursos disponibles, se podría alimentar al doble de la actual población mundial (o sea 12 mil millones). Hoy en día, un niño que muere de hambre es asesinado»¹³.

¿Qué pasaría si en este contexto nos arriesgáramos a pronunciar de nuevo el imperativo “abre tu boca en favor del mudo”? ¿No es este contexto, precisamente, el “lugar teológico” donde hoy tenemos que enfrentar el desafío de Bonhoeffer? «Ella [la Iglesia] callaba cuando hubiera tenido que gritar, porque la sangre de los inocentes clamaba al cielo. La Iglesia confiesa haber visto cómo se recurría arbitrariamente a la fuerza brutal, haber visto el sufrimiento físico y psíquico de innumerables inocentes, la opresión, el odio y el asesinato, sin haber levantado la voz en su defensa, ni haber encontrado caminos para acudir en su auxilio. Es culpable de lo que ha pasado con la vida de los hermanos más débiles y más indefensos de Jesucristo»¹⁴.

A nosotros, los cristianos, no suele parecernos mal reconocer pecados del pasado. Este reconocimiento, sin embargo, sólo puede esperar perdón si se convierte en un desafío a nuestra práctica de hoy. Nosotros, los cristianos, o nos enfrentamos con la seriedad de Bonhoeffer a la dinámica asesina, que mueve nuestro mundo, o fracasamos en el momento decisivo. «Estar comprometido incondicionalmente con las víctimas de todo orden social»¹⁵ suena a exageración patética ante la claudicación de la política en favor de la economía. Nosotros, los cristianos, ¿no corremos el riesgo, una vez más, de perder el momento histórico,

¹³ Jean Ziegler, relator especial de Naciones Unidas sobre el derecho fundamental a la alimentación en la película “We feed the world”.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Ethik*, DBW 6, p. 129 y ss.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Die Kirche vor der Judenfrage*, DBW 12, p. 349-358. aquí p. 353 y ss.

en el que ya no es suficiente «atar a las víctimas bajo las ruedas», sino que se nos exige «tirarnos, abalanzarnos a los radios de esas ruedas»?¹⁶.

Quienes sacan provecho de las estructuras injustas de hoy harán todo lo posible para frenar este proceso de desenmascaramiento. Con frecuencia, se acalla el grito de las víctimas, remitiendo a “la protección de los verdugos”. De este modo, la transición de las dictaduras latinoamericanas a las “democracias” ha ido acompañada de una ola de amnistías generales. La condición previa a la paz debía ser el “perdón”, “¡borrón y cuenta nueva!”. Los verdugos de ayer son los dirigentes de hoy, de traje y corbata. Y este tipo de “perdón”, que es más bien una forma de ocultar y rechazar la verdad, es exigido por los verdugos, en nombre de la compasión cristiana. Pero no hay compasión sin verdad, sin confesión de la propia culpabilidad y sin el fuego purificador del juicio. El mensaje cristiano de redención no es una “alfombra de espuma” para cubrir por igual a las víctimas y a los asesinos¹⁷. La madre de uno de los torturados hasta la muerte por los escuadrones de la muerte da en el clavo: “Con gusto perdonaría al asesino de mi hijo. Pero para ello, tendría que conocer su nombre, tendría que mirarle a la cara”.

«La necesidad de dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad»¹⁸. Prestar oído y dedicación al lamento de las víctimas, es la condición para construir una comunidad humana; es el camino hacia una sociedad humana y justa. El lamento enfrenta a los autores del delito con su responsabilidad, y exige cambios. Donde se reprime el lamento, donde los heridos, los mutilados, los marginados no tienen voz, la vida común se construye sobre el fundamento podrido de la mentira.

Ningún pasaje de la Biblia puede encandilarnos con vanas esperanzas, ni puede relativizar las cosas o hacer que las veamos de color de rosa. La Biblia no nos enseña a aceptar y a soportar con paciencia el “destino”, como si fuera ordenado por Dios, a encubrir a los poderes de la muerte y, de esa manera, a convertir a Dios en su cómplice. Dios ama a los que se rebelan en favor de la vida. En los “salmos de venganza”, que tan escandalosos resultan a muchas personas, incluso la agresión y la ira encuentran su lugar legítimo, como fuerza vital y liberadora. A diferencia de quienes ante el sufrimiento ajeno se muestran “muy conmovidos”, pero siguen viviendo igual, en los salmos esta ira libera energía y fuerza para liberarse de los poderes esclavizadores y mortíferos; y, así, en las tradiciones proféticas, nos encontramos con la “santa ira” en favor de la vida, lo cual es también una paráfrasis del seguimiento de Jesucristo.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ En expresión de J. B. Metz.

¹⁸ Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1994, p. 29.

En un sermón de 1932, Dietrich Bonhoeffer nos sorprende con una exégesis aterradoramente actual de la parábola del ricachón y el pobre Lázaro. La interpretación que hace de ella impide toda posible huída de la responsabilidad histórica, que suele quedar justificada con el discurso de la “salvación sobrenatural”. Prohíbe la transformación del mensaje cristiano en “consuelo espiritual”, que narcotiza a las víctimas, y permite a los que “pasan la vida en grande”, seguir exterminando a los “Lázaros” sin escrúpulos, ni remordimientos. «¿Cómo justificar nuestra demente arrogancia para situarnos más allá de las cosas materiales que el mismo Cristo vio y tomó absolutamente en serio? Tenemos que acabar con esta espiritualización hipócrita y engañosa del evangelio. ¡Aceptémoslo como es u odiémoslo sin dar explicaciones! [...] ¿No es realmente cínico hablar de consuelo celestial porque no se quiere dar consuelo terrestre? [...] ¿No muestra eso que en el fondo no se toma en serio la miseria, sino que se la esconde tras frases piadosas?»¹⁹.

La parábola del contraste escandaloso entre el hombre rico que disfruta al máximo y el pobre Lázaro, condenado a vegetar y a una muerte precoz, tal como la interpreta Bonhoeffer, no ha perdido nada de su fuerza explosiva; al contrario. También hoy nos confronta con la realidad del mundo contemporáneo sin maquillaje. Para ilustrarlo, los medios de comunicación nos ofrecen imágenes a diario. Lo que ocurre es que ya no nos conformamos con ignorar al Lázaro que está delante de nuestra puerta, sino que construimos nuevos “telones de acero” y combatimos, elegantemente, a los “espaldas mojadas” y a los “sin papeles” en las fronteras meridionales de Estados Unidos y Europa.

En este preciso contexto hay que recordar con Bonhoeffer que la parábola de Jesús se refiere a algo mucho más radical que a una mera exigencia moral de que los ricos deben ayudar a los pobres. «¿Quién es Lázaro? Siempre es el otro, el mismo Cristo crucificado, que se te aparece en mil criaturas despreciables. ¿Qué debe hacer el rico? [...] Debe ver que la muerte se encuentra detrás de él y detrás de Lázaro, y que Dios mismo, Cristo, está detrás de Lázaro y de la eterna buena noticia»²⁰. El que se enfrenta realmente con Lázaro ve con espantosa claridad “lo que el hombre rico no ha visto, que su mundo es un mundo de la muerte”, y que Lázaro le atañe personalmente, sin poderlo evitar, pues son “hermanos de la muerte y del juicio”. En Lázaro se encuentra confrontado con toda “la seriedad de lo que aquí entendemos por eternidad»²¹. No hay ningún “ser cristiano”, ninguna Iglesia si, sin detenerse, pasa de largo ante Lázaro. Quien lo ignora, se ha negado a sí mismo a Jesucristo, y ha decidido ya, definitivamente, sobre su destino eterno.

¹⁹ D. BONHOEFFER, *Sermón en cuanto a San Lucas (16, 19-31)*, DBW 11, p. 426-435. aquí 430 y ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 434 y ss.

²¹ *Ibid.*, p. 433.

Bonhoeffer elabora con toda claridad la “proclamación escandalosamente concreta” de la buena nueva de Jesucristo. La salvación está garantizada, sin condiciones, a los pobres diablos, independientemente de sus “cualidades morales”: «Bienaventurados los marginados y las víctimas de la sociedad, ustedes, hombres y mujeres que no tienen trabajo, ustedes, los arruinados, los que se han quedado solos y abandonados, los que han sido violados y están sufriendo injusticia, ustedes los que están sufriendo en cuerpo y alma. Estén felices porque les invadirá la alegría de Dios [...]»²². Esta noticia de alegría implica «la horrible parte contraria: [...] ¡Ay de ustedes, los que ahora están hartos, porque tendrán hambre! ¡Ay de ustedes, los que ahora rien, porque gemirán y llorarán!»²³. Quien quita el aguijón a este mensaje “concreto” e “infantil”, quien desprecia este evangelio de los pobres, quien lo espiritualiza y lo sublima, traiciona el evangelio de Jesucristo. Es triste, y da que pensar, que las Iglesias oficiales tengan verdaderas dificultades con los que, de la manera más creíble, se han puesto del lado de este mensaje de Jesucristo, con los que, en el seguimiento de Jesús han actuado en defensa de los Lázaros, con los que, por esa razón, comparten con ellos y con Jesús un destino violento. A Oscar Romero, defensor de las víctimas del régimen militar salvadoreño, los latinoamericanos veneran desde hace tiempo como un santo, pero, hasta el día de hoy, se le priva del reconocimiento como mártir, por parte de la Iglesia oficial. La explicación es la misma que dio el obispo luterano bávaro Hans Meiser, cuando se negó a inaugurar la placa conmemorativa, en homenaje a Dietrich Bonhoeffer, en la Iglesia de Flössenburg: se trataría de un caso político y no de un mártir cristiano²⁴.

Esto, inevitablemente, plantea serias preguntas al lenguaje de la teología y de la proclamación de la palabra. ¿No se ha dejado llevar la teología con demasiada frecuencia –y no sigue dejándose llevar, en el presente– por la obsesión de “dar sentido,” de “superar especulativamente el sufrimiento”? Sin embargo, el “sentido” que no se sufre por dentro, sino que permanece como “sentido” pensado desde fuera, difícilmente se puede distinguir de vanas esperanzas y cinismo. Una teología que no permanece junto a los que se lamentan, que no intenta con ellos “ganar terreno al mar de la muerte muda”, por muy ortodoxa que sea, no será “verdadera” en el sentido del evangelio. Frente al lenguaje de la teología “científica”, el lenguaje de las oraciones, enraizado en los salmos bíblicos, es mucho más «dramático y cautivador, más rebelde y menos desconsolador»²⁵. Así lo pone de relieve Johann Baptist Metz, y de este modo, está claramente en armonía con la experiencia de Bonhoeffer: «Escuchamos y decimos continuamente que la religión hace feliz

²² *Ibid.*, p. 428.

²³ *Ibid.*, p. 429.

²⁴ Cfr. F. EICHINGER, «Que sólo en este camino podía darme cuenta de esto [...]», en “Reflexiones sobre la biografía teológico-política de Dietrich Bonhoeffer, en: J. BERGER, *Bonhoeffer. Herausforderung eines Lebens und Denkens*, Viena, 2002, p. 53.

²⁵ J. B. METZ, “Gotteskrise”, en *Diagnosen zur Zeit* (con artículos de J. B. Metz y otros), Düsseldorf, 1994, p. 79.

al hombre, que lo vuelve armónico, tranquilo y satisfecho. Puede ser, eso es cierto para la religión. Pero para Dios mismo, para el Dios vivo, no es correcto, sino absolutamente falso»²⁶. Las oraciones enraizadas en la tradición bíblica se distinguen de la cursilería religiosa en que no ignoran el dolor, ni la impotencia, ni la ansiedad religiosa. “¿Dios mío, por qué?”. “¿Cuánto tiempo todavía?”. Este grito de los que sufren, que atraviesa la historia de la humanidad y que hace a los que sufren uno con Cristo crucificado, no queda reprimido en las oraciones de la tradición bíblica. Por eso, el lenguaje de esas oraciones es mucho más vivo y más divino que el lenguaje domesticado, teológico y eclesiástico.

También hay que examinar la práctica litúrgica. ¿Se acepta en nuestras misas “lo penoso, lo desagradable del lamento”? ¿Se abren “espacios comunicativos”, en los que hombres y mujeres se atreven a expresar lo que deforma y destruye su vida? ¿Se ofrece el tesoro de las tradiciones bíblicas, y de testimonios, para que ayude a la gente a encontrarse consigo misma, en su miseria y sufrimiento concreto, en este mundo, y a presentarlos ante Dios? El sacerdote Elí se preocupaba por el orden en el templo, y por eso prohibía que Ana se comportase de manera expresiva y desmesurada, llorando desesperadamente en público. Pero al final, Elí es capaz de aprender. Se abre, y abre también la casa de Dios a esta mujer, que abre su corazón ante Dios (cfr. 1Sam 1, 9-18). La esterilidad litúrgica es más fácil y se controla mejor, pero, ciertamente, no se la puede legitimar basándose en la Biblia y en el ejemplo de Jesús.

Si en la liturgia y en la teología se priva a las víctimas de su derecho a expresarse, necesariamente se pervierte su lenguaje. Este se convierte en una fórmula inane, solemne y represiva. Dietrich Bonhoeffer conocía el peligro: «Nuestra Iglesia, que en estos últimos años ha luchado solamente por su supervivencia como si fuera una finalidad en sí misma, es incapaz de ser representante de la palabra reconciliadora y salvadora para los hombres y para el mundo. Por eso, las palabras que están en su origen, están condenadas a perder su fuerza y a callar [...] Pero llegará el día en el que algunos volverán a ser llamados a pronunciar la palabra de Dios de tal manera que el mundo cambie y se renueve. Será un lenguaje nuevo, tal vez totalmente arreligioso, pero será un lenguaje liberador y salvador, como el lenguaje de Jesús»²⁷. Hoy, permanece la inquietante pregunta de si las Iglesias, después de Bonhoeffer, han ganado en competencia del lenguaje o si persiste dramáticamente la corrupción y destrucción del lenguaje que usan.

²⁶ D. BONHOEFFER, *DBW* 11, 378. Véase también la carta de Bonhoeffer a Renate y Eberhard Bethge, Nochebuena de 1943: “Es falso decir que Dios llene el hueco; no lo llena, lo mantiene vacío y de este modo nos ayuda, aunque bajo dolores, a mantener nuestra verdadera comunidad”, en *Widerstand und Ergebung*, *DBW* 8, p. 254-260, aquí p. 255.

²⁷ D. BONHOEFFER, *Reflexiones en ocasión del bautizo de Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge*, *Widerstand und Ergebung*, en *DBW* 8, p. 428-436, aquí p. 435 y ss.

3. La dimensión mística del lamento

«Dios nos abraza a través de la realidad»²⁸. Esta frase es una de las paráfrasis más hermosas de lo que la mística ignaciana propone como meta: buscar y encontrar a Dios en todas las cosas. En todo lo que nos rodea y lo que nos ocurre, en una charla amistosa, en la risa de un niño, en la experiencia reconfortante y liberadora de la naturaleza, en todo ello nos ofrece Dios su cercanía. Descubrir estas caricias de Dios con “atención cariñosa”, ponerse ante ellas y dejar que ocurran, es un acto fundamental de la fe y de la encarnación de Dios. Y quien aborda esta “devoción” con ironía y arrogancia, sólo muestra sus déficits humanos.

Dejarnos abrazar por Dios, a través de la realidad, forma parte de lo esencial de la vida humana; y esto, lo esencial, es «infantilmente difícil»²⁹. Es todo gracia, misericordia; es todo don. Pero hay que ensayarlo, practicarlo y luchar por ello. Aprender a orar significa aprender a sentir sensiblemente, físicamente, pero significa a la vez hacerse vulnerable. Quien ora se arriesga a tener que abandonar el edificio de las falsas seguridades, se arriesga a poner a un lado su sólido sistema mental. Muchas veces, eso ocurre en contra de resistencias enconadas. «Partir el hielo del alma». Con estas palabras de Franz Kafka³⁰, titula Dorothee Sölle sus reflexiones sobre la poesía y la oración.

Las resistencias son comprensibles, pues permitir el abrazo de Dios a través de la realidad siempre es peligroso y arriesgado. Recuerdo mi llegada a San Salvador, la capital de El Salvador. Fue mi primer contacto con una metrópoli del “tercer mundo”. Empecé el viaje conscientemente, y teóricamente estaba bien preparada. Sin embargo, lo que en pocas horas cayó sobre mí, me derribó con un ataque de fiebre. Niños huelepegas, hombres alcohólicos y mutilados por la guerra civil, mujeres que trabajaban en el mercado con sus bebés, y todo esto bajo una nube de smog, ruido y calor. Intelectualmente –transmitido por los medios de comunicación– lo “sabía” todo, desde hacía tiempo, como sabía que la situación en lugares de guerra civil en África, y en muchos otros lugares del mundo, era todavía peor, incluso más mortífero.

Sin embargo, durante aquellas primeras horas, en San Salvador, los “conocimientos” que traían llegaron al alma: tomé conciencia de que a la mayoría de la humanidad se priva de los derechos humanos fundamentales (el derecho al agua, a la alimentación, a la educación y a la salud), de que la minoría privilegiada tolera indiferente la condena de los demás, la massa damnata, a la muerte precoz, y de que los pocos que se rebelan, están luchando por una causa perdida³¹. En

²⁸ Cfr. W. LAMBERT, *Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit*, Mainz, 1999.

²⁹ Cfr. J. B. METZ, *Ermütigung zum Gebet*, Freiburg, 1977, p. 34.

³⁰ Cfr. D. SÖLLE, *Das Eis der Seele spalten*, Mainz, 1996.

³¹ Jon Sobrino lo pone de relieve una y otra vez: la humanidad está dividida en dos. Los pocos que dan la vida por supuesta, y los muchos que lo que no dan por supuesto es, precisamente, la vida. Cfr. J. Sobrino, “Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen”, *Concilium* 42 (2006), p. 17-28.

estas primeras horas en San Salvador, se derrumbó emocionalmente mi ilusión de un mundo más o menos en orden y la ilusión de mi propia invulnerabilidad. Nunca antes la vida humana me había parecido tan frágil, tan vulnerable y amenazada. De todo ello caí en la cuenta aquellos días, cuando estaba en cama con fiebre: si la frase “Dios nos abraza a través de la realidad” es verdad, entonces tiene que ser válida incondicionalmente. Tiene que tener validez también donde la realidad parece ser una tremenda contradicción en contra de Él.

La pregunta permanece: ¿se puede vivir una tal experiencia de fe? ¿No enloquece dejarme liberar de mi incapacidad de sentir, estar de acuerdo con la deconstrucción del muro protector de mis ilusiones, abrir los órganos de mis sentidos, para dejar entrar la realidad sin filtros, dejar que ocurra en mí el abrazo de Dios? Con todo ello, ¿no me arriesgo a perder mi salud psíquica y mi capacidad de acción? ¿O puede ser un camino fructífero, un camino que nos conduce a la mística de la compasión, una mística de la “compasión arraigada en la pasión de Dios”?³².

En la tercera semana de los Ejercicios espirituales, Ignacio de Loyola lleva al ejercitante a «esforzarse por sentir dolores, estar triste y llorar». Hace pedir «dolor con el Cristo crucificado, lágrimas, martirio interno, por la tortura que Jesucristo sufrió por mí»³³. Como toda la piedad de la pasión cristiana en su conjunto, también la tradición de los ejercicios espirituales ha permanecido presa de una exégesis individualizante y limitada. Y de ello, el texto tampoco es totalmente inocente. Detrás de la cruz de Jesús desaparecieron de la historia de la humanidad los millones de torturados hasta la muerte. La fijación en el propio sufrimiento, en la culpa individual, no liberó ninguna energía para compartir los dolores de los demás.

Pero como escuela de compasión, los ejercicios espirituales podrían desencadenar una dinámica completamente distinta: dejarme conmover por los incontables gritos de dolor que hoy suben hasta Dios; llorar por mi participación en un mundo dominado por el afán de lucro, en el que, a pesar de posibilidades técnicas nunca vistas, se hace muy poco para detener el proceso doloroso de muchos seres humanos; dejarme introducir en el grupo de personas que comparten el mismo destino junto con Jesús, quien fue eliminado por los poderosos, porque desenmascaró el “pecado del mundo” y trastocó el orden establecido, elogiando a los que anhelan la justicia, trabajan por la paz y tienen el corazón puro.

En contra de la objeción psicologizante de que los ejercicios espirituales no harían más que seducir al ejercitante, hasta hacerlo caer en el sadomasoquismo,

³² En cuanto a esta expresión central en la teología de J. B. Metz, véase *Süddeutsche Zeitung* del 28 de setiembre de 2004, p. 17.

³³ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Traducido y comentado por Peter Knauer, Graz 1986, N° 195 y N° 203.

la verdad es, más bien, que están basados en la confianza de que la salvación no consiste en reprimir el dolor y el miedo, sino en dejarlos aflorar y enfrentarse a ellos. De esta forma, los ejercicios convergen con la poesía de Nelly Sachs, la cual se despliega como el acto de “atravesar sufriendo” el horror de la Shoa. «Sólo en el paciente trabajo de la tristeza, en el miedo del falso consuelo, en la vulnerabilidad permanente y en la memoria vulnerable, puede crecer una esperanza, trabajada en el sufrimiento»³⁴. Arriesgarse a la “mística de la compasión”, lleva a la noche oscura de la fe, sufrida en activa pasividad. Con Jesús, nos lleva al huerto de Getsemaní, donde no se percibe nada más que el miedo y la desesperanza impotente, la participación en la agonía del mundo.

Volviendo a la imagen que hemos usado al principio, “esperar, gritar y amar contra el mar” parece estar condenado al fracaso. Pero, precisamente, este grito se convierte en el testimonio más creíble del Dios, que no deja naufragar en la muerte nuestro anhelo de la justicia, que nos lleva más allá de toda muerte inútil, que nos sostiene y nos ama.

«Sólo algunos de los grandes desesperados
amaron tanto
que hicieron saltar, hecho pedazos, el granito de la noche»³⁵.

En el martirio de Dietrich Bonhoeffer el granito de la noche se hizo pedazos.

³⁴ G. FUCHS, *Im „Durchschmerzen“ des Leidens*, en G. Steins, *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg, 2000, p. 168.

³⁵ Nelly SACHS en *Flügel der Prophetie*, citado por D. SOLLE (Comentario N 30), p. 219.



UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Avda. México #6285
Col. Barrio de San Marcos
C.P. 16050 Xochimilco
México D.F.
Tel. 5489-4513; 5489-4487
Fax. 5641-7341
www.universidadcatolica.edu.mx

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanístico-católico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros. Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

SECUNDARIA PREPARATORIA

(Ambas con registro de Validez Oficial ante la SEP)

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

(Con RVOE de la SEP)

Talleres

Danza, Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico,
Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

Actividades extraescolares

Tochito, Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,
Centro de formación musical
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)
Centro formativo de fútbol
(Categorías: 6 a 18 años)
Taller de Zumba
Banda de Guerra
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)

Inglés

Básico, Intermedio y Avanzado
con la posibilidad de certificación de Cambridge si se desea.

Formación espiritual y en valores

Formación en valores,
Preparación a los Sacramentos,
(Primera Comunión y Confirmación)
Eucaristías.
Talleres para padres

*"Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia
académica y en la formación de valores cristianos y humanos*



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Victoria 133, Col. Talpan-Centro, Del. Talpan, México D.F.

<http://www.isee.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología (Presencial. Ocho Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)

y el Bachillerato Pontificio en Teología por Afiliación a la
Universidad Pontificia de México.

Ciclos Semestrales: Inicia en agosto y enero.

Modalidad semi-presencial (RVOE en trámite)

Puede iniciarse permanentemente

Maestría en Pastoral Urbana (con RVOE de la SEP).

Inicia cursos en enero de 2010 (Segunda generación).

Maestría en Pedagogía Catequética (RVOE en trámite).

Inicia cursos en enero de 2010 (Segunda generación).

Especialidad en Patristica

Curso de Verano

Diplomado en Teología

Inicia cursos en enero y agosto.

ESCUELA DE FILOSOFÍA

Licenciatura en Filosofía (Presencial. Seis Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

y el Bachillerato Pontificio en Filosofía por Afiliación a la

Universidad Pontificia de México.

Diplomado en Filosofía

Inicia cursos en enero y agosto.

DEPARTAMENTO DE LENGUAS

Cursos de comprensión lectora

Latín, Griego, Alemán, Francés, Inglés e Italiano

Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español

(Español para universitarios)



**ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»
52 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIÓCESIS**

Sede Tlalpan
(Victoria 133, Tlalpan-Centro; Tel. 5655-5003, 5573-2222 ext. 155;
Fax 5655-6873 Metrobús: Fuentes Brotantes)

Sede "Chiapas"
(Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba; Col. Roma;
Tel 5574 3827; Cel 04455 2068 7435)

Sede "La Raza"
(Tollán 108; Col. La Raza; Del. Azcapotzalco;
Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5597 1959)

Sede "Edison"
(Edison 160, Col. San Rafael; Casa de la Acción Católica;
entre Serapio Rendón y Sadi Carnot.
Metro y Metrobús: Estación Revolución. Cel. 04455-2068-7435)

Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral

Cursos entre semana (Seis Semestres),
sabatinos (Ocho Semestres)
o de Verano.

Diplomado en Liturgia
Diplomado en Liturgia y Música
Diplomado en Medios
Cursos Monográficos

La espiritualidad del Sermón de la Montaña
Títeres, Marionetas y Teatro al servicio de la Evangelización
Taller de Iniciación Cristiana de Adultos
Jesús y el Reinado del Padre (Cristología)
Pedagogía Catequética
(entre otros)

Distintos horarios y calendarios según sede.
Costos Accesibles

Mayores informes: <http://www.isee.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873
Correos electrónicos: sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx;
sedessapientiae@hotmail.com

Libro Anual del ISEE 2009

Se imprimió en el mes de febrero de 2010
en los talleres de Rodríguez Hnos. Impresores
Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969
Con un tiraje de 700 ejemplares.



ISBN: 978-607-8030-01-9



9 786078 030019

Filosofía • Teología • Humanidades