

# DICCIONARIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO

Sagrada Escritura - Historia - Espiritualidad  
Teología fundamental, dogmática, moral  
Ecumenismo - Religiones

*evd*  
verbo divino

DICCIONARIO TEOLÓGICO  
ENCICLOPÉDICO

*Directores de sección:*

SAGRADA ESCRITURA	Luciano Pacomio, Universidad Lateranense, teología bíblica
HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD	Luigi Padovese, OFM cap., Antonianum, historia de la Iglesia y teología espiritual
TEOLOGÍA FUNDAMENTAL	Rino Fisichella, Universidad Gregoriana, teología fundamental
TEOLOGÍA DOGMÁTICA	Ignazio Sanna, Universidad Lateranense, teología dogmática
TEOLOGÍA MORAL	Giannino Piana, Universidad de Urbino, teología moral
ECUMENISMO	William Henn, OFM cap., Universidad Gregoriana, ecumenismo
RELIGIONES	Arij Roest Crollius, S.J., Universidad Gregoriana, historia de las religiones

*Dirección editorial:*

Luciano Pacomio, Vito Mancuso

*Coordinación editorial:*

Vito Mancuso

*Adaptación bibliográfica a la edición española:*

Alfonso Ortiz García, profesor de teología dogmática en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

6ª edición (año 2011)

Título original: *Dizionario Teologico Enciclopedico*

Traductor y adaptador: *Alfonso Ortiz García*

© Edizioni Piemme, S.p.A., 1993 - © Editorial Verbo Divino, 1995

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Depósito Legal: NA. 2.970-2011

Impreso en España - *Printed in Spain*

ISBN 978-84-8169-032-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

DICCIONARIO  
TEOLÓGICO  
ENCICLOPÉDICO

*evd*

# Lista de autores

**Álvarez Lorenzo**

Teología moral, Academia Alfonsiana, Roma.

**Ancona Giovanni**

Antropología teológica, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Asseldonk van Optatus**

Historia de la espiritualidad, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Bargiel Tadeusz**

Teología dogmática, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Battaglia Vincenzo**

Teología dogmática, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Bonora Antonio**

Exégesis del Antiguo Testamento, Facultad Teológica de Italia Septentrional, Milán.

**Bove Gennaro**

Historia, Pontificia Facultad San Buenaventura, Roma.

**Cappelli Giovanni**

Ética matrimonial, Perugia.

**Castellano Cervera Jesús**

Teología sacramental y espiritualidad litúrgica, Pontificia Facultad Teológica Teresianum, Roma.

**Castello Gaetano**

Exégesis del Antiguo Testamento, Facultad Teológica de Italia Meridional, Nápoles.

**Charalampidis Costantine**

Espiritualidad, Universidad de Tesalónica.

**Chiarazzo Rosario**

Introducción al Nuevo Testamento, Roma.

**Ciola Nicola**

Teología dogmática, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Coda Piero**

Teología dogmática, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Coffele Gianfranco**

Teología fundamental, Universidad Pontificia Salesiana, Roma.

**Compagnoni Francesco**

Moral fundamental, Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma.

**Corti Gianluigi**

Exégesis del Antiguo Testamento, Pavía.

**Cozzoli Mauro**

Moral fundamental, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**D'Alatri Mariano**

Historia de la espiritualidad, Instituto Histórico de los Capuchinos, Roma.

**Dalbesio Anselmo**

Espiritualidad bíblica, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma, y Escuela de Teología de Turín.

**Dalla Vecchia Flavio**

Exégesis del Antiguo Testamento, Pontificia Facultad Teológica de Italia Septentrional, seminario de Brescia.

**Doglio Claudio**

Exégesis del Nuevo Testamento, Savona.

**Domingo J. Andrés**

Derecho Canónico, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Dotolo Carmelo**

Teología fundamental, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Dozzi Dino**

Espiritualidad bíblica, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Fischella Rino**

Teología fundamental, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Fragelli Pietro**

Exégesis del Antiguo Testamento, Roma.

**García Bernardino**

Historia de la espiritualidad, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Gatti Vincenzo**

Exégesis del Antiguo Testamento, Trieste.

**Gerardi Renzo**

Teología sacramental y liturgia, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Giordani Bruno**

Espiritualidad, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Golser Carlo**

Historia de la moral. Estudio Teológico Académico, Bressanone.

**Grech Prosper**

Historia del pensamiento cristiano, Instituto Patrístico Augustinianum, Roma.

**Grilli Massimo**

Exégesis del Nuevo Testamento, Roma.

**Henn William**

Teología dogmática y ecuménica, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Iammarrone Giovanni**

Cristología, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Jansen Theo**

Historia, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Lambiasi Francesco**

Teología fundamental, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Lanfranchi Angelo**

Exégesis del Antiguo Testamento, Roma.

**Lorenzetti Luigi**

Moral social y económica, Rivista di Teologia Morale, Bolonia.

**Lorusso Giacomo**

Introducción al Antiguo Testamento y exégesis bíblica, Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional, sección de Molfetta.

**Manini Filippo**

Introducción al Nuevo Testamento, Roma - Reggio Emilia.

**Maranesi Pietro**

Historia del pensamiento cristiano, Instituto Histórico de los Capuchinos, Roma.

**Marra Bruno**

Moral, Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional San Luis, Nápoles.

**Martinelli Paolo**

Teología fundamental, Instituto Histórico de los Capuchinos, Roma.

**Mattai Giuseppe**

Moral económica y política, Nápoles.

**Mauro Valerio**

Teología dogmática, Roma.

**Mc Morrow Kevin**

Teología ecuménica, Universidad Pontificia Santo Tomás, Roma.

**Migliasso Secondo**

Exégesis del Nuevo Testamento, Asti.

**Occhipinti Giuseppe**

Teología fundamental, Roma.

**Ortiz García Alfonso**

Antropología teológica, Centro de Estudios Teológicos, Zaragoza.

**Oviedo Lluís**

Teología dogmática, Facultad Teológica de Valencia.

**Pacomio Luciano**

Teología bíblica, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Padovese Luigi**

Espiritualidad e historia del pensamiento cristiano, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Papone Paolo**

Exégesis del Antiguo Testamento, Aosta.

**Paris Andrea**

Filosofía, Roma.

**Piana Giannino**

Teología moral, Universidad de Urbino y Pontificia Facultad Teológica de Italia Septentrional, sección de Novara.

**Pigna Arnaldo**

Teología moral y teología de la vida religiosa, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Pitta Antonio**

Exégesis del Nuevo Testamento, Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridional, Nápoles.

**Pozzo Guido**

Teología fundamental, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Priotto Michelangelo**

Exégesis del Antiguo Testamento, Estudio Teológico Interdiocesano, Fossano, y Facultad Teológica interregional de Italia del Norte, Milán.

**Privitera Salvatore**

Moral fundamental, Pontificia Facultad Teológica de Sicilia, Palermo.

**Raurel Frederic**

Historia de la espiritualidad, Universidad de Barcelona.

**Rava Eva Carlotta**

Antropología teológica, Universidad de Buenos Aires y Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Roest Crollius Arij**

Historia y teología de las religiones, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Rossi Teodora**

Moral fundamental, Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma.

**Salachas Dimitri**

Derecho canónico oriental, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

**Salvati Marco**

Teología dogmática, Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma.

**Sanna Ignazio**

Teología dogmática, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Scanu Maria Pia**

Exégesis del Antiguo Testamento, Cagliari.

**Sebastiani Lilia**

Teología moral, Terni.

**Semeraro Marcello**

Eclesiología, Pontificia Universidad Lateranense, Roma.

**Spera Salvatore**

Filosofía de la religión, Universidad «La Sapienza», Roma - Barletta.

**Spiteris Yannis**

Teología y espiritualidad oriental, Pontificia Universidad Oriental, Roma.

**Stancati Tommaso**

Teología dogmática, Pontificia Universidad Santo Tomás, Roma.

**Tensek Zdenko Tomislav**

Espiritualidad, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Tomkiel Andrzej**

Espiritualidad, Pontificio Ateneo Teresianum, Roma.

**Tonna Ivo**

Metafísica e historia de la filosofía antigua y medieval, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Tozzi Angela Anna**

Espiritualidad, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma.

**Vadakkedara Benedict**

Historia, Instituto Histórico de los Capuchinos, Roma.

**Vallauri Emiliano**

Exégesis del Antiguo Testamento, Facultad Teológica Interregional de Italia del Norte, sección de Novara-Alessandria.

**Varnalidis Sotiris**

Historia de las Iglesias orientales, Facultad Teológica de Salónica.

# Siglas

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
Can.	Canon.
CFF	H. Krings - H. M. Baumgartner - C. Wild (eds.), <i>Conceptos fundamentales de filosofía</i> , Barcelona 1977, 3 vols.
CFC	C. Floristán (ed.), <i>Conceptos fundamentales del cristianismo</i> , Trotta, Madrid 1993.
CFET	M. Vidal, <i>Conceptos fundamentales de ética teológica</i> , Trotta, Madrid 1992.
CFF	H. Krings (ed.), <i>Conceptos fundamentales de filosofía</i> , Herder, Barcelona 1977, 3 vols.
CFP	C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.), <i>Conceptos fundamentales de pastoral</i> , Cristiandad, Madrid 1983.
CFT	H. Fries (ed.), <i>Conceptos fundamentales de teología</i> , Cristiandad, Madrid 1966, 4 vols.
CIC	<i>Codex Juris Canonici</i> .
Conc	<i>Concilium</i> . Revista internacional de teología, Editorial Verbo Divino.
DB	H. Haag - A. van den Born - S. de Ausejo (eds.), <i>Diccionario de la Biblia</i> , Herder, Barcelona 1963.
DBSup	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , París 1926ss.
DC	J. Gevaert (ed.), <i>Diccionario de catequética</i> , CCS, Madrid 1987.
DCT	P. Eicher, <i>Diccionario de conceptos teológicos</i> , Herder, Barcelona 1989-1990, 2 vols.
DE	E. Ancilli (ed.), <i>Diccionario de espiritualidad</i> , Herder, Barcelona 1983-1984, 3 vols.
DET	M. Vidal, <i>Diccionario de ética teológica</i> , Verbo Divino, Estella 1991.
DETM	L. Rossi - A. Valsecchi (eds.), <i>Diccionario enciclopédico de teología moral</i> , San Pablo, Madrid 1985.
DF	J. Ferrater Mora, <i>Diccionario de filosofía</i> , E. Suramericana, Buenos Aires 1971, 2 vols.
DFC	M. A. Quintanilla (ed.), <i>Diccionario de filosofía contemporánea</i> , Sígueme, Salamanca 1976.
DMC	K. Hörmann, <i>Diccionario de moral cristiana</i> , Herder, Barcelona 1975.
DPAC	A. di Berardino (ed.), <i>Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana</i> , Sígueme, Salamanca 1991-1992, 2 vols.
DR	P. Poupard, <i>Diccionario de las religiones</i> , Herder, Barcelona 1987.
DRC	S. G. Brandon (ed.), <i>Diccionario de las religiones comparadas</i> , Cristiandad, Madrid 1972, 2 vols.
DS	H. Denzinger - A. Schönmetzer (eds.), <i>Enchiridion symbolorum</i> , Friburgo Br. 1976.
DSoc	F. Demarchi - A. Ellena (eds.), <i>Diccionario de sociología</i> , San Pablo, Madrid 1986.
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i> , París 1933ss.



DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , París 1903-1970.
DTD	W. Beinert, <i>Diccionario de teología dogmática</i> , Herder, Barcelona 1990.
DTDC	X. Pikaza - N. Silanes, <i>Diccionario teológico. El Dios cristiano</i> . Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
DTF	R. Latourelle - R. Fisichella - S. Pié-Ninot (eds.), <i>Diccionario de teología fundamental</i> , San Pablo, Madrid 1992.
DTI	L. Pacomio (ed.), <i>Diccionario de teología interdisciplinar</i> , Sígueme, Salamanca, 1982-1983, 4 vols.
DTM	F. Roberti (ed.), <i>Diccionario de teología moral</i> , ELE, Barcelona 1960.
DTNT	L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard (eds.), <i>Diccionario teológico del Nuevo Testamento</i> , Sígueme, Salamanca 1980-1984, 4 vols.
DTVC	A. Aparicio Rodríguez - J. Canals Casas, <i>Diccionario teológico de la vida consagrada</i> , P. Claretianas, Madrid 1989.
EB	<i>Enciclopedia de la Biblia</i> , Garriga, Barcelona 1963, 6 vols.
EO	A. González Montes, <i>Enchiridion Oecumenicum</i> , Universidad Pontificia, Salamanca 1986-1993, 2 vols.
ERC	<i>Enciclopedia de la religión católica</i> , Dalmau y Jover, Barcelona 1950-1956, 7 vols.
Est. Bíbl.	Estudios Bíblicos.
Est. Ecl.	Estudios Eclesiásticos.
Fliche-Martin	A. Fliche - V. Martin, <i>Historia de la Iglesia</i> , Comercial, Valencia 1974ss, 30 vols.
HdI	H. Jedin (ed.), <i>Historia de la Iglesia</i> , Herder, Barcelona, 1966-1984, 9 vols.
IPT	B. Lauret - F. Refoulé (eds.), <i>Iniciación a la práctica de la teología</i> , Cristiandad, Madrid 1984-1986, 5 vols.
LTK	J. Hofer - K. Rahner (eds.), <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Friburgo Br., <sup>2</sup> 1957-1965.
MPC	F. Guerrero (ed.), <i>El magisterio pontificio contemporáneo</i> , BAC, Madrid 1991-1992, 2 vols.
MS	J. Feiner - M. Löhrer (eds.), <i>Mysterium salutis</i> , Cristiandad, Madrid 1969-1984, 5 vols.
NDE	S. de Fiore - T. Goffi, <i>Nuevo diccionario de espiritualidad</i> , San Pablo, Madrid 1983.
NDL	D. Sartore - A. M. Triacca (eds.), <i>Nuevo diccionario de liturgia</i> , San Pablo, Madrid 1987.
NDM	S. de Fiore (ed.), <i>Nuevo diccionario de mariología</i> , San Pablo, Madrid 1988.
NDT	G. Barbaglio - S. Dianich (eds.), <i>Nuevo diccionario de teología</i> , Cristiandad, Madrid 1982, 2 vols.
NDTB	P. Rossano - G. Ravasi - A. Giralda, <i>Nuevo diccionario de teología bíblica</i> , San Pablo, Madrid 1990.
NDTM	F. Compagnoni y otros (ed.), <i>Nuevo diccionario de teología moral</i> , San Pablo, Madrid 1992.
PG	Patología Griega, Migne.
PL	Patología Latina, Migne.
SM	K. Rahner (ed.), <i>Sacramentum mundi</i> , Herder, Barcelona 1972-1975, 6 vols.
S.Th.	Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i> , Editorial Católica, Madrid.
TWNT	G. Kittel - G. Friedrich (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1933-1973.

## Documentos del concilio Vaticano II

AA	Apostolicam actuositatem
AD	Ad gentes
CD	Christus Dominus
DH	Dignitatis humanae
DV	Dei Verbum
GE	Gravissimum educationis
GS	Gaudium et spes
IM	Inter mirifica
LG	Lumen gentium
NA	Nostra aetate
OE	Orientalium ecclesiarum
OT	Optatam totius
PC	Perfectae caritatis
PO	Presbyterorum ordinis
SC	Sacrosanctum concilium
UR	Unitatis redintegratio

## Otros documentos

DS	Enchiridion symbolorum. Denzinger-Schönmetzer
EB	Enchiridion Biblicum
CIC	Codex Iuris Canonici

# Prólogo

1. Diccionario es el «libro en el que se recogen y explican de forma ordenada voces de una o más lenguas, de una ciencia o materia determinada» (cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid 1992).

La intención de los primeros promotores y de los posteriores directores y editores de las voces del presente *Diccionario Teológico Enciclopédico* fue precisamente ésta: ofrecer un diccionario de las diversas disciplinas teológicas que:

- ofreciera de cada voz, junto con su etimología, el significado del término y los eventuales significados que tomó con el correr de los siglos;
- ayudara al mismo tiempo a recorrer de forma sintética y precisa las etapas de la historia de la reflexión teológica en las que se usó dicho vocablo.

2. Las voces se han escrito con una amplitud gradual: desde los grandes temas, que corresponden a los tratados en la literatura teológica *recepta*, hasta la presentación de un concilio o de una carta encíclica papal, importante desde el punto de vista teológico.

Se explica así la proporcionalidad, incluso a nivel cuantitativo, con que se presentan las diversas voces en el diccionario: desde unas pocas líneas hasta cuatro o cinco columnas.

3. Ya K. Rahner y H. Vorgrimler, en el prólogo a la edición italiana de su *Dizionario di Teologia* (Brescia 1968), escribían lo siguiente: «...intentamos explicar a las personas interesadas en la teología los conceptos más importantes de la sistemática teológica. Al hacerlo así, hemos tenido siempre en cuenta ante todo las afirmaciones bíblicas y las proposiciones del Magisterio eclesiástico... Pero nos gustaría, siempre que pueda ofrecerse la ocasión, llegar más allá del concepto puro y simple, a los problemas que a menudo están allí latentes y a las cuestiones que plantea el hombre de hoy, en relación con cada uno de los conceptos de que se trata».

4. Al proyectar este diccionario, en cierto sentido, se ha tenido un modelo de referencia. Con una pizca de presunción y con el mismo deseo de salir al encuentro de unas necesidades concretas, se ha querido hacer para la teología lo que hizo Nicola Abbagnano para la filosofía con su *Dizionario di filosofia*, Turín 1960.

Abbagnano muestra allí su intención de «poner a disposición de todos» la explicación de las voces que se han ido acuñando en las diversas lenguas a lo largo de más de 2.500 años de pensamiento y de formulación de conceptos. Se han buscado en particular estos dos objetivos:

- «señalar las constantes de significado»;
- satisfacer «la exigencia de claridad», que es «exigencia de una rigurosa definición de los conceptos y de su articulación interna» si (en este caso, la filosofía) desea ejercer «una función de iluminación y de guía para los hombres». Esto vale más aún para la reflexión teológica.

5. El presente *Diccionario Teológico Enciclopédico* intenta, por consiguiente, servir de primera consulta:

- a quienes, sin una competencia especial en las disciplinas teológicas, desean una información sólida;
- a quienes, ya iniciados en el estudio de la teología, quieren en primera instancia orientarse sobre el significado concreto de una palabra;
- a quienes, por expertos, desean recordar, de forma puntual y sintética, lo que ya conocen por otras fuentes con mayor amplitud y profundidad.

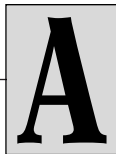
Las disciplinas teológicas que se han tenido en cuenta, incluidas las que tienen ya su propio estatuto epistemológico a pesar de su historia relativamente reciente, como la teología espiritual y la teología pastoral, son las siguientes:

- la teología bíblica,
- la historia de la teología, con exclusión de los nombres propios y de la biografía de cada autor,
- la teología fundamental,
- la teología dogmática,
- la teología moral,
- la teología ecuménica,
- la ciencia de las religiones.

6. Para ofrecer una primera orientación rigurosa sobre cada voz, como ocurre con todos los diccionarios lingüísticos, junto con una base esencialmente histórica y luego una descripción-definición del significado, se propone como conclusión una breve bibliografía para quienes busquen una profundización ulterior\*.

*por los Editores*  
Luciano Pacomio

\* Para la edición española se ha intentado acomodar la bibliografía al lector de lengua española en consonancia con la línea seguida por los autores.



## ABBA

Expresión aramea con la que el niño identifica a su papá. Teológicamente, es de suma importancia porque se remonta a Jesús de Nazaret, que, con esta expresión, se dirigía a Dios y enseñaba a hacer lo mismo a sus discípulos.

En la historia de las religiones se encuentra fácilmente el apelativo «padre» para dirigirse a la divinidad; existe particularmente esta tradición en Egipto: el faraón, en el momento de su entronización, se convierte en hijo del dios Sol y es igualmente dios. También el Antiguo Testamento, que estuvo históricamente muy ligado con Egipto, adoptó esta misma perspectiva. En los relatos del Éxodo se crea varias veces un paralelismo entre la filiación de Israel y la de los egipcios para contraponer sus diferencias étnico-religiosas (Éx 4,22). Por temor a que se le interpretara indebidamente en sentido mítico, Israel usará con prudencia este título aplicado a Yahveh. En diversas épocas históricas hubo varios personajes calificados con el título de «hijo» de Dios: en primer lugar, el pueblo; luego, los ángeles que constituyen su corte; finalmente, algunos hombres concretos que mantuvieron pura y sólida su fe. De todas formas, fue sobre todo el rey-mesías el que mantuvo el privilegio de una relación particular con Dios (2 Sm 7,14). Por primera y única vez en toda la historia de Israel se le aplicó la expresión: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Es evidente que, debido a su fuerte caracterización monoteísta, Israel se interesaba sólo y exclusivamente por una filiación del rey en sentido adoptivo. De todas formas, nunca se atreve el israelita en el Antiguo Testamento a pronunciar una oración dirigiéndose a Yahveh con el vocativo «abba».

A la prudencia del Antiguo Testamento se opone el uso abundante de esta palabra en el Nuevo Testamento.

La expresión aparece más de 250 veces, hasta el punto de que se identifica con la fórmula típica con que los cristianos se dirigen a Dios. El fundamento de esta costumbre es la actuación misma de Jesús. Desde las capas más primitivas y arcaicas de la tradición, es posible ver en el «abba» el lenguaje peculiar con que él se dirigía a Yahveh, demostrando así que tenía con Dios una relación de filiación natural (Mc 13,32). En varios textos se advierte el uso peculiar que hacía Jesús de esta palabra: no sólo en la invocación «abba», que Marcos se siente en la obligación de trasladar literalmente del arameo, añadiendo inmediatamente después su traducción griega (Mc 14,36), sino también en la calificación de «padre mío» (Mt 11,27). Esta relación filial es única, hasta el punto de que se utiliza también la fórmula diferente «padre vuestro» dirigida a los discípulos (Lc 11,13). El uso de «padre nuestro», por su parte, es sólo para los discípulos, ya que se trata de una oración que les enseña Jesús (Mt 6,9).

Así pues, «abba» encierra las notas de intimidad, de confianza y de amor, pero expresa también claramente el motivo de la condenación de Jesús: «No es por ninguna obra buena por lo que queremos apedrearle, sino por haber blasfemado; pues tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,34); esta pretensión era tan absurda para sus contemporáneos que jamás habrían podido concebir la relación con Dios en estos términos.

R. Fisichella

**Bibl.:** J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; W. Marchel, *Abba. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967; S. Sabugal, *¡Abba!... La oración del Señor*, Editorial Católica, Madrid 1985.

## ABDIAS

Los críticos han escrito mucho sobre este libro, que es el más breve del

Antiguo Testamento (tiene 21 versículos). Fuera del nombre, no sabemos nada de Abdías. Habla de una época en la que los «extranjeros» han conquistado Jerusalén y han destruido el templo del Señor (v. 17). Edom, el pueblo hermano, se ha unido a invasor, se ha aprovechado de la derrota, se ha alegrado de la destrucción, ha cometido numerosos crímenes contra él. Esta descripción corresponde bien a la situación que se creó en el 587 con la invasión babilónica. El libro se divide en dos partes: los vv. 1-15 son un oráculo contra Edom; los vv. 16-21 son un oráculo contra las naciones en relación con el «día de Yahveh». El libro es un grito apasionado de venganza, cuyo espíritu nacionalista contrasta con el universalismo del Deuterocanónico. Pero este fragmento exalta también la justicia terrible y el poder de Yahveh, que actúa como defensor del derecho.

G. Lorusso

**Bibl.:** L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 995-1006; E. Olavarrí, *Cronología y estructura literaria de Abdías*: Est. Bíbl. 22 (1963) 303-313.

## ABORTO

Es la interrupción del embarazo. Se lleva a cabo mediante la expulsión del útero materno de un feto vivo inmaduro, que no es capaz de vivir de forma autónoma. El aborto puede ser espontáneo o provocado: el primero está determinado por diversas causas; el segundo supone un acto positivo de la persona a fin de obtener la interrupción del embarazo. La Iglesia ha condenado siempre el aborto. La *Gaudium et spes*, n. 51, afirma: «el aborto es un crimen abominable». La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el 18 de noviembre de 1974 la declaración *Quaestio de abortu procurato*, relativa a la defensa del ser concebido: «Lo menos que puede decirse es que la ciencia moderna, en sus capas más evolucionadas, no ofrece ningún apoyo substancial a los defensores del aborto. Por lo demás, no corresponde a las ciencias biológicas dar un juicio decisivo sobre cuestiones propiamente filosóficas y morales, como la del momento en que se constituye la persona humana y la de la legitimidad del aborto. Desde el punto de vista mo-

ral, es cierto lo siguiente: aun cuando hubiera dudas sobre el hecho de que el fruto de la concepción sea ya una persona humana, es un pecado objetivamente grave atreverse a asumir el riesgo de un homicidio. Lo mismo afirma la posterior Instrucción *Donum Vitae* de la misma Congregación (22 de febrero de 1987): «El ser humano debe ser respetado ya desde el primer instante de su existencia, es decir, desde su concepción». Por tanto, prescindiendo de la discusión teórica sobre la hominización, el Magisterio adopta la solución rigorista, que por otra parte es una solución bastante reciente. El Código de derecho canónico de 1983 ha conservado la pena de excomunión para los que provocan el aborto. El can. 1398 dice: «Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión». Se trata de una pena *latae sententiae*, en la que se incurre inmediatamente cometido el «delito». En el caso en que la gestante haya actuado en un estado de fuerte emotividad, causada por presiones externas, quizás haya que excluir una imputabilidad plena. En la legislación española, con la ley del 5 de julio de 1985, art. 417 bis del código penal (junto con las aclaraciones establecidas por Real Decreto de 21 de noviembre de 1986) se ha introducido la posibilidad de una interrupción voluntaria del embarazo en determinados casos. La misma ley regula la objeción de conciencia por parte del personal sanitario y del que ejerce actividades auxiliares, exonerándolos de los procedimientos preliminares y de las «actividades específicamente necesarias dirigidas a determinar la interrupción del embarazo».

B. Marra

**Bibl.:** AA. VV., *El aborto. Un tema a debate*, Ayuso, Madrid 1982; *Debate sobre el aborto*, Cátedra, Madrid 1983; J. Gafo, *El aborto ante la ciencia y la ley*, PPC, Madrid 1982; X. Thévenot, *El aborto*, en IPT, IV, 449-455; Conferencia episcopal española, *El aborto*, San Pablo, Madrid 1991; J. Gafo, *Diez palabras clave en bioética*, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1994.

## ABRAHÁN

Según la tradición sacerdotal, que habla del cambio del nombre de *Abrán*

en *Abrahán*, Abrahán significa «padre de una muchedumbre» (Gn 17,5). Las diversas tradiciones presentes en el libro del Génesis hablan de él, bien como de un hombre de fe que es sometido a la prueba (E), bien como del destinatario de la alianza expresada en la circuncisión (P), bien finalmente como lleno de las bendiciones de Yahveh (J).

Abrahán es una figura clave de toda la historia de la salvación. Es ante todo el hombre escogido y elegido por Dios, que de este modo manifiesta su primera intervención de amor en la historia de su pueblo; por eso, Abrahán tiene que abandonar su casa y su tierra para ponerse al frente de un pueblo nuevo (Gn 12,1-2). Además, se le hace a él la primera promesa de una descendencia numerosa como «las estrellas del cielo» y como «las arenas de la playa» (Gn 22,17); finalmente, la prueba que sufre, es decir, la exigencia de inmolar a su hijo Isaac (Gn 22,1-15), le permitirá ser considerado como prototipo de la fe, que sabe acogerlo todo y lo espera todo de Dios. Sin embargo, Abrahán tiene que ser considerado sobre todo en su llamada a ser padre. En su «paternidad» es donde se revela su elección y su misión. Una paternidad que no se limita al nacimiento de Isaac de su esposa Sara, sino que se abre a todos los que creen en Dios.

El Nuevo Testamento explicita en varias ocasiones esta paternidad en dos frentes: el más típicamente humano, del que tenía que nacer el Mesías, como en Mt 1,1: «Genealogía de Jesús, Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán»; y el frente más espiritual del que habla sobre todo la teología paulina, que lo define como «padre de todos los creyentes» (Rom 4,11). Abrahán representa la permanencia de la promesa de Dios y al mismo tiempo la verificación de su cumplimiento. Su fe lo convierte en ejemplar para todos, judíos y cristianos, ya que en él se descubre que todo viene de la gracia de Dios sin tener que gloriarse uno de sus propias obras (Gál 3,6; Rom 4,3). En él, todos nos hacemos herederos de la promesa hecha por Dios: pertenecemos ciertamente a Cristo, pero —como dice el apóstol—, si «somos de Cristo, también somos entonces descendencia de Abrahán».

R. Fisichella

**Bibl.:** M. Collin, *Abrahán*, Verbo Divino, Estella 1987; R. Michaud, *Los patriarcas*, Verbo Divino, Estella 1976.

## ABSOLUCIÓN

Se deriva del latín *absolutio* (verbo *absolvere* = desatar). En la praxis del sacramento de la penitencia la absolución es la «sentencia» pronunciada por el sacerdote competente (con las debidas facultades) en orden al perdón de los pecados. Por tanto, es una palabra eficaz de perdón y de reconciliación, que lleva a su cumplimiento el itinerario penitencial del pecador.

En Jn 20,22-23 es Jesús resucitado el que da el Espíritu Santo a los apóstoles y les dice: «A quienes les perdonéis los pecados, Dios se los perdonará; y a quienes se los retengáis, Dios se los retendrá». Este texto (al que hay que unir el de Mt 18,18: «Lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo; y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo») ha sido interpretado siempre por la tradición católica como texto «institucional» del sacramento de la penitencia, donde el acto del confesor que «absuelve» concurre con los tres actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción).

En el período de la penitencia canónica de la Iglesia (hasta el s. vi) la *absolutio paenitentiae* servía para significar la reconciliación del pecador al final de su período penitencial (podía hacerse de una forma solemne pública tan sólo una vez en la vida). El pecador era reconciliado mediante un rito litúrgico solemne que comprendía la imposición de manos por parte del obispo, acompañada de una oración. Con el cambio de la praxis penitencial a partir del s. vi, en la llamada «penitencia tarifada» (que podía repetirse varias veces) la absolución servía para indicar el cumplimiento (*absolutio*) de las obras penitenciales impuestas por el confesor. Pero en casos excepcionales se podían recitar también las plegarias de absolución inmediatamente después de la confesión, incluso antes de cumplir la «penitencia». Ésta era la práctica común en el s. xii. En relación con esto se discutió por mucho tiempo si los pecados se perdonaban mediante el dolor y las obras penitenciales del fiel penitente, y en caso afirmativo qué sentido tenía la absolución (¿tan sólo

una función declarativa?). Es significativo el hecho de que desde el s. XI la fórmula de absolución dejó de ser deprecatoria (suplicatoria y optativa: «Dios te absuelva»), para ser indicativa («yo te absuelvo»).

Tomás de Aquino intentó una síntesis entre las diversas posiciones teológicas: los actos del penitente son la «cuasi-materia» del sacramento; la absolución es la forma, el elemento determinante sin el cual los actos del penitente quedarían privados de eficacia salvífica. La contrición perfecta justifica ya al pecador, pero no sin su intención (al menos implícita) de recibir en plenitud el sacramento de la penitencia, y por tanto la absolución. Los actos del penitente y la absolución forman una unidad moral. Pero la absolución es decisiva, en cuanto forma sacramental, para la causalidad eficiente. Es lo que enseñó luego el concilio de Trento (DS 1673), que condena la afirmación de que «la absolución sacramental del sacerdote no es un acto judicial, sino el simple ministerio de pronunciar y declarar que se le han perdonado los pecados al penitente» (DS 1709). «Acto judicial» es una categoría que evidentemente debe entenderse en sentido analógico, relacionándola con el concepto bíblico del juicio divino de salvación. En efecto, el sentido profundo y verdadero de la absolución es el de acoger al hermano, en nombre de Dios que lo perdona, y decidir su readmisión en la Iglesia. Por consiguiente, la absolución indica la liberación pascual y es un discernimiento autorizado, en cuanto juicio, de la situación del cristiano arrepentido, que, con la fuerza de Cristo Jesús, queda liberado del mal y recibe el don de la gracia.

R. Gerardi

**Bibl.:** G. Manise, *Absolución*, en DTM 15-16; J. Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1991, 338-344.

## ACOGIMIENTO

Es el acto que realiza la institución que se propone acudir en ayuda del menor que, en su ambiente familiar original, tropieza con especiales dificultades, o bien de su familia natural. Mientras que la adopción excluye toda

relación entre los padres naturales y la familia adoptante, el acogimiento prevé estas relaciones, en cuanto que tiende a recrear aquellas condiciones psicológicas, pedagógicas y morales que puedan consentir al niño acogido volver a su familia de origen.

Dado el número elevado y creciente de menores en dificultades y para los que, sin embargo, no se verifican las circunstancias que exigen su internamiento en institutos asistenciales, la acogida se presenta como una situación óptima. Por eso ha encontrado un lugar adecuado en nuestra ordenación jurídica (ley 172 de 1987). En la praxis del acogimiento familiar no faltan dificultades, incluso graves, que para ser resueltas con seriedad exigen tacto educativo, finura psicológica y, particularmente, robustez ética. No siempre las familias, generosamente disponibles a la acogida, tienen estas capacidades. Las relaciones entre la familia que acoge y la original del menor pueden atravesar momentos de tensión, que deben resolverse bajo el signo de una solidaridad real.

G. Mattai

**Bibl.:** J. M. Caballero González, *La tutela de los menores en situación de desamparo*, La Ley, Madrid 1988.

## ACTION

*L'Action*, o bien *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia práctica*, es la obra en la que Maurice Blondel proponía en términos nuevos y renovadores el tema de fondo de la existencia: «¿Tiene o no tiene la vida humana un sentido? ¿Tiene o no tiene el hombre un destino?» (A., VII). Escrita como tesis doctoral en el año 1893, suscitó un amplio debate tanto en el campo filosófico como en el teológico; pero la tesis acabó imponiéndose como una obra que anticipaba en gran parte los caminos renovadores que recorrería posteriormente el concilio Vaticano II.

La intuición fundamental de *L'Action* consiste en afrontar la dialéctica de la existencia que se encuentra en una acción dinámica, en la que se percibe en cada uno de los individuos una «fisura abierta» y una «desproporción». Este vacío no puede ser llenado por el sujeto, sino sólo por una inter-



vención sobrenatural a la que hay que estar siempre abiertos. El punto de partida de Blondel es la verificación de una dialéctica permanente inherente en cada acción personal, que deja vislumbrar un doble orden de la voluntad: una voluntad *queriente*, que indica la tensión dinámica del espíritu y su apertura ilimitada; y una voluntad *querida*, que permite registrar el logro concreto de la acción.

La obra se divide en cinco partes que van dejando atisbar progresivamente la necesidad, inherente a la acción misma, de comprender que el cumplimiento definitivo del hombre no puede darse en sí mismo, sino sólo en una apertura a una acción distinta de la suya, es decir, a una acción que requiere la intervención de Dios.

La primera parte, titulada: «¿Existe un problema de la acción?», estudia las premisas necesarias para que pueda plantearse el tema de la acción con sensatez. Blondel excluye la actitud del «diletante» y la del «esteta», que revela una contradicción insanable, la de no querer comprometerse uno mismo de forma decisiva en la búsqueda del sentido. La segunda parte: «¿Es quizás negativa la solución del problema de la acción?» surge de la crítica del pesimismo y del nihilismo, que, de diversa forma, llegan a la misma conclusión, y responde que querer la nada es una ilusión, ya que la nada no puede concebirse ni quererse. La voluntad que niega la nada sigue siendo una voluntad positiva de la afirmación del ser y no una negación suya. Viene luego la tercera parte de *L'Action*: «La orientación natural de la voluntad». Blondel muestra en cinco etapas que «en mis actos, en el mundo, en mí mismo, fuera de mí, hay algo; pero no sé dónde ni cómo, ni sé de qué se trata» (A., 41). Cada una de las etapas manifiesta con claridad la falta de adecuación entre lo que alcanza la acción concreta y lo que la voluntad desea alcanzar. Se abre en este punto la cuarta parte: «El ser necesario de la acción», que llega a una primera conclusión sobre la afirmación de lo «único necesario» como una verdad que vive dentro de la acción querida; para la persona, éste resulta ser el momento «de lo absolutamente imposible y absolutamente necesario». La quinta y última parte de *L'Action*: «El cumplimiento de la acción», ve lo

sobrenatural presente en el cristianismo en cuanto religión revelada.

Con *L'Action*, la reflexión filosófica y teológica recobra una densidad que se había olvidado, la que permite poner de relieve el cumplimiento de la persona a la luz de una responsabilidad personal, que no prescinde de ningún intento a la hora de abandonarse libremente a la gracia.

R. Fisichella

**Bibl.:** Íd., *Carta sobre apologética*, Deusto 1991; M. Blondel, *L'Action* (1893), París 1973; H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, París 1961; Íd., *La logique de la foi*, París 1964; J. Roig Gironella, *La filosofía de la acción*, Madrid 1943.

## ACTO DE FE

Según la tradición tomista, el acto de fe está determinado por el objeto en que se cree: *Actus fidei specificatur ab objecto*. En esta explicación intervienen diversos elementos que pueden condensarse en dos factores: el *objeto* en que se cree y la *persona* que realiza el acto de creer. Por lo que atañe al primer aspecto, se trata de algo esencial, ya que califica a las cualidades y a la intensidad de la persona que quiere creer. Desde el Antiguo Testamento, el acto de fe se ve esencialmente como un abandono en las manos de Dios. El Dios que actúa en la historia del pueblo y que muestra los signos de su presencia es el Dios a quien nos entregamos porque sólo en él vemos la salvación. Es lo que ocurre con Abrahán, que al sentirse llamado por Dios lo deja todo y le sigue (Gn 12,1-4); con Moisés, que es enviado a liberar al pueblo (Éx 3,1-20); con todos los profetas que reciben la misión de anunciar su palabra al pueblo, pero también con cada una de las personas que acogen a Dios en los diversos momentos de su vida (Dt 6,20-24). El acto de fe para el israelita no es un momento ocasional o esporádico; al contrario, toca a la existencia cotidiana y determina su sentido y su orientación.

Para el Nuevo Testamento, la fe se da en la persona de Jesús de Nazaret, en quien se cree como el enviado del Padre, confiando en su palabra porque es la palabra misma de Dios; en efecto, lo que él dice o hace, lo ha oído y visto en el Padre (Jn 5,36; 8,26). El acontecimiento pascual de la muerte y resu-

recepción del Señor será el objeto peculiar de la fe (1 Cor 15,1-11), ya que en este misterio Dios se revela plenamente a sí mismo. De todas formas, nadie puede realizar este acto de fe si Dios no lo llama antes a sí mismo y lo atrae con su amor (1 Jn 4,10; Jn 12,32). El contenido de la fe no puede quedar escondido, sino que ha de ser anunciado a todos y en todo tiempo, para que a cada uno se le dé la posibilidad de la salvación (Mt 28,19; Col 1,46). La teología paulina subraya que llegamos a la fe porque escuchamos y acogemos la palabra que se nos anuncia: *fides ex auditu* (Rom 10,17).

A partir de la teología medieval se ha recuperado una formulación afortunada de la tradición agustiniana, que permite sintetizar la complejidad del acto de fe en torno a tres dimensiones: *credere Deo*, *credere Deum*, *credere in Deum*. Con *credere Deo* se intenta expresar la confianza plena, ya que es Dios mismo el que se revela y garantiza la verdad que revela. Con *credere Deum* se cualifica el objeto de la fe, a saber, a Dios mismo en su vida interpersonal y el misterio de su revelación. Con *credere in Deum* se quiere explicitar la relación interpersonal y de amor que se da entre Dios y el creyente; es una relación dinámica y tensa hacia su cumplimiento definitivo en la comunión.

Por lo que se refiere a la persona que cree, hay que señalar algunos datos interesantes en el aspecto teológico. El primero, que el acto de fe es posible sólo a partir de la gracia que permite entrar en comunicación con Dios y recibir al mismo tiempo los acontecimientos de la revelación como acontecimientos salvíficos. Pero la persona tiene que conocer estos acontecimientos como condición previa para un acto de fe que pueda ser personal. En este momento interviene la relación entre la fe y el conocer, que se ha explicitado desde siempre a partir de la Escritura.

«Conocer que Yahveh es Dios» (Is 43,10) puede tomarse como el *leitmotiv* de todo el Antiguo Testamento, para indicar que el creer es una forma de conocimiento; especialmente la teología de Juan y la de Pablo recuperan esta dimensión, insistiendo en el hecho de que creer es un conocer y un saber tan verdadero y real que, si así no fue-

ra, se vendría abajo la misma fe (cf. Jn 6,69; 10,38; 14,20; Rom 6,8; 2 Cor 5,1). Se dan en la persona diversas formas de conocimiento mediante las cuales cada uno se explicita a sí mismo en su encuentro con la realidad. Cuando nos encontramos con el misterio de una persona –ya que nadie podrá descubrir nunca su propia realidad ni la realidad del otro fuera de esta perspectiva–, entonces la forma de conocimiento más coherente, capaz de comprender la globalidad de este contenido, viene dada por la fe. Proviene del misterio mismo como forma que es capaz de expresarlo y comprenderlo.

La fe en la persona de Jesús supone por parte de los creyentes la realización de un acto que sea en sí mismo plenamente libre, aunque inserto en el interior de la acción de la gracia. La libertad de este acto es posible si responde a una doble exigencia: que corresponda a la verdad y que abra al sentido último de la existencia. Respecto a la verdad, el creyente la ve realizada en la persona de Jesús de Nazaret, que dijo que era la verdad (Jn 1,14.17; 14,6); él mismo se convierte en su garantía y no necesita que nadie dé testimonio en su favor, excepto el Padre, ya que la fe requiere la aceptación plena de su persona. Pero en él, la verdad entra en la historia; por primera y única vez, Dios se revela asumiendo la historia como lugar donde expresarse a sí mismo. Éste le permite a cada uno poder encontrarlo en cualquier lugar e ir conociéndolo progresivamente según las diversas formas de conquista del saber, ya que el conocimiento que se tiene de él está orientado dinámicamente hacia la plenitud, que sólo se dará en el futuro (Jn 16,13).

Esta dimensión es la que permite al creyente percibir su acto como un acto plenamente libre. En efecto, sabe que la libertad no es una serie fragmentaria de actos, sino más bien un acto que se hace cada vez más libre en la medida en que se abre a un espacio de libertad cada vez mayor que la propia. Al fiarse de la verdad de Dios, que él conoce –esto le permite un primer acto de libertad–, descubre además que su vida sólo puede realizarse corriendo el riesgo de abandonarse al futuro, que no conoce plenamente y que jamás podrá conocer de modo definitivo; la fe es precisamente la que le garantiza es-

ta condición: su libertad de entregarse al misterio como espacio de libertad cada vez mayor, pero al mismo tiempo una libertad que le permite construir su futuro siempre y sólo en un acto de abandono, en el que se compromete personalmente sin posibilidad alguna de delegar en otro.

Finalmente, el acto de fe posee una ulterior cualificación esencial: la eclesialidad. El creyente, en el momento en que realiza el acto que libremente le permite acoger dentro de sí el misterio de Dios, no es ya un sujeto individual, sino un sujeto eclesial, ya que en virtud de la fe se ha convertido en parte de un pueblo. La fe cristiana no se le ha dado al individuo, sino a toda la Iglesia, que ha recibido de Cristo la misión de transmitirla y anunciarla a todo el mundo hasta el final de los tiempos. Así pues, el acto de fe, en virtud de esta connotación que cualifica a la fe cristiana como «fe eclesial», tiene que tener también en sí esta nota, so pena de que quede incompleto el mismo acto.

R. Fisichella

**Bibl.:** J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973; H. U. von Balthasar, *La percepción de la forma*, en *Gloria: una estética teológica*, I, Ed. Encuentro, Madrid 1985; W. Kasper, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1976; R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe*, Sígueme, Salamanca 1981; R. Fisichella, *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella 1993.

## ACTO HUMANO

Con el término «acto humano» se quiere designar el obrar propio del hombre que, en cuanto tal, puede convertirse en objeto de valoración moral. Esta definición tiene su origen en la distinción, ya presente en la teología medieval, entre *actus hominis* y *actus humanus*. El primero es un acto puesto por el hombre, que sin embargo no depende (al menos inmediatamente) de su voluntad deliberada. Pertenecen a esta categoría los diversos procesos fisiológicos y el conjunto de las acciones provocadas por dinamismos biopsíquicos no controlables (los sueños, los tics nerviosos, etc.). El segundo, por el contrario, es un acto que brota

directamente de las facultades superiores del hombre (la inteligencia y la voluntad) y del que él es, por consiguiente, responsable.

La teología moral se interesa evidentemente sólo por esta última tipología de actos, en cuanto que en ellos se implica la libertad del hombre.

1. *Las estructuras del obrar humano.*— El acto humano exige por tanto un juicio moral. Pero no puede darse este juicio ético sin una profunda penetración de su significado. En efecto, es evidente que el grado de conocimiento y de libertad varía según la diversa consistencia objetiva de los actos y según el diverso grado de participación subjetiva en los mismos. La reflexión moral ha puesto siempre en evidencia la necesidad de considerar, por un lado, el dato objetivo (*materia*) y, por otro, el subjetivo (*advertencia y consentimiento*). La valoración del acto humano debe darse relacionando entre sí estos dos aspectos, ya que ambos contribuyen a determinar su eticidad. En los manuales tradicionales, a partir del s. xvii, prevaleció, sin embargo, la tendencia a dar mayor importancia al aspecto objetivo-material, infravalorando (y a veces incluso olvidando por completo) el aspecto subjetivo. La reflexión moral contemporánea, por el contrario, concede cada vez mayor importancia a la dimensión formal-personal del obrar, esforzándose por remontarse del acto al mundo del sujeto, para captar sus niveles efectivos de autoconciencia y de libertad, de intencionalidad y de finalidad.

En esta perspectiva, el acto humano se relaciona estrechamente con el mundo interior de la persona, captada en toda la riqueza de su dinamismo expresivo. Se trata, por consiguiente, de un momento de un amplio proceso de autorrealización personal, que debe ser analizado cuidadosamente, tanto en el plano diacrónico como en el sincrónico, para llegar a penetrar su significado más profundo. En esta óptica, adquieren cada vez mayor importancia las actitudes que subyacen al mismo y, más radicalmente, el proyecto de conjunto de vida ( $\nearrow$  *Opción fundamental*). Esta forma nueva y más penetrante de interpretar el acto humano, introduciéndose en su estructura más íntima, permite superar la tentación de una

«moral de los actos» que acaba «cosificando» y «atomizando» el obrar humano.

2. *Los elementos de definición del acto humano.*— En la raíz de la valoración moral del obrar están los elementos de conocimiento y de libertad, a los que hay que añadir, en la visión cristiana, la realidad de la gracia. Los tres interactúan entre sí sobre todo según un dinamismo unitario, que, en cierta medida, puede descomponerse. El elemento cognoscitivo reviste una importancia decisiva. Pero hay que recordar que el conocimiento moral no se identifica con el simple conocimiento intelectual; se trata de un conocimiento que compromete mucho más existencialmente y que supone una apreciación subjetiva del valor. En otras palabras, es un conocimiento estimativo que nace de la asimilación del valor en la experiencia personal y que se refuerza en la praxis.

De forma análoga, la libertad, que está siempre situada y por tanto condicionada, no se da una vez para siempre, sino que se desarrolla y crece en el interior de un camino caracterizado por etapas diversas y por modalidades diferentes de actuación. Todavía resulta más misteriosa la influencia de la gracia, que actúa en lo más profundo del hombre como elemento que respeta el conjunto de los datos naturales y que interactúa al mismo tiempo sobre ellos, estimulando al hombre al ejercicio de la caridad como autoentrega de sí mismo a Dios y a los hermanos. El acto humano es, en definitiva, el resultado de una trama compleja de factores que hay que sopesar atentamente en su incidencia, intentando captar las mutuas interacciones en el marco de una lectura global.

3. *Los criterios de la valoración moral.*— La atención que se dirige privilegiadamente al aspecto subjetivo del acto no debe hacer olvidar la importancia que tiene el dato objetivo. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en una moral de la «pura intención», que prescinde de la densidad real de la acción. Es verdad que, en último análisis, la moralidad es la que pertenece a la interioridad del sujeto y que él expresa, con mayor o menor acierto, en sus actos. Pero no por eso hay que ignorar la

importancia decisiva de la acción, que tiene por sí misma repercusiones, positivas o negativas, sobre uno mismo, sobre los demás y sobre el mundo. Esto quiere decir que el acto, en su contenido material, no es de suyo indiferente. La actitud interior y el comportamiento externo son juntamente datos constitutivos de la moralidad, la cual es entonces el fruto de la intersección de la intencionalidad con la eficacia histórica. La primacía que se concede a la actitud (buena o mala) no anula la exigencia de verificación del comportamiento (recto o erróneo). Por otra parte, hay que reconocer que la entidad de la materia sobre la que recae la opción es también normalmente decisiva en orden a la determinación de la actitud subjetiva. Cuando la acción es en sí misma más comprometedora hay que suponer generalmente que debe existir un mayor compromiso en el sujeto.

El juicio moral del acto humano es, por consiguiente, el resultado de una aplicación correcta de los diversos criterios, sin olvidar por otra parte la prioridad de la persona y de su mundo interior, que nunca puede objetivarse por completo.

G. Piana

**Bibl.:** R. Frattallone, *Acto humano*, en NDTM, 23-46; F. Böckle, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980; E. Chiavacci, *Acto humano*, en DTI I, 339-350; C. H. Schütz - R. Sarach, *El hombre como persona*, en MS II/1, 716-736.

## ADÁN

Según la Biblia, es el primer hombre creado por Dios y el origen de la humanidad. La palabra *Adán* indica, bien la especie humana, bien al individuo de quien descienden todos los demás hombres. Según el relato bíblico, Adán fue puesto por Dios en la cima de la creación; se distingue de todos los demás seres creados en virtud de su cualidad de estar hecho «a imagen y semejanza de Dios», cultivador y guardián del ambiente en que vive, señor preocupado de las demás criaturas, objeto de la benevolencia divina, compañero de un *diálogo* con Dios, abierto al encuentro y a la comunión con los demás hombres, dotado de una dimensión material o corpórea y juntamente de una dimensión espiritual.

En Gn 3 se dice que Adán fue sometido a una prueba, que no logró superar, proporcionando entonces a sus descendientes una serie de consecuencias negativas, que pueden sintetizarse de este modo: pérdida de la armonía y de la paz con Dios, con los demás hombres y con las otras criaturas. Pero la última palabra que le dirige Dios a Adán no es la de condenación; junto con su *no* al pecado, el Creador pronuncia también el *sí* de la misericordia y de la salvación, que llegarán por medio de un descendiente del mismo Adán: es la promesa de un redentor, que restablecerá la armonía y la paz perdidas (cf. Gn 3,15).

El Nuevo Testamento, siguiendo la línea del Antiguo, habla de Adán como del primer hombre (cf. 1 Tim 2,13-14), pero sobre todo como *anticipación de Cristo* en los siguientes lugares: Mc 1,13; Rom 5,12-21; 1 Cor 15,22.45-49. En Mc 1,13 se afirma que Cristo es el nuevo Adán que, sometido a la tentación, superó la prueba, convirtiéndose en cabeza de la nueva humanidad. En Rom 5,12-21, Pablo se sirve de la oposición Adán-Cristo para resaltar la universalidad de la gracia. En 1 Cor 15,22, la antítesis tipológica de Adán-Cristo es utilizada por Pablo para señalar la universalidad de la resurrección. En 1 Cor 15,45-49, por el contrario, la figura de Adán se recuerda en oposición a la de Cristo para afirmar la gloria y la incorruptibilidad de los resucitados. Es muy probable que esta idea paulina tenga como trasfondo cultural y religioso algunas concepciones judías relativas: *a)* al primer hombre como modelo de la humanidad; *b)* a la recuperación de la perfección que hubo en los orígenes, perdida con el pecado, gracias a la obra del Mesías.

G. M. Salvati

**Bibl.:** J. Jeremías, *Adam*, en TWNT I, 141-143; F. Stier, *Adán*, en CFT I, 27-42.

## ADIVINACIÓN

Es el arte de adivinar y predecir el futuro con diversas técnicas (signos externos o premoniciones interiores o comunicaciones directas por parte de la divinidad), institucionalizada en muchas culturas y religiones, sobre todo antiguas.

Prohibida tradicionalmente en la religión judeocristiana, entra en la problemática teológico-moral relativa a la magia y a la superstición.

En términos morales el aspecto más reprochable de la adivinación puede reconocerse, por un lado, en la negación a «fiarse de Dios» y, por otro, en el desconocimiento de la importancia del compromiso humano en la edificación de la propia historia, tanto personal como colectiva. Hay que considerar además el daño que la difusión de estas prácticas y de esta mentalidad produce en la opinión pública y en las personas menos desarrolladas en sentido intelectual y espiritual.

Puede señalarse un elemento de explicación y de posible «atenuación» moral subjetiva de este fenómeno en la angustia y en la inseguridad que oprimen al hombre en las diversas épocas y que hoy parecen haberse agudizado, fundiéndose además con las diversas formas de *revival* de lo sagrado y del misterio que pueden encontrarse en nuestros días, bajo unas formas a veces interesantes, pero a menudo estériles o aberrantes.

L. Sebastiani

**Bibl.:** G. van der Leeuw, *La religión*, FCE, México-Buenos Aires 1948, 219ss y 371ss; B. Häring, *La ley de Cristo*, II, Herder, Barcelona 1965, 224-245.

## ADOPCIÓN

Es una forma de intervención, hoy jurídicamente configurada, que hace posibles el crecimiento y la educación de un niño, procreado por otros que, por diversas razones, están incapacitados para cumplir estas tareas. El adoptado entra a formar parte a título completo en la familia adoptante, en todo lo que se refiere a los derechos civiles.

La adopción, de origen antiguo, parece estar guiada por dos concepciones diversas: la primera privilegia los intereses de los adultos que, a través de la adopción, intentan realizar sus deseos, colmar un vacío y una frustración dentro de su existencia y de esta manera realizarse a sí mismos. La segunda, por el contrario, que ha encontrado también acogida en la legislación (ley del 11 de noviembre de 1987), tiene en cuenta las exigencias del menor e

intenta garantizarle un ambiente familiar educativo estable e idóneo para satisfacer su derecho a un desarrollo armónico y completo.

Los profundos cambios cuantitativos, cualitativos y culturales de la familia contemporánea han incrementado el número de menores abandonados tardíamente, mucho después de haber nacido. Esta situación ha requerido algunas modificaciones de las normas anteriores, que han encontrado adecuadas integraciones en la guía de aplicación de la ley 21/1987, donde se regula también finalmente la adopción internacional con procedimientos análogos a los que se prevén para los niños españoles.

En el aspecto ético-teológico, a la luz de las perspectivas magisteriales, que en la *Gaudium et spes* (n. 48) y en la *Familiaris consortio* de Juan Pablo II ven en la familia una «íntima comunidad de vida y de amor» y en las relaciones entre los esposos el signo de la alianza entre Dios y la humanidad, y a la luz de las nuevas adquisiciones a propósito de la solidaridad ética, inspirada en las ideas cristianas, la adopción encuentra robustas motivaciones y un pleno derecho de ciudadanía, con tal que se dirija desinteresadamente al bien y al desarrollo integral del menor. Por eso mismo la moral y la pastoral se la aconsejan a las parejas estériles y a otras disponibles y debidamente preparadas, como un ejercicio ejemplar y coherente de hospitalidad y de acogida solidaria.

G. Mattai

**Bibl.:** M. Tortello, *Adopción*, en NDTM, 46-59; M. I. Feliu, *Comentario a la ley de adopción*, Tecnos, Madrid 1989; G. García Cantero, *La reforma del acogimiento familiar y de la adopción*, Madrid 1988.

## ADOPCIONISMO

La herejía trinitaria monarquiana (o monarquianismo), que se difundió en los ss. II y III y que consistía en negar a las tres Personas divinas una existencia propia y distinta en aras de un monoteísmo radical, tiene sus orígenes en el judeocristianismo heterodoxo. Este error doctrinal tuvo una doble conformación: modalista (Dios se manifiesta de tres «modos» diversos) y adopcionista. Según el monarquianismo adop-

cionista o adopcionismo, Cristo sería –según las diversas orientaciones– un ángel o un simple hombre, adoptado por Dios y elevado al rango de Hijo de Dios en el bautismo, o bien –según otros– en la resurrección.

La versión más antigua del adopcionismo parece ser la que se expresa en la *Engelchristologie* (ángel adoptado por Dios como Cristo, Hijo de Dios).

La otra forma de adopcionismo, que consiste en la adopción libre por parte de Dios de un simple hombre, encontró un promotor en Teodoto de Bizancio, llamado «el curtidor de cuero», que a finales del s. II difundió esta doctrina en Roma. Según escribe Hipólito sobre el pensamiento de Teodoto: «Jesús es un hombre, nacido de una virgen por designio del Padre, que vivió como todos los hombres y fue sumamente temeroso de Dios; más tarde, en el bautismo, lo asumió Cristo bajando de lo alto en forma de paloma; por eso los poderes no habían actuado en él hasta que el Espíritu –que Teodoto llama Cristo– descendió y se manifestó en él. Algunos no quieren admitir que se hiciera Dios a través de la bajada del Espíritu, mientras que otros lo admiten después de la resurrección de entre los muertos» (*Elenchus*, VII, 35).

Teodoto fue excomulgado por el papa Víctor (186-198). Pero el grupo que se le había juntado siguió difundiendo el pensamiento adopcionista, sobre todo por obra de otro Teodoto llamado «el banquero», Asclepiodoto y Artemón o Artemas.

En tiempos de este último, a mediados del s. III, el adopcionismo empezó a arrogarse ciertos orígenes «apostólicos», que refutó fácilmente Hipólito (*Contra Artemonem, seu parvus labyrinthus*, en Eusebio, *Hist. ecl.*, 7, 27-30).

Aparecieron otras formas posteriores de adopcionismo en Pablo de Samosata (por el 260-270), en Fotino de Sirmio (mitad del s. IV) y en Marcello, obispo de Ancira († por el 375), cuyo monarquianismo adopcionista se adaptó a las exigencias de la controversia arriana.

L. Padovese

**Bibl.:** J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres 1958, 115-119.158-160; M. Simonetti, *Adopcionistas*, en DPAC, I, 31; A.

Orbe, *Introducción a la teología de los ss. II y III*, Sígueme, Salamanca 1988.

## ADORACIÓN

Parece indicar un gesto de postración ante una persona, llevando las manos a los labios y dirigiéndolas luego a besar sus pies o sus vestidos; aunque casi siempre guarda relación con la divinidad, puede referirse también a algunas personas (el rey, los sacerdotes, los profetas). Desde la antigüedad hasta la Edad Media, la adoración, incluso en ambientes no sacrales, se realiza mediante el gesto de doblar las rodillas, de postrarse total o parcialmente, de besar el suelo, de inclinar la cabeza, etc. En el cristianismo la adoración se refirió siempre a elementos religiosos, como Dios, Cristo y sus misterios. El concepto y la praxis se conocen tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En teología es considerado bajo el aspecto dogmático (naturaleza, término, contenido, motivaciones), en el ámbito del conocimiento moral (deber, acto, función en la estructura religiosa del ser humano), como gesto litúrgico (lugares y personas), pero sobre todo como elemento significativo de la tensión del hombre hacia la relación unitiva con la divinidad, que se concreta en una profundización de la vida espiritual.

La adoración, según dice santo Tomás, constituye un elemento interior/exterior de la virtud de la religión, colocado después de la devoción y de la oración (*S. Th. II/II, 84*). Más que como elemento exterior, la adoración se valora como elemento interno y por tanto inherente al culto latrético reservado a Dios, para expresar el reconocimiento de su trascendencia y de su infinita santidad; de aquí el carácter teologal fundamental de la adoración, bien como gesto, bien como comprensión consciente del misterio.

Como actitud interior permanente, la adoración puede identificarse de alguna manera con el éxtasis del amor, cuando el alma, saliendo de la noche oscura y esencializándose en sus tensiones, recoge más simplemente sus aspiraciones, transformándose en un estado de continua oración y de pura adoración. Más recientemente la adoración se ha orientado particularmen-

te a los temas cristológicos, especialmente a la eucaristía (SC 10), siguiendo las intervenciones magisteriales de Pío XII en la *Mediator Dei* (1947: AAS 39, 1947, 566-577), en la alocución al Congreso de liturgia pastoral de Asís de 1956 (AAS 48, 1956, 718-723) y en el Discurso a los sacerdotes adoradores nocturnos (1953: AAS 45, 1953, 416-418); la de Pablo VI con la encíclica *Mysterium fidei* (1965: AAS 57, 1965, 769-774) y con la *Instructio de cultu mysterii eucharistici* (1967, emanada de la Congregación de ritos: AAS 59, 1967, 566-573), y otros documentos importantes hasta las alocuciones de Juan Pablo II a los diversos Congresos eucarísticos y las Cartas pastorales a los sacerdotes de la Iglesia con ocasión de la celebración de la cena pascual. La ritualidad, la reflexión sobre el gesto, la teología se entremezclan en los análisis de diversa profundidad doctrinal y psicológica, en busca de las raíces y motivos de un gesto que representa una actitud y un estado interior del alma, concretado de maneras diversas, pero que siempre convergen hacia la unión con la divinidad o hacia la profunda adoración y reconocimiento de la misma.

G. Bove

**Bibl.:** E. Beurler, *Adoration*, en DTC, I, 271-303; A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967; I. Hauscheer, *Adorar al Padre en Espíritu y en verdad*, Mensajero, Bilbao 1968; R. Moretti, *Adoración*, en DE, 45-49.

## ADVENTISTAS

La palabra «adventistas» se refiere a aquellas Iglesias cristianas que ponen un especial acento en la segunda venida o «adviento» de Cristo. Más específicamente, las Iglesias adventistas tuvieron su origen en los Estados Unidos por el año 1850, gracias al ministerio del predicador laico bautista William Miller (1772-1849). Miller estaba convencido de que las 2.300 tardes y mañanas antes del «restablecimiento del santuario» (Dn 8,14) se referían a un período de 2.300 años a partir del 457 a.C. En 1836 publicó un libro titulado *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ above the year 1843 (Pruebas de la Escritura y de la historia para la segunda venida de Cristo por el año 1843)*; tuvo muchos

seguidores. Cuando fallaron sus cálculos, la mayor parte de sus convertidos le abandonó. Murió en 1849, desacreditado y casi olvidado.

Algunos pequeños grupos siguieron creyendo en una segunda venida inmediata; entre ellos el más importante fue el dirigido por Ellen G. White (1827-1915). La señora White afirmó que Miller no se había equivocado en el año; lo que pasa es que no comprendió que en 1843 Cristo había de comenzar la purificación del «santuario celestial» (cf. Heb 8,1-2). En este primer período Cristo lleva a cabo el «juicio investigativo», examinando las intenciones de los vivos y de los muertos para decidir quiénes son dignos de reinar con él durante el milenio de paz sobre la tierra que seguirá a su segunda venida (Ap 20,1-3). La segunda venida de Cristo tendrá lugar cuando se complete este «juicio investigativo»; esto sucederá pronto, aunque no puede determinarse todavía la fecha precisa.

Las visiones y profecías de la señora White quedaron registradas en unos veinte libros y en millares de artículos. Una visión confirmaba que Éx 20,8 («Acuérdate del sábado para santificarlo») expresaba la voluntad de Dios de que los cristianos celebrasen sus cultos en sábado, lo mismo que había hecho Jesús y como él esperaba que lo hicieran sus discípulos (Mt 24,20). La observancia del domingo como día del Señor fue una innovación impuesta erróneamente a los cristianos por el papa. La señora White y sus seguidores fundaron la Iglesia adventista del séptimo día en 1863. Los adventistas del séptimo día aceptan muchas de las verdades tradicionales de fe relativas a la Trinidad, a la creación, al pecado, a la encarnación, a la redención, a la inspiración divina de las Escrituras y a la justificación por medio de la fe. Practican el bautismo de los creyentes adultos, el lavatorio de pies (Jn 13,1-11) y la cena del Señor como los tres «ritos» instituidos por Cristo. Dado que el cuerpo es el templo del Espíritu Santo (1 Cor 6,19), los adventistas se abstienen del tabaco y del alcohol y han creado clínicas médicas por todo el mundo. Administran muchas instituciones educativas, publican libros y revistas en muchas lenguas y evangelizan por medio de la radio y de la televisión. Debido a su vigoroso impulso misionero,

la mayor parte de los adventistas del séptimo día proceden de fuera de los Estados Unidos de América.

W. Henn

**Bibl.:** *Iglesias adventistas*, en J. García Hernando (ed.), *El pluralismo religioso*, I, Ateñas, Madrid 1981, 263-287.

## **AETERNI PATRIS**

Es una encíclica escrita por León XIII y promulgada el 4 de agosto de 1879. Su objeto particular es el estudio de la filosofía cristiana a la luz del pensamiento de santo Tomás de Aquino y su inserción en el organigrama de las disciplinas teológicas. A partir de la AP comienza para la teología un período de dependencia de la filosofía tomista, que la afectará en todas sus caracterizaciones.

La encíclica tiene cuatro partes: en la primera se motiva el recurso a la filosofía como el remedio necesario para hacer frente a las diversas expresiones de ateísmo presentes en la sociedad; se expresa la convicción de que una filosofía separada de la fe es en todo caso insuficiente para responder a las verdaderas exigencias de la propia búsqueda. En efecto, la razón está por sí misma en camino hacia la fe; más aún, ofrece una ayuda válida para defender la fe de los posibles errores.

La segunda parte toca la problemática del verdadero modo de filosofar. La razón, aun teniendo que utilizar los métodos, los principios y los argumentos propios, no puede ni debe separarse, sin embargo, de la autoridad divina. La fe puede desarrollar realmente, respecto a la razón, la función de liberación y tutela de los errores; es como una estrella que orienta a la razón hacia su fin último. Los Padres y los escolásticos, afirma la encíclica, han sabido cumplir coherentemente esta tarea. Tomás de Aquino, sobre todo, ha mostrado que cuando la razón es conducida en las alas de la fe, alcanza las cimas más altas de la especulación; por esto mismo es el modelo de todo verdadero filosofar.

En la tercer parte, la encíclica habla de la necesidad de restaurar la recta filosofía en cuanto que de ella se derivan beneficios incalculables: ante todo para la fe, ya que de esta manera sabe defenderse de los ataques que lanzan



contra ella las diversas filosofías; para la sociedad, ya que estará así más segura contra las interpretaciones arbitrarias de la libertad; finalmente, para las ciencias, ya que en su relación con esta verdadera filosofía podrán encontrar mejor el objetivo primario de sus investigaciones respectivas.

La última parte de la AP presenta algunas disposiciones prácticas para que la enseñanza pontificia sea acogida y practicada en las universidades y en los centros de estudios teológicos. Siguen abiertas todavía las hipótesis de trabajo sobre la redacción de la encíclica; de todas formas, se puede comprobar con cierto grado de certeza que contiene ideas que eran patrimonio peculiar del mismo León XIII. De todas formas, la AP marcó una época teológica, influyó en sus contenidos y en sus métodos, que hoy parecen un tanto estrechos, hasta la gran reforma que se impondría con la nueva perspectiva abierta por el concilio Vaticano II.

R. Fisichella

**Bibl.:** Texto en MPC, I, 111-124; P. Rodríguez (ed.), *Fe, razón y teología*, EUNSA, Pamplona 1979; A. Piolanti (ed.), *L'enciclica «Aeterni Patris»*, Ciudad del Vaticano 1982; R. Aubert, *Die Enzyklika «Aeterni Patris» und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie*, en E. Coreth (ed.), *Christliche Philosophie im XIX und XX Jahrhundert*, I, Friburgo Br. 1987, 310-332.

## AGAPÉ

En el Antiguo y en el Nuevo Testamento, la agapé (el amor) indica aquella fuerza espiritual o sentimiento que mueve a una persona a entregarse al amado, o bien a apropiarse de la realidad amada, o bien a realizar aquello por lo que se siente algún placer o deleite. La agapé no se limita a la esfera profana o natural de la experiencia humana, sino que comprende también la relación hombre-Dios. Según el Antiguo Testamento, el amor de Dios al hombre se caracteriza por la espontaneidad, la gratuidad, la fuerza, la virtud unitiva, el impulso a compartir la vida, la fidelidad, la tendencia a ser exclusivo, la capacidad de renovarse en el perdón; y la agapé del hombre a Dios se caracteriza por el gozo, la entrega de sí mismo, la fidelidad, la ob-servancia de la ley.

Jesús de Nazaret, con su praxis, muestra en concreto la profundidad, la imprevisibilidad y la desmesura de la agapé de Dios. Hablando de la agapé del hombre a Dios, Jesús subraya su radicalidad, que mueve al creyente a no dejarse seducir por las riquezas y las ambiciones y a no desanimarse ante las persecuciones. De la agapé para con el prójimo, Cristo subraya la disponibilidad a atender al necesitado, así como la obligación de amar incluso a los enemigos. La agapé es una especie de «unidad de medida» de la vida presente del creyente; y es también lo que permite (y permitirá hasta el fin de los tiempos) hacer una seria discriminación entre los hijos dignos y los hijos indignos del Padre celestial, que ama sin límites y sin medida.

También Pablo es un cantor de la agapé de Dios, que se manifiesta en el envío del Hijo y del Espíritu, en la muerte en la cruz de Cristo y en la elección universal; para el apóstol, la agapé es la anticipación del futuro; es la virtud que permanece más allá de la muerte. En la carta de Santiago se recuerda que la agapé es la ley del Reino, que se traduce en fidelidad a los mandamientos y en obras de bien para con los hermanos. En Juan, la agapé tiene siempre un carácter «descendente»: del Padre al Hijo, del Hijo a los hombres, del hombre a los demás hombres.

Como resumiendo toda la enseñanza bíblica, la Iglesia primitiva considera la agapé como «la quintaesencia del modo de obrar de Dios con el hombre y de la redención de Cristo» (E. Stauffer) y, consiguientemente, como la regla principal de la praxis de los creyentes, sobre todo en las relaciones mutuas. No es una casualidad que ágape sea también el nombre que dio la Iglesia primitiva al banquete eucarístico, que constituye el momento en que con mayor claridad se hacen presentes tanto el amor de Dios a la humanidad, concretado en el don del Hijo y en el misterio pascual, como la comunión profunda que se ha establecido entre los elegidos de Dios, en virtud de la fe, de la esperanza y del bautismo.

G. M. Salvati

**Bibl.:** W. Günter - H. G. Link, *Amor*, en DTNT, I, 111-124; G. Quell - E. Stauffer, *agapaó, agapé*, en TWNT, I, 20ss; A. Nygren, *Eros y agapé*, Sagitario, Barcelona 1969.

## AGEO

Ageo, uno de los doce profetas menores, es el primero de los llamados «profetas de la reconstrucción», junto con Zacarías y con Malaquías. Las breves secciones de su libro están fechadas entre los meses de agosto y diciembre del 520. Sabemos poco de Ageo. El año 538, el edicto de liberación de Ciro había permitido a los judíos deportados a Babilonia regresar a la patria. Pero allí no encontraron más que destrucción. Al mismo tiempo estallaron en Persia, entre el 529 y el 520, violentos desórdenes que terminaron sólo en tiempos de Darío. El tema dominante del libro es la reconstrucción del Templo. En 1,1-15 tenemos la exhortación a Zorobabel y a Josué (respectivamente gobernador de Judá y sumo sacerdote); en 2,1-9, un anuncio escatológico de salvación: la promesa de la futura gloria del Templo; en 2,10-19, promesas de prosperidad agrícola; en 2,20-23 nos encontramos con una clara perspectiva de esperanza escatológica, relacionada con la figura de Zorobabel. Ageo mantiene con decisión la necesidad de reconstruir el Templo, a fin de obtener la bendición del Señor y permanecer fieles a la alianza de la que nunca ha renegado Yahveh. Ageo es el centinela que acecha las exigencias que va presentando la coherencia del pueblo a su fe; es el hombre de la confianza inquebrantable.

G. Lorusso

**Bibl.:** L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 1129-1140; J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

## AGNOSTICISMO

Etimológicamente la palabra se deriva del griego *a-gnostos* (no cognoscible); fue acuñada por el escritor positivista R. H. Huxley en 1869 (cf. su ensayo *Agnosticisme*, en *Collected Essays*, V, Londres 1898). Pero, aunque apela a una doctrina formulada en el ámbito del positivismo del s. XIX, abarca más en general a todas las teorías del conocimiento que afirman la incognoscibilidad de todo lo que trasciende el nivel del conocimiento fenoménico y empírico. Por eso se distingue tanto del escepticismo como del ateísmo, los cuales, más que abstenerse de afirmar la

cognoscibilidad de lo suprasensible y de Dios, niegan su existencia. Se puede observar una presencia del agnosticismo tanto en el terreno filosófico como en el teológico.

1. Filosóficamente, se pueden distinguir tres formas fundamentales:

a) Ante todo, la que se relaciona de forma general con una concepción del conocimiento que no reconoce la capacidad de penetración metafísica de la razón: para ella, sólo es objeto de verdadero conocimiento lo que cae bajo el dominio de las ciencias exactas (hechos físicos) o de las ciencias históricas (hechos humanos).

b) Programáticamente, como teoría general de los ámbitos y de los límites del conocimiento, el agnosticismo se afirma en el s. XIX sobre todo en la corriente positivista.

c) Un antecedente ilustre –que hay que distinguir cuidadosamente de las formas precedentes– es el que representa el criticismo kantiano, como formulación de la imposibilidad (teórica, no práctica) de alcanzar lo suprasensible.

Finalmente, se puede recordar un agnosticismo banal que se refugia en una afirmación genérica de la no-cognoscibilidad de Dios, sobre todo para no sacar las consecuencias existenciales y prácticas que de allí se derivarían.

2. Puede darse –y se ha dado de hecho históricamente– una *versión teológica* del agnosticismo, cuando de la incapacidad de la razón para llegar a Dios se deduce la necesidad de la fe como único conocimiento válido de lo suprasensible (fideísmo). Este agnosticismo *teológico* no debe confundirse con el apofatismo, según el cual la cima del conocimiento de fe, que presupone la razón, se realiza pasando por un momento esencial de silencio y de noche de la razón misma, a través del cual Dios puede infundir a la criatura su mismo modo de conocer (en el Espíritu).

3. En la *tradición bíblico-cristiana* no encuentra sitio una concepción del conocer de tipo agnóstico. Efectivamente, en ella la revelación de Dios, acogida con la fe, presupone la capacidad de la razón de llegar al conocimiento de la existencia de Dios y de sus perfecciones, así como de reconocer como pro-

cedente de Dios mismo el acto con que él se revela. Fue el concilio Vaticano I, en la Constitución *Dei Filius*, sobre la base del testimonio bíblico (cf. Sab 13,1-9; Hch 17,22-28; Rom 1,18-21), el que afirmó que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido con la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas» (DS 3004). Teológicamente, el núcleo de verdad del agnosticismo tiene que verse en el apofatismo; es decir, en el reconocimiento de que Dios, incluso en su revelación, está siempre más allá de una captación exhaustiva por parte del conocimiento humano (cf. santo Tomás, *Summa contra Gentes*, XIV).

P. Coda

**Bibl.:** J. Splett, *Agnosticismo*, en SM, I, 66-69; L. Armstrong, *Agnosticism and Theism in the 19th Century*, Londres 1905; H. R. Schlette (ed.), *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979.

## ÁGRAFA

Se denominan *ágrapha* (griego) los dichos y los hechos de Jesús que no están contenidos en los cuatro evangelios canónicos: de ahí el término *ágrapha* (no escritos).

El cuarto evangelio (Jn 20,30; 22,25) nos dice que no se escribió todo lo que había dicho y hecho Jesús; y las ciencias bíblicas han recogido pacientemente y con diligencia los dichos y los hechos de Jesús que nos refieren las fuentes antiguas extrabíblicas. Las primeras colecciones fundamentales fueron las de A. Resch, respectivamente en 1889 y 1906.

Las fuentes de los *ágrafa* son al menos tres grupos:

1. Los *ágrafa* contenidos en los libros canónicos del Nuevo Testamento, obviamente fuera de los cuatro evangelios (cf. Hch 20,35).

2. Los que citan los Padres subapostólicos (por ejemplo, *Epist. Barnabae* 12,1) y los contenidos en las variantes de los códices del Nuevo Testamento.

3. Finalmente, los *ágrafa* reconocidos en fuentes apócrifas e incluso en fuentes judías más dependientes de los evangelios canónicos, así como en fuentes islámicas más tardías.

L. Pacomio

**Bibl.:** J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990; G. Faggin, *Logia, Agrapha, Detti extracanonici*, 2 vols., Florencia 1951.

## AGUSTINISMO

En sentido amplio, el término indica la perspectiva teológico-filosófica típica de san Agustín; en sentido estricto, señala la visión particular del obispo de Hipona sobre el problema de la gracia.

Gracias a Agustín, el pensamiento filosófico en general, y el platónico en particular, ha adquirido «derecho de ciudadanía» en la teología occidental, en el sentido de que ha sido utilizado serenamente, después de las oportunas correcciones, para profundizar en el misterio cristiano. Los escritos de Agustín se convirtieron en un instrumento privilegiado, bien para el desarrollo del pensamiento teológico, bien para la solución de algunas controversias particulares. Aunque nunca representó un sistema orgánico y riguroso, como sería más tarde el tomismo, el agustinismo fue realmente hasta el s. XIII el alma y la referencia principal del pensamiento teológico de Occidente.

En relación con el problema de la gracia, el agustinismo constituye ante todo la superación de los límites del *maniqueísmo*, que niega la existencia de la libertad, y del *pelagianismo*, que niega la necesidad de la gracia. En particular, contra Pelagio, que niega el orden sobrenatural, afirmando la independencia absoluta de la libertad del hombre respecto a Dios, la autonomía del hombre en el ejercicio del bien, su capacidad de salvarse gracias al uso correcto y riguroso de la libertad, la posibilidad de la perfección sin la ayuda de Dios, la gravedad absoluta incluso del pecado más pequeño y la condena a la pérdida de todos los pecadores, Agustín sostiene los siguientes principios (asumidos por la fe eclesial): a) el pecado original, que provocó la pérdida de la inmortalidad en el primer hombre, es transmitido por él a todos sus descendientes, que tienen necesidad del bautismo para el perdón de los pecados: es imposible que los niños no bautizados entren en el Reino de los cielos y gocen de una auténtica bienaventuranza; b) la gracia no sólo es necesaria para el perdón de los pe-

cados, sino que es además una ayuda *necesaria* para no cometerlos; c) no se da la impecabilidad en el hombre, como afirman los pelagianos; la santidad es puro don de Dios, lo mismo que la gracia.

En la visión agustiniana tienen una importancia fundamental estos principios: se da una prioridad absoluta de Dios respecto a las acciones virtuosas del hombre; contra toda emancipación de la libertad respecto a la acción divina, hay que reconocer la soberanía absoluta de Dios sobre la voluntad del hombre: sin la gracia, no hay bondad, no hay virtud, no hay perseverancia, no hay salvación.

G. M. Salvati

**Bibl.:** E. Portalié, *Augustinisme*, en DTC I/II, 2501-2561; A. Trapé, *Agustinismo*, en DPAC, I, 61-64; E. Cimoris, *Agustinismo*, en SM, I, 69-81.

## ALBIGENSES

El término albigenses se usa para designar a los herejes del Languedoc que vivían en el triángulo formado por las ciudades de Toulouse, Albi y Carcasona. Los encontramos en los ss. XII y XIII sobre todo en el sur de Francia, pero también en España y en Italia. Están animados de una necesidad de austeridad y de perfección; frente al lujo de los clérigos escogen una vida de pobreza y de ascesis, aunque alejándose de la doctrina católica.

Al comienzo sostuvieron un dualismo moderado, basado en la creencia en dos principios, de los cuales uno, el Bien, es superior al otro, el Mal. Pero alrededor del 1170, bajo el influjo de Nicetas de Constantinopla, aceptaron un dualismo radical, que oponía a los dos principios creadores, igualmente poderosos, del Bien y del Mal. Sobre este fondo metafísico, los albigenses elucubrarán varios mitos, negando por ejemplo la encarnación de Cristo. Se organizaron en comunidades o Iglesias distintas, con sus propios obispos y ministros, aceptando como único sacramento el *consolamentum* o bautismo del Espíritu, que se confería sólo a los adeptos más comprometidos, los «perfectos».

Para combatir esta herejía fueron enviados a Toulouse algunos monjes cistercienses como legados. Tras el

asesinato de uno de ellos, Pedro de Castelnaud, el papa Inocencio III convocó una cruzada contra los albigenses, que duró del 1208 al 1229. Al conocer la situación deplorable provocada por los albigenses, santo Domingo de Guzmán comenzó un apostolado para reconciliar a los herejes, dando comienzo entonces a la Orden de Hermanos Predicadores. Los albigenses tuvieron, en su época, una gran influencia en la Iglesia, pero en el s. XIV desaparecieron sin dejar huellas.

T. Jansen

**Bibl.:** R. Manselli - Y. Dossat, *Albigenser*, en *Lexikon des Mittelalters*, I, Múnich-Zúrich 1980, 302-307; R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia*, II, BAC, Madrid 1953, 578-585, 803-814.

## ALEGORÍA

«Procedimiento expresivo por el que se dice una cosa para significar otra» (Simonetti).

Así es como se define la alegoría. Se ignora quién introdujo esta expresión, que apareció a mediados del s. I a.C., bien como término técnico de la retórica, bien en relación con la interpretación de los mitos. Anteriormente, para expresar un significado oculto en la poesía mítica se usaba el término *hyponoia*.

Si la expresión «alegoría» se afirma en el s. I a.C., el uso del método alegórico aparece ya en el s. VI a.C. con Teágenes de Reggio. En el ámbito de la cultura literaria helénica se interpretaba tanto a Homero como a Hesíodo en clave alegórica. También es conocida esta utilización en el ámbito filosófico. Ya Platón advertía que no hay que tomar los mitos al pie de la letra, sino sólo en su capacidad alusiva y explicativa de otros contenidos más profundos. Así, en el *Fedón* 114D, después de haber presentado los lugares que ocupan las almas después de la muerte y el destino de cada una de ellas, señala: «Ciertamente, sostener que las cosas son exactamente tal como las he expuesto es algo que no conviene a un hombre que tenga sentido común; pero sostener que esto o algo parecido a esto tiene que ocurrir con nuestras almas y con sus moradas, por el hecho de que el alma es inmortal, es algo que me parece perfectamente adecuado...»

En el uso de la alegoría desempeñaron una función de primer plano los filósofos estoicos, que, interpretando a los dioses del Olimpo como símbolos de los elementos naturales y superando así toda forma de vulgar antropomorfismo, supieron conjugar el politeísmo tradicional con el monoteísmo filosófico.

También debieron de ofrecer un ámbito de aplicación del método alegórico los cultos místéricos, que suponían en sus iniciaciones un conocimiento y una participación en los mitos celebrados, junto con una penetración en su sentido más recóndito.

De todas formas, el uso de la alegoría está ligado al nombre del judío alejandrino Filón (20 a.C.-45 d.C.), que lo aplicó al Antiguo Testamento con la intención de hacer al libro sagrado del judaísmo compatible con la sensibilidad moral y filosófica del mundo griego. Si en la aplicación del método alegórico Filón se resiente del influjo del estoicismo, encuentra también su fuente de inspiración hebrea en Aristóbulo y en la *Carta de Aristeas*. Pero también los esenios y la comunidad hebrea de los terapeutas, presente en Egipto, aplicaban ya el método alegórico en la lectura de la Biblia. El mismo Filón declara que había tratado con «hombres inspirados», que veían en muchas de las realidades contenidas en la Ley «símbolos visibles de las cosas invisibles» (*De specialibus legibus* III, 178). Él, por su parte, indica que «la mayor parte de la legislación (mosaica) se expresa de forma alegórica» (*De Joseph*, 28). En este caso, para entenderla correctamente, se hace necesaria la interpretación alegórica.

El documento más antiguo que atestigua la asunción de la alegoría en el terreno cristiano nos lo ofrece Pablo en la carta a los Gálatas 4,24, donde aparece el verbo *allegoreuein*. La utilización de esta expresión resultó decisiva para la exégesis cristiana posterior, ya que Clemente, Orígenes y los otros autores alejandrinos apelaron precisamente a Pablo para legitimar en su base «apostólica» la aplicación del método alegórico. Además, dado que Pablo utiliza el término *allegoreuein* en el contexto de una exégesis tipológica, en tiempos sucesivos la exégesis «alegórica» de la Biblia comprenderá también la tipología.

Entre los Padres apostólicos está ausente el término «alegoría». Lo encontramos un par de veces entre los apologistas del s. II (Aristides, *Apol.* 13, 7; Taciano, *Orat.* 21) en su crítica de la interpretación griega de los mitos. Fueron los gnósticos los que en el s. II utilizaron más ampliamente la alegoría.

El maestro de la alegoría dentro de la Iglesia en el s. III es sobre todo Orígenes, natural de Alejandría lo mismo que Filón. Hay que señalar que el cristiano Orígenes ve en la exégesis alegórica de la Biblia tan sólo un medio para desarrollar la riqueza del anuncio de las Escrituras y para interpretar los textos que plantean dificultades en su significado literal.

La polémica posterior que suscitó la escuela teológica antioquina contra la exégesis «alegórica» de los teólogos alejandrinos no comprometió el uso de la exégesis alegórica respecto a la Biblia. Más aún, siglos más tarde, la exégesis medieval latina de la Biblia utilizó el término «alegoría», expresando con él —dentro de los cuatro sentidos de la sagrada Escritura— el contenido de la fe, tal como atestigua el siguiente dístico citado por Nicolás de Lira por el año 1330: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia» (Nicolás de Lira).

L. Padovese

**Bibl.:** M. Simonetti, *Alegoría*, en DPAC, I, 69-70; Íd., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

## ALIANZA

En las culturas y en las religiones del Medio Oriente antiguo, la alianza indica el pacto, estipulado entre personas o entre grupos, con que los contratantes se obligan a una fidelidad mutua y a una relación de benevolencia, de paz, de solidaridad, de concordia. En las relaciones humanas, la alianza tiene como consecuencia el establecimiento de una especie de familiaridad entre los contrayentes parecida a la que existe entre personas ligadas por lazos de parentesco. Mientras que la igualdad entre los contrayentes no es un elemento esencial de la alianza, tiene mucha importancia el *juramento*, con el que se invoca a Dios

mismo como testigo y garantía de lo que va a realizarse. De aquí se deriva una cierta sacralidad de la alianza misma, que introduce a los contrayentes en una condición nueva y los mueve a compromisos mutuos que obligan moralmente.

También la Biblia comprendió la relación entre Dios e Israel recurriendo al concepto de alianza; este concepto resulta además tan adecuado que se convierte incluso en la categoría que expresa todo el conjunto de la historia de la salvación y de los libros que la atestiguan (Antiguo y Nuevo Testamento o *Alianza*).

En el Antiguo Testamento, la alianza (*bérit*) aparece claramente como el fundamento de la vida social, moral y religiosa del pueblo de Israel. Los profetas aluden indirectamente a ella para señalar la singularidad de los vínculos que unen a Dios con su pueblo y con la imagen de la alianza *nueva* alimentan la esperanza y la ilusión de un futuro de bienes, de paz y de familiaridad profunda entre Yahveh e Israel. A la luz del Antiguo Testamento se puede decir muy bien que «Israel vivió de la alianza» (A. González Lamadrid) y que «Dios es el Dios de la alianza, que pronuncia palabras de alianza al pueblo de la alianza y hace culminar estas relaciones en una suprema alianza» (J. Muilenburg). El Antiguo Testamento resalta continuamente y con energía tanto la *gratuidad* de la alianza que tiene como fundamento exclusivo la benevolencia divina, como sus *efectos salvíficos* (redención, perdón, solicitud, providencia, misericordia) y la necesidad de la *adhesión libre* del hombre a la misma. Del encuentro entre la libertad de Dios y la de Israel (del hombre) se derivan frutos de bien, de paz, de armonía, en una palabra, la *salvación*.

Según los autores del Nuevo Testamento, la alianza (*diathéke*) asume un carácter de novedad, de plenitud y de definitividad gracias al don del Hijo y del Espíritu que hace el Padre a la humanidad. En la sangre de Cristo se estipula el pacto nuevo y eterno que liga a los hombres con Dios, haciéndolos un *pueblo nuevo*, llamado a vivir en comunión con su Señor. Por este motivo, la realidad de la alianza encuentra su manifestación histórica en la Eucaristía, sacrificio agradable que elimina el

pecado y restablece la comunión perdida.

En la Biblia, el concepto de *creación* va estrechamente unido al de alianza, ya que la creación no consiste simplemente en «dar la existencia a las cosas», sino en comenzar un *vínculo* de benevolencia entre Dios y las criaturas. Además, la creación y la alianza tienen una sola raíz: el amor. De él procede la alianza y él es también la razón suficiente de la creación, entendida como llamada gratuita a la existencia de unos seres, personales e impersonales, distintos de Dios. Por eso, es natural afirmar que, según la Biblia, Dios crea con vistas a la alianza; gracias a ella, la creación alcanza su cumplimiento. A su vez, la alianza puede entenderse como una «nueva creación» de las cosas que existen o como vocación a la comunión más profunda de los hombres con el Creador.

La estrecha conexión que hay entre la creación y la alianza se percibe mejor todavía a la luz de Cristo; en efecto, el Hijo eterno del Padre, hecho criatura en la plenitud de los tiempos (Jn 1,14; Gál 4,4), es el *centro* de la realidad precisamente por ser el *principio* y el *modelo*, a cuya imagen todo ha sido creado (Col 1,15) y el *fin* hacia el que todo tiende (Col 1,16). Además, el Hijo creador es también aquel que ha hecho nuevas todas las cosas por medio de su propio sacrificio: en él vive todo cuanto existe, por la fuerza del Espíritu, en comunión con el Padre de la misericordia.

G. M. Salvati

**Bibl.:** J. Haspecker, *Alianza*, en CFT, I, 63-72; I. Krinetzki, *Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem AT und NT*, Düsseldorf 1963; E. Elorduy, *La teología de la alianza y la Escritura*, Est. Ecl. 36 (1961) 335-376.

## ALIENACIÓN

Es uno de los conceptos básicos, de origen filosófico, ampliamente utilizado para caracterizar la condición del hombre moderno, extraño a sí mismo e incapaz de captar el sentido de la vida y de las cosas. En la filosofía hegeliana la alienación viene a coincidir con el momento en que el espíritu sale de sí mismo y se objetiva en el mundo de la naturaleza y de la historia. En la óptica marxista —que ha conocido, sin

embargo, muchos desarrollos y variaciones importantes—, la alienación tiene lugar en la sociedad capitalista cuando el obrero, separado de la propiedad de los medios de producción (tierra, empresa, fuentes energéticas...), queda alienado de toda su actividad productiva y de su misma naturaleza. A esta alienación fundamental, de carácter económico, Marx añade todas las demás alienaciones que se derivan de ella: religiosas, políticas, sociales, jurídicas e ideológicas. Sólo a través de la superación de la propiedad privada de los medios de producción y del derribo de la sociedad capitalista, será posible llegar a una sociedad no alienada.

En Fromm, Lukacs, Marcuse y otros autores que se refieren a los análisis de la escuela de Francfort encontramos reflexiones parecidas sobre el carácter alienado y alienante de la sociedad moderna.

La reflexión teológica se ha visto provocada por las acusaciones de alienación que Feuerbach dirige contra la religión (considerada como infancia de la humanidad, en la que el hombre «se despoja de su propio ser y lo lanza fuera de sí, antes de encontrarlo en sí»), y más aún por las críticas radicales de Marx, para quien la religión es un narcótico, un sol ilusorio, un encadenamiento disfrazado, un inútil «suspiro» y una vana «protesta» frente al mundo alienado.

El Magisterio social de la Iglesia, aunque no comparte el análisis marxiano de la alienación, denuncia que ésta está presente todavía en el Tercer Mundo en millones de personas marcadas por la ausencia de poder y de significado, de aislamiento y extrañeza de sí mismas. También en las sociedades superdesarrolladas se da una alienación, a saber, la negación a trascenderse a sí mismas y a vivir la experiencia del don de sí y de la solidaridad (cf. CA 41).

G. Mattai

**Bibl.:** R. Maurer, *Alienación*, en CFF, 55-69; R. B. Launer, *Alienazione e libertà*, 1970.

## ALMA

Aunque «en filosofía el problema del alma demostró siempre que era de los más discutidos y complicados» (C.

Fabro), y a pesar de la constatación de que «es difícilísimo conocer qué es el alma» (santo Tomás de Aquino), no es posible concebir al hombre en una perspectiva teológica prescindiendo de esta realidad. Se reconoce su existencia a partir del fluir concreto de la vida, de los actos puestos en el ser por los vivientes, que son testigos tanto del *principio* que los produce como de la *naturaleza* o *cualidad* del mismo principio.

Etimológicamente, el término alma (*anima*, en latín) se relaciona con la *respiración*, con el *aliento*, entendidos como manifestación de la vitalidad. Por eso indica genéricamente el principio de vida de los seres vivos. Tomás de Aquino afirma que la existencia del alma parece evidente, si se considera que entre las criaturas hay algunas que tienen en sí mismas el principio vital, como las plantas, los animales y los hombres, que se diferencian inmediatamente de las cosas producidas por arteificio o *inanimadas*; de manera particular, el hombre posee la evidencia de que existe en él el alma a partir de su experiencia personal del *sentire et intelligere*, es decir, de la vida sensitiva y de la intelectual. Por eso, «se dicen *animados* aquellos cuerpos en los que se percibe que se realizan las operaciones de la vida (inmanentes) en cualquiera de sus grados (vegetativo, sensitivo, intelectual). (...) El alma es por tanto lo que da al viviente la naturaleza de ser tal y de obrar de tal manera; es el primer principio que especifica al cuerpo y lo mueve a las funciones vitales» (C. Fabro).

En la Biblia, la palabra «alma» sirve para indicar la vida o el hombre viviente; no se concibe nunca como una parte o un elemento separado; el término indica sobre todo al «sujeto de las manifestaciones vitales, especialmente de las conscientes y espirituales» (G. Langemeyer); por eso mismo puede ser objeto de juicio por parte de Dios y puede recibir de él un castigo o una recompensa. La supervivencia del alma se concibe en la sagrada Escritura como un don de Dios y va siempre ligada a la resurrección corporal.

El pensamiento griego, junto a la acentuación de la diferencia entre la dimensión corporal y la dimensión espiritual, propone una visión *dualista* del hombre, que aparece como una

realidad en la que se conjugan los dos diversos campos del ser: está compuesta de un cuerpo marcado por la finitud, por el límite, por la tendencia hacia abajo y hacia la muerte, y de un alma, que tiende a lo infinito, a lo alto, y está hecha para la eternidad, ya que es inmortal. Por eso mismo muchas veces se comprende la realización máxima del hombre como liberación o escape de la materia.

Los teólogos de los primeros siglos no evitaron por completo las sugerencias de la visión antropológica griega, aunque siempre se preocuparon de afirmar: *a)* que *todo* el hombre ha sido creado bueno por Dios; *b)* que también el cuerpo está destinado a la salvación. Gran parte de la antropología patrística acogerá «la distinción conceptual entre el alma y el cuerpo como entre dos substancias parciales de las que se compone el hombre» (G. Langemeyer). Con Tomás de Aquino, el alma se concebirá como *forma corporis*, o sea, como principio que confiere vitalidad a todo el hombre. Por el contrario, a partir de Descartes vuelven a acentuarse la diferencia y el contraste entre el alma y el cuerpo, con repercusiones inevitables en la teología cristiana.

El Magisterio eclesial a lo largo de los tiempos, además de rechazar algunas afirmaciones erróneas sobre el alma (por ejemplo, la negación de la existencia del alma individual y de la inmortalidad del individuo: DS 1440), hizo suya la visión del alma como *forma corporis* (DS 902) y como realidad inmortal (cf., por ejemplo, DS 1440). Se afirma de ella que ha sido creada directamente por Dios (DS 3896), de la nada (DS 685), que es distinta de la substancia divina (DS 281), que es el principio vital del hombre (DS 2833), que es superior al cuerpo (DS 815) y de naturaleza espiritual (DS 2766; 2812).

La teología contemporánea tiende a conceder un lugar secundario al concepto de alma, prefiriendo hablar de *hombre*, de *persona*. Pero sigue siendo indiscutible la distinción en el hombre entre pensamiento, voluntad y sensibilidad, que remite a una realidad ontológicamente rica y que confiere al sujeto humano su singularidad y su dignidad.

G. M. Salvati

**Bibl.:** E. Kliner, *Alma*, en SM, I, 100-108; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 91-151.

## ALMA Y CUERPO

Adoptando una perspectiva más descriptiva y empírica que metafísica, la Biblia no conoce una división cuerpo-alma del hombre; las dos dimensiones, espiritual y corporal, están en una simbiosis total. La distinción entre alma, espíritu y carne va dirigida a acentuar tal o cual aspecto del único ser que es el hombre. Como poseedor de la *nefesh* (alma), el hombre es un ser vivo que debe su existencia a Dios y que es capaz de relaciones personales y de sentimientos; debido a la *ruah* (espíritu), el hombre es el testimonio vivo del poder de Dios, la expresión más elevada de la fuerza creadora de Dios. *Nefesh* y *ruah* atestiguan más claramente la «proximidad» que existe entre Dios y el hombre; al contrario, en cuanto *basar* (carne), el hombre es el ser vivo que, como otras criaturas, tiene un cuerpo, una dimensión «material» que, aunque le confiere cierta caducidad, no por ello carece de dignidad ni deja de ser buena a los ojos de Dios. En virtud de su constitución ontológica o «condición» singular, el hombre trasciende al mundo, aunque pertenece a él; es «pariente» del cielo y de la tierra y en cuanto tal es «muy bueno» (Gn 1,31), destinado a la resurrección final. La Biblia, aunque excluye una visión dualista del hombre, se refiere indiscutiblemente a la copresencia de dos dimensiones del ser humano: la corporal y la espiritual, afirmando que, en virtud de esta última, el hombre es «imagen y semejanza» de Dios.

El encuentro entre el cristianismo y la cultura helenista tuvo un doble efecto. Por un lado, la visión unitaria bíblica fue siendo sustituida por una perspectiva eminentemente dualista: el cuerpo y el alma son las dos *substancias* que componen al hombre; por otro, se acentuará la superioridad del alma humana. Pero los Padres rechazarán la concepción del alma como parte o emanación de la divinidad y la de la unión alma-cuerpo como resultado de una especie de castigo; para ellos, todo el hombre, alma y cuerpo, está destinado a vivir la gloria futura.



A partir del s. XII se verificó un notable cambio de perspectiva, gracias a la acogida del pensamiento aristotélico, que condujo a una nueva visión antropológica. Tomás de Aquino, el representante más lúcido de la nueva orientación filosófica y teológica, afirmará que la unión entre el alma y el cuerpo es parecida a la que existe entre la materia y la forma substancial; a pesar de ser ontológicamente diferentes, el alma y el cuerpo del hombre no poseen una autonomía propia antes de la unión; en el momento de la unión, el alma se hace *forma*, es decir, actúa, vivifica a la materia, que a su vez recibe de ella la existencia, la perfección y las determinaciones esenciales. De aquí se deriva la profunda compenetración del alma y del cuerpo en el hombre; su unión no es accidental, sino substancial, profunda; todas las acciones del hombre, en esta perspectiva, son el fruto del concurso de ambas «dimensiones». La unidad cuerpo-alma lleva a concebir la muerte como disolución provisional y casi innatural de la unidad misma, mientras que permite dar un sentido profundo a la promesa bíblica de la resurrección de la carne. Además, se justifica así profundamente la dimensión social e histórica del hombre. «El cuerpo es al mismo tiempo el lugar de la comunión y de la apertura al encuentro» (F. P. Fiorenza - J. B. Metz).

El Magisterio de la Iglesia, además de rechazar algunas propuestas teológicas que tendían a convertir en algo diabólico la corporeidad (concilio de Braga, 561: DS 455ss), o a hacer del alma una parte de Dios, negando la resurrección corporal (I<sup>er</sup> concilio de Toledo, 400: DS 188), o a considerar las almas humanas como espíritus preexistentes y desterrados a los cuerpos (sínodo de Constantinopla, 543: DS 403), tras afirmar la unicidad del alma (IV concilio de Constantinopla, 870: DS 657), utilizó las fórmulas y la perspectiva antropológica de santo Tomás para condenar la opinión según la cual el alma no se une directamente al cuerpo (concilio de Viena, 1312: DS 902), y la de que el alma es mortal o única para todos los hombres (V concilio de Letrán, 1513: DS 1440).

Entre las intervenciones del Magisterio sobre la relación alma-cuerpo hay que señalar finalmente la *Gau-*

*dium et spes* del concilio Vaticano II, donde, según la perspectiva típicamente bíblica, se habla del hombre como unidad de alma y cuerpo que, «por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material» (GS 14) y recuerda que el hombre «no debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día» (*Ib.*). Pero, al lado de esto, se remacha la convicción de que el hombre trasciende el mundo material, debido a su propia espiritualidad y a la posesión de un alma inmortal.

G. M. Salvati

**Bibl.:** F. P. Fiorenza - J. B. Metz, *El hombre como unidad de alma y cuerpo*, en MS, II/2, 661-715; J. Seifert, *Das Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen Diskussion*, Darmstadt 1979.

## ALUCINACIÓN

Término técnico en psiquiatría y en parapsicología que, según los casos, es asumido en teología para referirse a la problemática de las visiones y de las apariciones.

Dentro de una criteriología que fija las reglas para la verificación de la veracidad de las visiones, se distingue entre visión y alucinación. Con la alucinación, un individuo se representa mentalmente una realidad y piensa que la ve como verdadera, creyendo falsamente que percibe la realidad efectivamente, incluso a través de los sentidos. A través de un proceso de proyección de la realidad, construye mentalmente ciertas imágenes mentales y ciertas representaciones que no reconoce ya como fruto del propio yo, sino como actos que proceden de fuera y de otros individuos. Este estado de alucinación no necesariamente supone un estado patológico, esquizofrénico; a veces puede ser fruto de drogas, que provocan la proyección mental del sujeto.

En la parapsicología, la alucinación tiene un sentido muy diferente; se intenta hablar de alucinación en los casos en que un sujeto percibe a nivel visual o auditivo la presencia de personas o de acontecimientos y situaciones que tienen su propia realidad, pero

que están lejos tanto en el espacio como en el tiempo (por ejemplo, se puede ver la muerte de una persona querida que se encuentra en un espacio alejado y distinto de donde está el sujeto). Se sostiene que pueden ocurrir casos como éstos a cualquier persona, sin que por ello caiga en una patología particular.

Puesto que la mente humana encierra todavía muchos espacios de misterio, hay que dejar sitio a la investigación sobre temas de este tipo; sin embargo, esto no supone ni la identificación ni la asunción de tales formas en el horizonte de la visión.

R. Fisichella

**Bibl.:** I. Rodríguez, *Alucinación*, en DE, 89-90.

## AMARTIOCENRISMO (↗ CRISTOLOGÍA)

### AMBIENTE

Es «lo que está alrededor»; por eso puede indicar el conjunto de las realidades o de las condiciones en que se desarrolla la vida del hombre y que tiene un vínculo y también cierta influencia en la vida misma. De forma genérica, el término ambiente significa «esfera histórico-social, clima de condiciones económicas, naturales, jurídicas, de costumbres humanas y de actitudes espirituales en los que vive el hombre» (M. T. Antonelli); ambiente es la situación en que se desarrolla la existencia individual y colectiva o el conjunto de las condiciones de vida.

En la cultura occidental contemporánea, con el desarrollo de la sensibilidad ecológica, el término ha tomado un sentido eminentemente naturalista, es decir, se identifica casi exclusivamente con el conjunto de las realidades físico-naturales dentro de las cuales se desarrolla la vida humana. El ambiente no puede concebirse sólo como «espacio vital plasmado por el hombre» (H. D. Engelhardt), sino también como realidad que a su vez «plasma» al hombre.

El ambiente del individuo puede considerarse casi como una célula de un organismo, el *ecosistema*, que resulta de la suma y de la interconexión de numerosos ambientes; a su vez, el con-

junto de los ecosistemas forma la biosfera.

La sociedad que vive en los umbrales del tercer milenio ha tomado conciencia de las dependencias mutuas que existen entre el ambiente, la cultura y la sociedad, y se siente cada vez más responsable de la recuperación del equilibrio perdido en el ecosistema. Se invita a las ciencias a «pensar ecológicamente» (H. Schipperges) y a favorecer el descubrimiento del llamado «nicho ecológico» por parte del hombre, que debe necesariamente abandonar la actitud indiferente y depredadora que ha caracterizado durante siglos sus relaciones con la naturaleza. Esta última no es sólo un puro objeto del que se pueda disponer al propio capricho; el hombre no puede seguir considerándose como el dueño absoluto de la naturaleza. Al crecer la conciencia de nuestro estar «cerrados en el sistema» y de estar «en una relación ecológica con la naturaleza» (Íd.), se perfilan en el horizonte del s. XXI «los rasgos de una sociedad postindustrial, que no estará ya administrada ni dirigida por la economía, sino que estará más bien proyectada u ordenada según unos principios ecológicos. Nos encontramos en el momento de transición de un principio económico a un principio de responsabilidad universal» (Íd.).

En el plano moral, nace hoy para el hombre la tarea de proteger y promover el ambiente, es decir, la necesidad de dar vida a toda una serie de iniciativas (científicas, técnicas, económicas y políticas) a través de las cuales deben en primer lugar suspenderse las devastaciones y el deterioro del ambiente, para poder así «ordenar del mejor modo posible el conjunto del espacio vital confiado a la responsabilidad del hombre» (A. Auer).

G. M. Salvati

**Bibl.:** F. Pérez y Pérez, *Ecología y medio ambiente*, Centro Estudios Sociales, Valle de los Caídos, Madrid 1979; J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza y su ambiente*, Alianza, Madrid 1978.

### AMISTAD

Como Dios es amor del Padre y del Hijo, en la unidad de su Amor común, el Espíritu Santo, desea desde siempre

participar fuera de sí su amor de benevolencia y de amistad. Este amor de Dios está al comienzo de la creación y de la redención de los hombres, que se hacen capaces de devolver a Dios el amor con que Dios los ama.

Para darnos a entender y saborear este amor suyo, Dios se muestra en la revelación bajo las formas de amigo, de padre, de madre, de esposo, a fin de asegurar así su fidelidad.

La alianza establecida por Dios en el Calvario se expresa en el envío del Espíritu a nuestros corazones (cf. Rom 5, 5), principio de diálogo, de comunión y de oración.

La apelación a este «don» que actúa en los cristianos y en los hombres de buena voluntad es indispensable para descubrir la importancia vital del amor de amistad o de benevolencia, incluso fuera del ámbito familiar natural.

Son conocidas algunas famosas amistades históricas, por ejemplo entre Jerónimo y Eustoquia, entre Abelardo y Eloísa, entre Bonifacio y Lioba, entre Jordano de Sajonia y Diana de Andaló, entre Francisco de Asís y Clara, entre Jerónimo Gracián y Teresa de Ávila, entre Francisco de Sales y Juana de Chantal, entre H. U. von Balthasar y Adrienne von Speyer. Pero también se conocen los problemas y las discusiones críticas en torno al valor y la práctica concreta de estas o parecidas amistades, llamadas a menudo amistades «espirituales». En línea de principio no debe caber duda alguna sobre el valor objetivo de semejante amistad. La persona humana, creada y redimida como imagen y semejanza de Dios-Amor, está llamada a ser amada y a amar con un amor de benevolencia y de amistad, es decir, gratuitamente, debido a su propio bien. Este amor puro y perfecto sirve para realizar a la persona, sin convertirse necesariamente en fuerza sexual-genital. Es de importancia capital darse cuenta de que el hombre y la mujer, antes de ser tales en su profunda reciprocidad interhumana e interpersonal, participan los dos de la misma y única naturaleza de persona humana libre, capaz de amar libremente y de ser amada libremente con todo el corazón.

*O. van Asseldonk*

**Bibl.:** T. Álvarez, *Amistad*, en DE, 103-107; T. Goffi, *Amistad*, en NDE, 43-57; P. Laín

Entralgo, *Sobre la amistad*, Rev. de Occidente, Madrid 1972.

## AMOR

Es la palabra clave de la fe cristiana y su contenido creíble. Sin el amor el cristianismo dejaría de existir y se convertiría en simple gnososis. La comprensión teológica del amor no parte de la experiencia humana del mismo, ya que ésta ha de considerarse, en todo caso, como demasiado limitada, en cuanto que está sujeta al límite y a la contradicción típica de la naturaleza creada; parte más bien del acontecimiento mismo de la revelación, que es en sí mismo amor. Efectivamente, la revelación de Dios se puede comprender a la luz del amor misericordioso, en el que Dios se da a la humanidad sin más razón que la de amar totalmente, sin posibilidad de recibir un intercambio coherente con su amor. Toda la historia de la revelación de Dios puede leerse a la luz de un amor que se expresa y se revela progresivamente hasta el don pleno y total de sí mismo.

El corazón de la concepción cristiana del amor es el misterio pascual. A partir de este centro es posible concretar la historia del amor divino. La cruz deja vislumbrar al mismo tiempo la libertad de Dios en su entrega por amor y el don pleno y total que lleva a cabo de sí mismo: «Nadie tiene poder para quitarme la vida; soy yo quien la doy por mi propia voluntad» (Jn 10,18). En la muerte del Hijo, Dios permite que se conozca el misterio de su amor dentro de la misma vida trinitaria. En efecto, la naturaleza de Dios es simple amor. Entre los muchos atributos que se aplican a Dios en la Escritura, por primera y única vez la carta de Juan dirá que «Dios es amor» (1 Jn 4,8). El valor de esta expresión para la fe es enorme; tocamos aquí realmente la cima de la revelación, en cuanto que se afirma que este amor es origen y fin de la vida trinitaria de Dios y forma mediante la cual él se dirige a la humanidad.

A partir de este centro van tomando cuerpo las diversas expresiones de amor que pertenecen a la historia de la revelación. En primer lugar, se ve la *creación* como el fruto de un Dios que ama. Mediante la creación, cada uno puede reconocer el amor con el que Dios se expresa (Rom 1,20) y com-

prender su existencia. Las vicisitudes que llevan a Israel a constituirse como pueblo deben leerse a la luz de un amor que escoge y elige, que defiende y libera, que protege y mantiene sus promesas. A pesar de las repetidas infidelidades del pueblo, Dios corresponde siempre a través del perdón y de la protección que definen la praxis de su amor. Los profetas hablan en varias ocasiones del amor de Dios a Israel a partir de la misma experiencia del amor conyugal. Oseas puede ser considerado como el autor que más manifiesta esta tendencia. Él fue llamado por Yahveh para imprimir en su historia matrimonial el drama del amor genuino de Dios a su pueblo y las repetidas infidelidades de éste. No están lejos de esta perspectiva otros profetas, como Ezequiel y Jeremías. El primero utiliza más la categoría de la fidelidad de Yahveh a su promesa y su intención de renovar su alianza con el pueblo; el segundo, por su parte, recuperando el mismo lenguaje metafórico, afirma: «Con amor eterno te amo, por eso te mantengo mi favor» (Jr 31,36). De todas formas, en muchos aspectos esta etapa de la revelación del amor sigue estando marcada por una fuerte connotación, que podría definirse como «contractual». El Dios que ama es el que lleva a cabo una alianza y el que da una ley que ha de observarse so pena de perder su protección.

Será el acontecimiento de la encarnación el que, poniendo de relieve el compromiso mismo de Dios en primera persona, garantizará la expresividad plena de su amor. Aquí no hay ya mediaciones, sino que Dios se revela directamente a sí mismo. La comunidad cristiana, a la luz del acontecimiento pascual, se verá a sí misma como objeto de un amor peculiar por parte del Padre. En efecto, los creyentes, en virtud del amor con que son amados, pueden superar todas las dificultades y vencer incluso al enemigo último que se les presenta, la muerte: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?... Nada podrá separarnos del amor de Dios» (Rom 8,31-39).

El amor de Dios se convierte en principio para la comunidad, que ha de vivir ese mismo amor con que es amada. Por tanto, el amor pasa a ser el signo expresivo que, durante siglos, tendrá que caracterizar a la vida de los

cristianos. Constituye «el mandamiento antiguo que tenéis desde el principio» (1 Jn 2,7-8) y que figura como condición para ser reconocidos como cristianos: «¡Mirad cómo se aman!», decían los paganos en los primeros tiempos de la Iglesia para reconocer a los creyentes; esta invitación debería escucharse de nuevo también en nuestros días.

El amor es también criterio para juzgar de la verdadera fe. A partir de las palabras tan claras de la carta de Santiago: «Tú tienes fe, yo tengo obras; muéstrame tu fe sin las obras, que yo por las obras te haré ver mi fe» (Sant 2, 18), a lo largo de toda la historia de la teología, hasta llegar a la encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordia*, el amor se presenta como la norma última del obrar cristiano y como el fundamento de la fe. En efecto, existe una circularidad entre la fe y el amor que permite verificar siempre tanto la dinámica de la fe como el testimonio de los creyentes.

Ha sido santo Tomás de Aquino el que, más que los otros teólogos, ha tenido el mérito de organizar armónicamente la relación entre la fe y el amor; escribe efectivamente que «el amor es forma de la fe, en cuanto que a través del amor la fe alcanza su perfección» (II/II, 4, 4). De cualquier forma, toda la teología de san Juan y de san Pablo es el fundamento para comprender esta circularidad, en la que siempre es el amor el que tiene la prioridad.

Finalmente, la expresión más significativa puede verse en el llamado «himno a la caridad» (1 Cor 13,1-13): «Sin la caridad no soy nada». El apóstol describe aquí el amor como la condición constitutiva del ser creyente y ve este amor en la persona del mismo Jesús. Todo será inútil en la vida creyente, incluso el acto supremo con que se decide a ofrecer su propia vida en el martirio, si queda situado fuera del horizonte del amor. En una palabra, el que no ama no puede creer que Dios se haya revelado y por tanto no puede pensar en realizarse a sí mismo.

El amor, en la comprensión cristiana, sigue estando en el centro del misterio. Esto significa que sólo podrá comprenderse a la luz de una revelación que sea capaz al mismo tiempo de expresarlo y de protegerlo. En efecto, el amor no se podrá definir nunca a

través de un lenguaje que sepa expresarlo por completo; en ese mismo momento quedaría totalmente destruido. Sólo podrá concebirse y comprenderse cuando se muestre abierto y dinámico para expresar la totalidad de la persona, de tal manera que sepa poner en evidencia la presencia de la gratuidad y del don. Un amor que no fuese don no sería digno ni de Dios ni de la persona; por consiguiente, estaría siempre sometido al equívoco del egoísmo en sus formas más sutiles. Sólo cuando se accede al amor en el horizonte del ser amado es posible comprender que también uno está en disposición de amar.

R. Fisichella

**Bibl.:** H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971; G. Martelet, *La existencia humana y el amor*, DDB, Bilbao 1970; S. de Guidi, *Amistad y amor*, en DTI, I, 370-399.

## AMOR AL PRÓJIMO

1. *El vocabulario.* La expresión *amor al prójimo* delimita el gran tema del amor a un referente concreto: el «prójimo». El término «prójimo» (en hebreo, *rea'*) aparece en el mandamiento del amor de Lv 19,34, recogido más tarde por Jesús en Mc 12,29-33 (Mt 22,37-39; Lc 10,27). El término *rea'* puede significar *amigo*, *compañero*, *connacional*, o simplemente *el otro*, es decir, cualquier hombre (Éx 20,16; Lv 19,13.18; 20,10). En este sentido amplio es como lo entendió Jesús y como lo entiende la moral cristiana.

Para expresar la idea de *amor*, la Biblia utiliza numerosos términos. En el Antiguo Testamento el término más frecuente es *'ahab 'ahabá* (amar-amor), que puede significar tanto el amor entre personas humanas como el aprecio de las cualidades humanas o de las cosas concretas, o finalmente el amor del hombre a Dios o de Dios al hombre. En la traducción griega de los Setenta el término más usado para traducir *'ahab* es *agapân* (*agapé*). Con un uso más limitado encontramos también *philein*, mientras que *erân* aparece sólo en raras ocasiones por sus connotaciones erótico-sexuales. En el Nuevo Testamento predominan los verbos *agapân* y *philein* (con los términos de los respectivos grupos semánti-

cos). El grupo *erân* está totalmente ausente.

2. *Fundamento antropológico-teológico.* El fundamento del amor al prójimo es el mismo que el del amor a Dios, tanto a nivel óntico-antropológico como a nivel teológico y cristológico. El hombre, en cuanto persona, es un ser «relativamente absoluto» (X. Zubiri). Semejante «relatividad» se apoya en el hecho de su vinculación formal con la realidad, en relación con la cual se autocomprende como un «Yo-frente-a». Sumergida en lo real, la persona comprende que su «Yo» no es único, sino que también hay «otros», en los que se desarrolla la misma forma de poder de lo real y actúa la misma potencia fundante (Dios). La «vinculación» con la realidad última pone a la persona en relación con todos aquellos con los que está vinculada de manera «fundante». El dinamismo de lo real se convierte así en dinamismo circular: el sujeto recibe de los otros el fundamento de «realidad», y en relación con ellos actúa las potencialidades de su personalidad.

A nivel teológico y en el orden actual de la salvación, esta circularidad se inserta en el dinamismo de la vida trinitaria. El amor al prójimo no es una expresión aislada del comportamiento moral, sino actuación del ser moral del hombre fundado constitutivamente en el Dios de la vida inmortal, de la que nos hacemos partícipes mediante la redención realizada en Cristo (Rom 3,24; 1 Cor 1,30; Ef 1,7).

Convergen aquí los grandes temas de la creación (el hombre creado a imagen de Dios: Gn 1,27) y de la redención. La inserción en Cristo lleva a la comunión (*koinônía*) vital con el Hijo de Dios y con todos los que han llegado a ser hijos en el Hijo (Rom 8,15-17).

3. *El primero y mayor mandamiento.* La enseñanza de Jesús, recogiendo con nuevas características la doctrina sobre el amor, formulada de varias maneras en el Antiguo Testamento (Lv 19,18; Dt 6,5), pone de relieve la posición específica del amor al prójimo respecto a los otros preceptos (Mt 22,40; Mc 12,31). Jesús señala que semejante precepto va unido inseparablemente al del amor a Dios y que, en cuanto tal, participa de la condición de

«primero y mayor» mandamiento. De ambos, como de una raíz, «depende» toda la ley y los profetas. En efecto, el acto concreto de amor al prójimo intenta siempre, implícita y atemáticamente, dirigirse a Dios, mientras que todo acto de amor a Dios implica a su vez una apertura al amor al prójimo, de forma que puede decirse que «el amor categorial al prójimo es el acto primario del amor a Dios» (K. Rahner).

El amor no es una categoría de carácter jurídico y, por consiguiente, no puede, estrictamente hablando, ser objeto de una reglamentación legal. Esta doctrina, afirmada de forma implícita en el Antiguo Testamento, será revelada explícitamente por Jesús, aunque conservando la formulación imperativa veterotestamentaria. Con la nueva relación ley-amor no se trata por tanto de una «reducción» o de una «simplificación» de carácter legal, sino más bien de una «recolocación» de la ley y de la moral en el nuevo contexto del amor.

4. *Características de la ética del amor.* Pablo nos ofrece una lista de las características del amor en el himno a la caridad (1 Cor 13). Mencionaremos aquí algunas de carácter general, que revelan de manera especial la incidencia del amor en la vida personal y social.

a) *Universalismo.* La idea de universalismo, indicada ya en el Antiguo Testamento, resulta explícita en la doctrina de Jesús, como se deduce del imperativo de amar incluso a los enemigos (Mt 5,43-46; Lc 6,27-35; cf. Rom 12,20-21). Juan, que pone en el centro de su evangelio el tema del amor (usa el verbo *agapân* 35 veces en el evangelio y 28 en la primera carta, y el sustantivo *agapé* 7 veces en el evangelio y 18 en la primera carta), mientras que dirige su discurso a los «hermanos» de su propia comunidad, nos da la razón última de la universalidad del amor: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

b) *Interioridad.* A diferencia de la ética judía, centrada en la práctica externa de las observancias legales, Jesús propone una ética basada en el amor, que nace de la intimidad profunda del

hombre (Mt 5,23-24; cf. 15,17-20). Juan pone como modelo de la profundidad del amor al prójimo la del amor con que Jesús nos ha amado (Jn 15,12). Hacia esta realidad profunda apunta también la expresión joánica «amar en la verdad» (1 Jn 3,18; cf. 2 Jn 1).

c) *Compromiso de búsqueda y de solidaridad.*

– *De búsqueda.* Amar, en el pensamiento agustiniano, es «buscar» (*quaerere*) (en español *querer* es amar). Esto implica una actitud de «tensión» continua hacia la persona amada, para identificar sus problemas, acompañarla y ayudarla de manera afectiva y efectiva. Amar supone especialmente atender al prójimo necesitado, que interpreta al sujeto para que se haga «próximo», para que salga al encuentro de los otros con amor. La parábola del buen samaritano (Lc 10,29) proclama la inversión de la estructura del humanismo filantrópico, que establece un movimiento de amor en clave unidimensional (del yo hacia el otro). La parábola explica la «proximidad» en clave relacional de «inclusión» afectiva y efectiva por parte del sujeto «interpelado». De esta manera, la pregunta inicial: «¿quién es mi prójimo?» se ve sustituida por la pregunta de «¿quién da una respuesta propia de un prójimo?» a la mirada interpelante del necesitado, aunque sea un enemigo (cf. Mt 5,43ss; Lc 6,32ss).

– *De solidaridad.* La solidaridad surge como la categoría fundamental de las primeras comunidades cristianas. El término empleado por Pablo y por el autor de los Hechos para expresar esta idea es *koinônía*. Los primeros cristianos realizaban su «comunidad de fe» a través de la «comunidad fáctica» a nivel horizontal o social, mediante la comunión de bienes (Hch 2,41-46), el servicio a la «mesa popular» (Hch 6,1-6), las colectas (Hch 11,27-30; Gál 2,10; 1 Cor 16,1ss; 2 Cor 8-9; Rom 15,25ss), la hospitalidad (Hch 9,43; 28,7), etc.

5. *El compromiso histórico del amor: la caridad política y social.* La llamada «caridad política y social» (GS 88; encíccl. *Quadr. anno*, 137) intenta destacar el compromiso del cristiano en la construcción de la sociedad. La dimensión escatológica del amor cristiano no

anula la realidad histórica, sino que la llena de un sentido nuevo y por tanto la orienta y la dirige según una escala de valores nuevos e integradora. Una consecuencia importante de este impulso integrador es la superación de las dicotomías entre la caridad y la justicia. El amor exige absolutamente la justicia, y la justicia a su vez alcanza su plenitud en la caridad, que hace ver en cada uno de los seres humanos la presencia del amor creador y redentor de Dios.

En este contexto hay que poner de relieve la dimensión teologal del compromiso social y político del cristiano. El carácter unitario de la vida cristiana hace que en semejante compromiso se ponga en juego todo el dinamismo de la vida cristiana. Éste está destinado no solamente a afrontar las deficiencias existentes, especialmente en el terreno de la justicia, sino a introducir en el dinamismo de la vida social un impulso transformador y «utópico». La utopía escatológica revela el carácter metahistórico de la meta final, que si por un lado relativiza las metas históricas, por otro las fecunda dándoles una importancia trascendental. Se comprende entonces la sinrazón de los que ven en la radicalidad del mandamiento del amor al prójimo, propuesta por Jesús, la utopía generadora de una «ética interina», válida tan sólo ante la aparición del «tiempo final» (A. Schweitzer). El amor (*agapê*) es la única energía vital por la que, en el mundo presente, el hombre sometido al mal y a la muerte puede, de alguna manera, vivir la vida futura, inmortal (E. Stauffer). Por eso, puede ser llamado éste el «mandamiento nuevo» (Jn 13,34), destinado a ser siempre, hoy también, la clave de actualización de la fe. Juan definió a los cristianos como los que «han creído en el amor» (1 Jn 4,6). Ciertamente, para Juan es la fe (creer en Jesús, venir a él, conocerle) el factor operativo del «nuevo nacimiento» (3,3ss). Pero el aval de la misión de Jesús y por tanto la clave de lectura de la fe de los discípulos es el amor: «Para que el mundo pueda reconocer así que tú me has enviado» (Jn 17,23). El mundo conocerá y creerá en Jesús sólo cuando el cristiano se presente efectivamente como el que «cree en el Amor», esto es, como aquel que ama creyendo y que cree amando.

La reflexión teológico-moral actual, siguiendo a los grandes Padres de la Iglesia y a los grandes teólogos escolásticos (san Buenaventura, santo Tomás, etc.) y bajo el impulso de la enseñanza del concilio Vaticano II, ha hecho ya una opción muy clara por lo que es el verdadero fundamento del ser cristiano –sin caer en actitudes fundamentalistas–, señalando la importancia de la opción radical por el amor en el planteamiento de los problemas candentes de nuestro tiempo, como los de la injusticia, la violencia y la guerra. El amor no entra en la moral como un precepto más, sino como la raíz y el horizonte de comprensión de todo discurso ético.

L. Álvarez

**Bibl.:** G. Quell - E. Stauffer, *agapáo, agapé*, en TWNT, I, 20ss; A. Nygren, *Eros y Agapé*, Sagitario, Barcelona 1969; A. Royo Marín, *Teología de la caridad*, BAC, Madrid 1964; C. Spicq, *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977; K. Rahner, *Escritos de Teología*, V, VI, Taurus, Madrid 1969.

## AMÓS

Este libro figura en el canon entre los doce profetas menores. Amós es el más antiguo de los profetas escritores. Aunque nació en Tekoa, una pequeña aldea del reino de Judá, no lejos de Belén, desarrolló su breve actividad en el reino del Norte, sobre todo en el santuario cismático de Betel, en tiempos de Jeroboán II (783-743). Cuidaba de su rebaño y de sus sicomoros cuando el Señor le dio la misión de ser su profeta para el reino del Norte. Ejerció su ministerio profético en Samaría, en Betel y en otros centros. Un choque con el rey le obligó a volver a la sombra después de una breve intervención que puede situarse entre el 760 y el 750 a.C. El libro se divide en: introducción (1,1-2); juicio divino sobre las naciones, sobre Judá y sobre Israel (1,3-2,15); advertencias y amenazas (3,1-6,14); visiones y oráculos (7,1-9,10).

Predicador popular con un lenguaje pintoresco, se siente impresionado por el lujo de las casas (3,13-4,3), pero sobre todo por la injusticia de los ricos (2,6-15; 8,4-8). Narra su vocación (7,10-17) y en 3,3-8 intenta darle un sentido: el profeta es un hombre que, habiendo entrado en el proyecto de Dios, lo ve todo bajo esta luz e intenta

descifrar este proyecto en la vida y en los acontecimientos. Amós no predica explícitamente la conversión, pero invita a buscar al Señor y a romper con la negativa a adherirse a él, entregándose a la misericordia de Aquel que puede devolver la vida. La verdadera alianza (a pesar de que nunca aparece en él este término) es la base de la enseñanza social: no es una certeza que permita vivir de cualquier manera, sino una responsabilidad: «De todas las familias de la tierra sólo a vosotros os elegí; por eso os castigaré por todas vuestras maldades» (3,2).

Si Dios castiga, es para conducir a la conversión. Amós prevé que quedará un pequeño «resto», lo cual permite mantener la esperanza. A través de las amenazas y de las esperanzas, el Dios de Amós se presenta como el Dios grande, cuyo poder y cuya justicia conciernen y gobiernan a todas las naciones. Puede hacerlo, porque él es el creador (4,13).

G. Lorusso

**Bibl.:** L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 951-993; A. González Lamadrid, *Semblanza de un profeta: Amós*, en *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Salamanca 1976; J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

## ANABAPTISTAS

Los anabaptistas fueron llamados los «radicales» de la reforma, ya que pensaban en una reforma de la Iglesia mucho más profunda que la que exigían Lutero, Zuinglio y los otros primeros reformadores. La palabra *anabaptistas* designa a los que bautizaban a las personas ya bautizadas cuando niños: por eso eran «rebautizadores». Nunca hubo una comunidad homogénea que pudiera identificarse como *los anabaptistas*. Esta palabra se refería más bien a los diversos grupos que concedían importancia al bautismo de los creyentes y a la necesidad de un cambio radical dentro de la Iglesia, según el modelo que se encuentra en el Nuevo Testamento.

Algunos anabaptistas proclamaban la proximidad del fin del mundo y, basándose en interpretaciones de Daniel y del Apocalipsis, indujeron a sus seguidores a tomar las armas para exterminar a los impíos. Uno de ellos, Tho-

mas Müntzer (1488-1525), capitaneó la revuelta de los campesinos en 1524-1525. Estas acciones violentas fueron en parte el motivo por el que tanto los católicos como los protestantes persiguieran a los anabaptistas.

La mayor parte de los anabaptistas era pacifista, como los seguidores de Conrad Grebel (1498-1526). A comienzos de 1525, bautizó a un ex sacerdote llamado George Blaurock (1491-1529), después de que hiciera una profesión de fe. Grebel y Blaurock se convirtieron en predicadores itinerantes por los alrededores de Zúrich, bautizando a hombres y mujeres adultos y realizando sencillos servicios en las casas y los campos. En 1526 el consejo comunal de Zúrich decretó que fueran ahogados todos los anabaptistas.

Un pequeño grupo de anabaptistas se instaló en Moravia bajo la influencia de Jacob Hutter († 1536). Estos «hutteritas» creían que la comunidad cristiana tenía que modelarse según el reparto comunitario de los bienes al que se refieren los Hch 4,32-35, y se organizaron en «casas-hermanas» (*Bruderhofen*). Los hutteritas eran pacíficos y rechazaban el servicio militar y el pago de impuestos, destinados específicamente a los ejercicios militares. Su trabajo duro y su estilo de vida austero los llevó a un cierto grado de prosperidad, pero la guerra de los treinta años (1618-1648) les obligó a trasladarse a diversos países de Europa oriental, antes de emigrar finalmente a los Estados Unidos por el 1880. Los hutteritas practicaban el bautismo de los adultos, comprendían la sagrada comunión como un memorial y generalmente permanecían aislados de todos los que no compartían sus posiciones. Un grupo anabaptista de estas características, que daba importancia a la vida común, es el que fundó Menno Simons (1496-1551) en los Países Bajos y en el norte de Alemania (↗ *Mennonitas*).

W. Henn

**Bibl.:** *Anabaptistas*, en ERC, I, 586-587; U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, Turín 1982.

## ANACORETISMO

«Son anacoretas los que viven solos en los desiertos; sacan su nombre del hecho de que se han retirado lejos de los hombres» (*Epist.* 22, 34). Con estos



breves rasgos define san Jerónimo el fenómeno anacoreta, así llamado del griego *anachoreo* (me separo, me retiro) y que indica, en su acepción original, la huida de los deudores insolventes al desierto. Aunque pueden ya señalarse algunas huellas de anacoretismo en torno a mediados del s. III, lo que determinó el desarrollo de esta forma ascética parece ser que fueron las conversiones en masa al cristianismo típicas del s. IV, con el consiguiente deterioro del fervor espiritual y la necesidad de apartarse de las seducciones de una sociedad que no había logrado transformar la nueva religión. Así pues, en el anacoretismo cristiano hay una tendencia reactiva y una necesidad de huida de la ciudad, considerada como lugar de pecado.

Los anacoretas se caracterizaban por su aislamiento casi total, por su abstinencia sexual, sus penitencias, el trabajo manual y la falta de un superior. A juicio de Jerónimo, «el que instituyó este tipo de vida fue Pablo y el que le dio fama fue Antonio y, remontrándonos más arriba, el promotor fue Juan Bautista» (*Epist.* 22, 36). Aparte estas afirmaciones, la cuestión sobre el origen del anacoretismo sigue sin resolver por falta de fuentes. Por el contrario, puede demostrarse la rápida difusión de esta forma ascética en Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor.

Fase primitiva del monaquismo cristiano, a la que seguirá la forma de vida asociada o cenobítica, el anacoretismo lleva la huella de su tierra de origen y asumió diversas formas de comportamiento. Baste pensar en el fenómeno de los «stantes» o estacionarios, que se imponían la inmovilidad absoluta; en los «dendritas», que habitaban en los árboles; en los «acemetas», que no dormían para asegurar la alabanza perenne a Dios; en los «selvosos», que vivían como animales paciendo la hierba; en los «estilitas», que pasaban la vida sobre una columna; en los «reclusos», que se dejaban amurallar en cuevas, sepulcros o casas construidas ex profeso para ello.

Los diversos géneros de vida anacoreta que hemos recordado encontraron seguidores no sólo entre los hombres sino también entre las mujeres. Teodoro de Ciro en su *Historia de los monjes de Siria*, 29-30, recuerda a tres: Marana, Cira y Domnina.

Es un hecho que el anacoretismo ejerció una profunda influencia en la espiritualidad posterior, debido entre otras cosas al carácter «heroico» de sus expresiones. La fundación de órdenes y congregaciones de carácter eremítico a partir del s. XI garantizó y reguló la supervivencia de esta forma de ascesis dentro de la Iglesia.

L. Padovese

**Bibl.:** G. Cacciamani, *Eremitismo*, en DE, 705-708; G. M. Columbás, *El monacato primitivo*, 2 vols., BAC, Madrid 1974-1975; I. Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Sígueme, Salamanca 1985.

## ANAGOGÍA

El término griego (derivado de *ana* = «hacia arriba» + *ago* = «conduzco») tiene el sentido de «levantar». Aparece ya con esta acepción en Homero, Tucídides y Jenofonte. Al lado de este primer significado, el verbo *anaghein* tiene también el sentido de «restaurar», «restituir» o «más generalmente—referirse a». Con este uso aparece en Platón («llevar algo de nuevo a lo esencial»: *Leges* 626D), en Aristóteles y entre los estoicos, que lo utilizan en el ámbito de la interpretación de mitos.

A pesar de estos usos, el sustantivo «anagogía», entendido como término técnico para designar una forma determinada de exégesis cristiana, no puede documentarse antes de Orígenes. Al contrario, el verbo aparece en los Setenta, donde indica ordinariamente la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto (Nm 14,13; 16,13; Lv 11,45; etc.) o la subida del reino de los muertos (Sal 29,3; 39,2; 71,20s). En el Nuevo Testamento la acepción más frecuente de *anaghein* es la de «conducir hacia arriba» («lo llevó el diablo a un lugar alto»: Lc 4,5), o de «navegar» (cf. Hch 13,13; 16,11; etc.). En los Padres apostólicos *anaghein* figura un par de veces para indicar la subida del hombre hacia Dios (cf. *1 Clem* 49,4; *2 Clem* 17,2). El texto clave para entender el uso que tomarían *anagoghé* y *anaghein* con Orígenes se encuentra en el siguiente texto de los *Stromata* (VI 126,3) de Clemente alejandrino: «El carácter típico de las Escrituras es parabólico, ya que también el Señor, que no es de este mundo, vino entre los hombres como si fuera del mundo. En

efecto, se revistió de todas las virtudes y tenía que transferir (*anaghein*) al hombre educado en el mundo a las verdaderas realidades inteligibles: desde un mundo hasta otro mundo».

Con Orígenes, anagogía se convierte en un término técnico para la interpretación de las Escrituras y fue adoptado probablemente porque con él –tomado en el doble significado de «levantar» y «remitir»– expresa mejor el carácter peculiar de su exégesis. Prefiere usar anagogía en vez de alegoría, porque parece que quiere acentuar así la diferencia entre el procedimiento técnico de hacer exégesis tal como la hace, por ejemplo, Filón y el sentido propiamente cristiano de acercarse a la Biblia. Puesto que Orígenes entiende la profundización del conocimiento de las Escrituras como un «ascender», se entiende por qué llama «anagogía» a su método interpretativo.

A partir del doctor alejandrino, el término «anagogía» entró en el lenguaje exegético de la antigua Iglesia para significar el sentido espiritual de la Escritura. Pero con el tiempo se fue reduciendo cada vez más la distinción entre anagogía y alegoría, hasta que llegaron a entenderse los dos términos como aspectos de la única exégesis espiritual de la Escritura. Solamente Dídimo el Ciego parece ser que mantuvo la distinción origeniana. Con Juan Casiano (comienzos del s. v), «alegoría» y «anagogía» se usaron para señalar dos aspectos diversos del sentido cuádruple de la Escritura. En este mismo sentido los siguió utilizando la exégesis medieval.

L. Padovese

**Bibl.:** *Anagogía*, en ERC, I, 598-600; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

## ANÁLISIS ESTRUCTURALISTA

Se trata de un nuevo método exegético que se impone a partir de los años 70, cuando un grupo de exegetas adopta la investigación semiótica utilizada por la «escuela de Greimas». La peculiaridad de este análisis es que considera el lenguaje no sólo como un sistema de signos, sino sobre todo como un sistema de significación. En este horizonte, semiótica indica más bien una teoría general de los sistemas de signi-

ficación que una teoría general de los signos lingüísticos.

Más directamente, el análisis estructuralista se aproxima al texto bíblico prefiriendo la lectura sincrónica a la diacrónica; esta opción prioritaria por el sentido del texto lleva a percibir realmente una sincronía de todos los elementos lingüísticos y literarios como una forma privilegiada para su comprensión. Este análisis se cualifica, por tanto, por una opción que destaca el enunciado por encima del ambiente en que se comunica y su valor significante por encima de la transmisión misma. Esto supone que el análisis estructuralista, a diferencia del histórico-crítico, no tomará en consideración tanto al autor, a las tradiciones históricas o eclesiales o a la comunidad, como la redacción última del texto escogido, ya que es allí donde ve realizados los significados últimos que puede expresar.

Hasta el presente se han sometido a este análisis los textos de la pasión (L. Marin, *Sémiotique de la passion*, París 1972) y algunos relatos evangélicos (C. Chabrol, *Le récit évangélique*, París 1974). Pero también se han obtenido algunos resultados en los textos apocalípticos y proféticos; el terreno sapiencial está aún por explorar. El programa del análisis estructuralista ha tenido el mérito de presentar una valoración de la Escritura, a la luz de los diversos análisis lingüísticos, como un texto que suscita constantemente la pregunta sobre el sentido y los sentidos que produce. De todas formas, esta metodología debe concebirse como complementaria de otros análisis.

R. Fisichella

**Bibl.:** Equipo «Cahiers Évangile», *Iniciación en el análisis estructural*, Verbo Divino, Estella 1978; A. J. Greimas, *Sémiotique structurale*, París 1966; J. M. Broekmann, *El estructuralismo*, Herder, Barcelona 1982; O. Genest, *Análisis estructural y exégesis bíblica*, en DTF, 61-71.

## ANALOGÍA

En su significado etimológico indica una «correspondencia» o, mejor dicho, una «proporción». Está presente en el lenguaje filosófico, a partir sobre todo de Platón y de Aristóteles, que solía distinguir entre conceptos «unívocos», «equivocos» y *análogos*, esto es,

conceptos que se basan en la semejanza de una relación.

Con la palabra «analogía» se indica, hoy especialmente, un uso particular de los términos que, sin perder nada de su significado original, saben indicar proporcionalmente la realidad a la que se refieren. La analogía resulta necesaria sobre todo cuando el sujeto quiere expresar su apertura a lo trascendente, partiendo de su propia condición de ser histórico y finito. Se debe sobre todo a E. Przywara el haber demostrado que la analogía no es una mediación secundaria en el conocimiento y en la expresividad de lo trascendente, sino la condición necesaria y primigenia para poder expresarlo en lenguaje humano. Teológicamente, la analogía encontró en el concilio Lateranense IV su codificación definitiva. El concilio, en 1215, se encontraba en la necesidad de corregir dos posiciones extremas, presididas respectivamente por Joaquín de Fiore —que defendía una identidad mística entre Dios y la criatura— y por Pedro Lombardo —que sólo veía una pura distinción racional entre los dos—. Tomando como punto de partida la analogía, el concilio afirma que: «inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

Es preciso distinguir entre una *analogia entis* y una *analogia fidei*. Con *analogia entis* nos referimos al papel esencial que representa el lenguaje humano respecto al ser, que constituye al mismo tiempo el término más significativo y más genérico de nuestro lenguaje. La analogía, en este horizonte, indica que todas las realidades existentes participan del ser, pero en cada ocasión de manera diferente, hasta el punto de que nuestro conocimiento, en el momento en que expresa el objeto, afirma su existencia, pero siempre de manera distinta. En el pensamiento filosófico, la *analogia entis* no ha tenido un camino fácil. Kant y Hegel, por motivos totalmente diversos, niegan su existencia; Heidegger, por el contrario, la ve como un elemento esencial en el momento en que es preciso superar el olvido del ser. También la ha criticado fuertemente K. Barth, que la definía como «invención del Anticristo», diciendo que era éste el motivo último que le impedía hacerse católico.

De todas formas, el concepto de *analogia entis* se basa y se apoya en el de creación. Si Dios crea, entonces puede ser también conocido y «pronunciado» por la criatura; de lo contrario, quedaría eliminada la razón misma de la creación. Sin embargo, lo que es considerado sobre todo a través de la analogía es que, entre los dos sujetos, a pesar de que se da una gran semejanza, la desemejanza es siempre mayor a la hora de definirlos.

La *analogia fidei* encuentra su fundamento en la misma Escritura, donde Pablo dice que todo el que tenga «el don de la profecía debe ejercerlo según la analogía de la fe» (Rom 12,6). El apóstol quiere decir que el que tenga un don, especialmente los que tengan el don de profetizar, no tienen que actuar ufanándose de él ante los demás creyentes; lo que han de hacer es vivir «de acuerdo» con la fe, según su «medida». Así pues, el apóstol ve en la fe el principio en torno al cual debe girar toda la existencia del creyente. A partir de esta perspectiva, en la historia de la teología el concepto de *analogia fidei* fue tomando significados más amplios. En el período patrístico indicaba la coherencia o la relación que se creaba entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; Agustín hablará de «regula», como sinónimo de analogía. Anselmo, en el *Proslogion*, cuando quiere señalar la circularidad del *credo ut intelligam*, entiende por *analogia fidei* sobre todo la correspondencia que existe entre el conocimiento divino y el conocimiento humano dentro de la fe. El Vaticano I, al hablar en la *Dei Filius* de la relación entre la fe y la razón, afirma que mediante la analogía es posible tener una inteligencia cada vez mayor del misterio revelado, ya que con ella se indica el camino que permite ver el acuerdo de los misterios entre sí y el fin último de la criatura (DS 3016).

Finalmente, el concilio Vaticano II parece recuperar el sentido patrístico de esta expresión cuando, en DV 12, pone a la *analogia fidei* como uno de los criterios fundamentales por los que hay que proceder en la interpretación de la Escritura: «Para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda

la Iglesia, la analogía de la fe». Así pues, la *analogia fidei* sirve a la teología no sólo como su principio constitutivo en el momento en que se pone a «decir» a su Dios, sino también como principio que permite tener una inteligencia cada vez mayor del misterio de la fe, a lo largo de la historia.

R. Fisichella

**Bibl.:** J. Splett - L. B. Puntel, *Analogía del ser*, en SM, I, 145-152; P. A. Sequeri, *Analogía*, en DTI, I, 400-412; E. Przywara, *Analogía entis*, Einsiedeln 1962; J. G. Caffarena, *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios*, Pensamiento 16 (1960) 143-174.

## ANALYSIS FIDEI

Se trata de una expresión técnica, utilizada sobre todo en teología fundamental para indicar la estructura del acto de fe en su relación con la revelación.

El acto de fe que lleva a cabo el creyente tiene que respetar un doble carácter que es peculiar de la fe misma: el de la trascendencia de la gracia y el de la libertad personal; de esta manera queda a salvo tanto la libertad de Dios en su revelación como la identidad personal del propio creyente que, al conocerla, acepta su revelación.

Así pues, el *analysis fidei* intenta construir una reflexión teológica que analice el doble referente de la fe: la gracia de Dios y la libertad del sujeto. En este acto único llegan a encontrarse dos ámbitos que necesitan permanecer en un gran equilibrio, para que no se destruya el acto mismo. Por este motivo, el *analysis fidei* ha sido bautizado como la «*crux theologorum*»; en efecto, representa una de las cuestiones ciertamente más difíciles de toda la teología.

Más directamente, el *analysis fidei* tiene que responder a la pregunta: ¿cómo es posible que el acto de fe que realiza el creyente sea un acto plenamente libre, si tiene que responder a la autopresentación de Dios, que garantiza con su autoridad la verdad del contenido de su revelación? En otras palabras, ¿cómo se compagina la evidencia de la verdad de la revelación con la libertad del sujeto que cree tener necesidad de conocer el objeto de la propia fe? En una palabra, ¿qué lugar ocupa la razón en el acto de fe? Si se insiste en la evi-

dencia de la revelación, es lógico que entre en crisis la opción libre personal; si se acentúa la libertad personal, se corre el riesgo de reducir la trascendencia.

Toda la reflexión medieval sostuvo siempre, a este propósito, que el objeto formal de la fe —su fundamento— no depende del conocimiento personal, sino que se basa en el acto mismo con que Dios se revela. Por consiguiente, lo que garantiza la credibilidad del objeto de fe no es el conocimiento del sujeto, sino la autoridad de Dios que se convierte en garantía de la verdad. Dada esta convicción, se han propuesto varias soluciones a lo largo de la historia de la teología: a partir del período postridentino podemos recordar sobre todo las teorías de Suárez y de Lugo, que siguen siendo todavía de las más significativas. Posteriormente, el concilio Vaticano I afirmó dogmáticamente en la *Dei Filius* que «revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» (DS 3008). Más tarde, fueron sobre todo las reflexiones teológicas de Newman, Gardeil y Rousselot las que intentaron abrir y explorar nuevos caminos.

La recuperación del sentido de la verdad, junto con una visión teológica que sepa tomar en consideración tanto la dimensión trinitaria como el constitutivo eclesiológico de la fe, son los elementos que hoy se imponen para una teología renovada del *analysis fidei*.

R. Fisichella

**Bibl.:** R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1950; J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960; F. Arduzzo, *Fe (el acto de)*, en DTI, I, 1091-1113.

## ANÁMNESIS

Del griego *anámnesis*, que significa «memoria», «recuerdo». Este término se encuentra en Lc 22,19 (cf. también 1 Cor 11,24-25), en el mandato que dio Jesús: «Haced esto en memoria mía», durante la última cena. Obedeciendo esta orden, la Iglesia celebra en la eucaristía la memoria de Cristo, recordando su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y su ascensión a los cielos.

A partir sobre todo del siglo pasado, el término anámnesis fue utilizado por los teólogos y los liturgistas para indicar la parte del canon/plegaria eucarística, que sigue al relato de la institución y manifiesta precisamente la intención de celebrar la eucaristía según la orden del Señor, en memoria suya. No se trata de un simple recuerdo subjetivo, intelectual/espiritual, sino de un acto litúrgico celebrado como memorial, delante del Padre, del sacrificio único del Hijo, haciéndolo presente en el signo sacramental en virtud del Espíritu Santo. Se da por tanto una presencia objetiva sacramental de la acción salvífica de Cristo.

El contexto para comprender adecuadamente el sentido de la anámnesis es el del culto y la plegaria de los hebreos. En la *berakah* (bendición hebrea) se alaba y se da gracias a Dios por los hechos salvíficos (*mirabilia Dei*) que ha realizado en la historia. La alabanza y la acción de gracias se convierten en memoria: se recuerda lo que Dios ha hecho. Tanto si es Dios como el hombre el sujeto de este recuerdo, se trata siempre de una memoria llena de realidad. Dios, al acordarse, entra en acción y concede la salvación y la gracia. Para el hombre, acordarse significa dirigirse a Dios y ver cumplidas sus promesas: el hombre que recuerda puede tener confianza, porque –al recordar– se abre a la actualidad de la acción histórica de Dios. Esta acción se hace sentir particularmente en el recuerdo actualizante del culto: en la fiesta de los Tabernáculos o de las chozas (Lv 23,33ss), en la fiesta de los Purim (Est 9,28), y sobre todo en la de Pascua (Éx 12). En la noche de Pascua Dios se acuerda de Israel y esto significa que Dios se hace de algún modo presente, actualizando su salvación. É Israel se acuerda de Dios y de sus acciones salvíficas: «Este día será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, institución perpetua para todas las generaciones» (Éx 12,14).

En el «hoy» de la celebración se hace por tanto memoria del pasado, y el signo celebrativo indica el futuro, anticipando la salvación final. Este concepto y esta experiencia bíblica permiten comprender adecuadamente la orden dada por Jesús de realizar el gesto sobre el pan y el vino «en memoria»

suya. Y así lo entendió siempre la Iglesia: al celebrar la eucaristía, el ministro pronuncia sobre el pan y sobre el vino la plegaria que santifica, para distribuir luego entre los fieles como alimento los dones transformados en el cuerpo y la sangre del Señor. No se trata de una «*nuda commemoratio*», como especificó el concilio de Trento contra Lutero (DS 1753). El contenido del memorial es la acción salvífica de Cristo. La celebración litúrgica es anámnesis de la Pascua de Cristo, realizada históricamente una vez para siempre. No se repite, sino que se reactualiza en el signo litúrgico-sacramental. Escribe N. Füglistler: «El culto eucarístico es esencialmente una anámnesis. Se refiere ante todo al pasado... El cumplimiento objetivo-cultural del rito, instituido en otro tiempo, hace presente la salvación. Esta representación se convierte a su vez en una mirada hacia el futuro de la salvación, de la que es prenda la acción salvífica conmemorativa y que se anticipa también de alguna forma en esta representación» (*Il valore salvifico della Pasqua*, Brescia 1976, 339).

En el prefacio introductorio de la plegaria eucarística hay ya varios elementos de acción de gracias con carácter anamnético: se alaba a Dios por su grandeza, por la creación, por la redención. En la anámnesis propiamente dicha se pone el acento ante todo en los hechos salvíficos de Cristo: tras el relato de la institución se explicita el sentido de lo que se cumple en la celebración, es decir, la memoria de la muerte y resurrección del señor. La anámnesis indica que el sacrificio es el misterio pascual de Cristo. Pero el contenido de la anámnesis no es solamente la memoria de la Pascua; esta memoria se amplía a todos los misterios de Cristo, al misterio que es Cristo. Por consiguiente, la anámnesis es substancialmente cristocéntrica y tiene como consecuencia una clara connotación escatológica. Jesús no exhortó simplemente a los discípulos para que repitieran el gesto de la fracción del pan, para mantener vivo el recuerdo de su persona y no olvidarse de ella. Se les proclama un nuevo pacto: el pacto nuevo y eterno, sellado por la sangre derramada por el Señor Jesús.

R. Gerardi

**Bibl.:** J. Behm, *Anámnesis*, en TWNT, I, 351ss; B. Neunheuser, *Memorial*, en NDL, 1253-1273.

## ANATEMA / ANATEMATISMOS

Este término deriva del griego *aná-thema* (propriadamente, «ofrenda votiva», luego maldición), que en los Setenta suele traducir al hebreo *herem*. Designa en términos generales la sustracción de una realidad de su uso profano y su dedicación irreversible, mediante la destrucción, a la divinidad. En el Antiguo Testamento se relaciona con la noción de «guerra sagrada», terrible operación en la que Dios se muestra como «el santo» (cf. Lv 27,28-29; Dt 7,26; etc.). En el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 12,3; 1 Cor 16,22; Gál 1,89; Rom 9,3; etc.) indica que algo es objeto de maldición, que queda excluido de la comunión con Cristo. En el lenguaje de la Iglesia el anatema aparece por primera vez en el canon 52 del concilio de Elvira (por el 306). En el sínodo de Gangra (343) aparece la fórmula «si alguien..., sea anatema», que se convertiría en la terminación normal de los cánones conciliares. En consecuencia, se llama también «anatematismo» la fórmula con que se condena a alguien o alguna cosa con el anatema. Son famosos los doce anatematismos de Cirilo contra Nestorio (431). Esta expresión y este término están todavía presentes en los cánones de las dos constituciones dogmáticas del Vaticano I, pero están ausentes por completo en el lenguaje del concilio Vaticano II. Su significado varía un poco en la historia de la Iglesia y debe interpretarse, por consiguiente, según los criterios de la interpretación teológica. En los cánones dogmáticos el anatema es la censura relativa a la calificación teológica «de fide divina et catholica». El Código de derecho canónico de 1917 llama anatema a la excomunión, especialmente cuando se pronuncia con las solemnidades especiales descritas por el Pontifical Romano (cf. can. 2257/2). En el Código vigente falta una definición del mismo.

M. Semeraro

**Bibl.:** A. Vacant, *Anathème*, en DTC, I, 1168-1171; H. Vorgrimler, *Anathema*, en LTK, I, 494-495; *Anatema*, en ERC, I, 616-617.

## ÁNGELES

Los ángeles (en hebreo *mal'ak*, en griego *ángelos*) son seres espirituales, finitos e incorpóreos, creados por Dios y a su servicio como mediadores de su voluntad ante los hombres. Son personajes secundarios, no marginales, de la historia de la creación y de la salvación. Pueden definirse también como criaturas paralelas al hombre, superiores a él, con un origen, una prueba y el pecado de algunos, y destinados a la elevación al estado sobrenatural, en comunión con el hombre y con Dios. La creencia en los ángeles está bastante difundida en las culturas y religiones orientales prebíblicas y extrabíblicas. Estas creencias influyeron en el nacimiento de las tradiciones bíblicas sobre los ángeles, que no son sin embargo sincretistas, sino que se muestran críticas en su utilización y su purificación-desmitización de todos los aspectos fantásticos y contrarios al monoteísmo. La Biblia protege de manera absoluta la trascendencia y el señorío de Dios sobre los ángeles. En las tradiciones patriarcales y del éxodo el ángel es aquel que, por voluntad de Dios, lleva a cabo una tarea o tiene un oficio (cf. Gn 16,7-12; 19,1-15; 22,11-15; 28,12; 31,11; Éx 3,2; 14,19; 23,20; Nm 22,22ss), haciendo presente su voluntad, pero demuestra que tiene una identidad. Gn 3,24 habla de un grupo angélico: los *querubines* que guardan el paraíso. En las tradiciones siguientes, donde se presenta a Yahveh como rey universal, los ángeles son sus cortesanos y están alrededor del trono de Dios: son los *serafines*. Uno de los nombres bíblicos de Dios, *Yahveh Sebaoth*, Señor de las tropas o de los ejércitos, se refiere probablemente al ejército de los ángeles al servicio de Dios (cf. Jos 5,13ss; 1 Re 22,19; Am 3,13; Sal 24,10; 1 Sm 1,3.11; Os 12,6; Is 1,9; 6,3).

En la época del destierro y después del destierro se hace más intenso el contacto del ángel con la historia de Israel; el ángel es mediador de salvación entre Dios y el hombre (cf. Zac 1-6; Ez 9,2ss; Dn 9,21; 14,31ss) y, en este contexto, se revelan también algunos nombres de los ángeles (Miguel, Gabriel, Rafael), dato singular que remite a la consistencia individual y diferenciada de los ángeles (cf. Dn 8-12; y el li-

bro de Tobías). Un caso aparte es el del «ángel de Yahveh», citado con frecuencia en el Antiguo Testamento, a medio camino entre la teofanía, la personificación del obrar de Dios mismo, la función representativa de Dios y la identidad del ángel (cf. los textos de Génesis citados y Éx 3). La apocalíptica habla abundantemente de los ángeles de forma ilustrativa y a menudo fantástica, casi autónoma. De los ángeles se dice prácticamente todo: su origen, su prueba, el pecado y el juicio divino de algunos de ellos, sus nombres jerárquicos, muchos nombres de ángeles particulares y sus tareas cósmicas y antropológicas.

Esta exuberante angelología influyó quizás en el Nuevo Testamento, que sin embargo se muestra totalmente ajeno a los esoterismos cognoscitivos sobre los ángeles, más cauto aún que el Antiguo Testamento. El principio crítico de base de la angelología del Nuevo Testamento es que se formula en dependencia absoluta de la cristología, nunca de forma autónoma, sino dirigida a Cristo. La presencia de los ángeles es cualitativa, pero real, orientada a la realización de los planes divinos, relativa y subordinada a los momentos más significativos de los acontecimientos del Nuevo Testamento: los ángeles anuncian la encarnación de Dios en los relatos de la infancia de Jesús de Mateo y Lucas, están a su servicio en las tentaciones (Mt 4,11), en la angustia de Getsemaní (Lc 22,43) y son los primeros testigos de la resurrección y de la ascensión a los cielos de Cristo (Mc 16,5ss; Mt 28,2ss; Lc 24,2ss). Jesús habla de ellos con cierta frecuencia, aceptando la angelología del Antiguo Testamento y criticando el escepticismo saduceo (Mt 22,30): para él los ángeles son miembros de la corte celestial de Dios (Lc 12,8ss; 15,10), guardianes de los hombres (los niños); se alegran de la salvación del hombre (Mt 18,10; Lc 15,10); contemplan el rostro de Dios y están al servicio del Mesías (Mt 26,53); son los futuros acompañantes del Cristo parusíaco (Mc 13,27; Mt 16,27; 24,31; 25,31). También Pablo subordina los ángeles a Cristo (Col 1,15; 2,15), mientras que en los Hechos se presentan al servicio de la infancia de la Iglesia, al estilo de como sirvieron a la infancia de Cristo (Hch 1; 10; 12).

En los Padres la angelología se desarrolla ampliamente y alcanza una gran riqueza, pero vista siempre en clave histórico-salvífica. El Pseudo-Dionisio codificará la existencia –a la que sólo se alude en la Biblia– de los coros o jerarquías de los ángeles, pero ya de forma metafísica. La veneración a los ángeles está atestiguada ininterrumpidamente en la piedad popular, en la liturgia (hasta en los textos del Ordinario de la Misa), así como en el arte. La angelología más desarrollada se tendrá en la Edad Media, con santo Tomás de Aquino; posteriormente la angelología tendrá un carácter aislado y autónomo; será una gnoseología y psicología angélica, más que una verdadera teología de los ángeles. El Magisterio ha codificado pocas verdades esenciales sobre los ángeles: son criaturas de Dios (DS 125), inferiores y distintas de él (DS 150); el Lateranense IV (1215), al condenar los dualismos heréticos, afirmará indirectamente la existencia de los ángeles, su carácter individual y su diversidad-superioridad respecto a los hombres (DS 800); lo mismo harían los concilios posteriores (DS 1333; 3002) y las intervenciones magisteriales, hasta el Vaticano II, que hablará de los ángeles en la narración teológica de la historia de la salvación (LG 49-50; 66).

En la teología contemporánea, con la teoría exegética de Bultmann, se ha puesto gravemente en crisis la existencia de los ángeles como herencia mítica, precientífica e ingenua, de la que hay que purificar a la Escritura, a la teología y al dogma. En los últimos decenios, este escepticismo radical, basado en un *a priori* hermenéutico, va dejando paso a una mayor atención a los datos bíblicos, transmitidos e interpretados por la Tradición, sobre los ángeles. Los autores se van dando cuenta de que una desmitización radical de los ángeles correría el grave riesgo de comprometer la comprensión *integral* de la historia de la creación y redención del hombre.

T. Stancati

**Bibl.:** J. Auer, *El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1978, 448-499; K. Rahner, *Ángeles*, en SM, I, 153-162; M. Seeman, *Los ángeles*, en MS II/2, 1044-1096.

## ANGLICANISMO

El anglicanismo surgió en Inglaterra después del acta de supremacía (1534), proclamada por Enrique VIII como cabeza suprema de la Iglesia dentro de su reino. En los siglos siguientes el anglicanismo se difundió por todo el imperio británico. La comunión anglicana comprende unas 25 Iglesias nacionales independientes, unidas por la comunión con el arzobispo de Canterbury. Casi la mitad de los anglicanos del mundo viven en las islas británicas.

Teológicamente, el anglicanismo debe distinguirse de la reforma que comenzaron Lutero y Calvino. Enrique VIII era fuertemente antiprotestante y mantuvo la mayor parte de los elementos de la Tradición, de manera que —prescindiendo del reconocimiento del papa como cabeza de la Iglesia— el primer anglicanismo no era muy distinto del catolicismo romano. Sin embargo, un número cada vez mayor de líderes de la Iglesia de Inglaterra mostraron muchas simpatías por el pensamiento de los reformadores del continente, especialmente por Calvino. En consecuencia, el anglicanismo fue evolucionando poco a poco hacia una mezcla en la que se conservaban algunos elementos de la tradición católica junto con un aprecio por algunos aspectos de la reforma protestante. Como tal, el anglicanismo ha sido definido como una *via media*. La comunión anglicana ha sido caracterizada también por la «comprensividad» con que se toleraba una diversidad bastante amplia de doctrinas y disciplinas, una vez asentada la aceptación de los elementos fundamentales del cristianismo. Estos elementos fundamentales alcanzaron su expresión clásica en el llamado *Cuadrilátero de Lambeth* (1888), elaborado por la Conferencia de Lambeth, la reunión de delegados de toda la comunión anglicana, que comenzó en 1867 y convocada luego cada diez años. Según el *Cuadrilátero*, hay cuatro elementos necesarios al cristianismo: fe en las Escrituras como Palabra de Dios, profesión de los credos antiguos; celebración del bautismo y de la eucaristía como los dos sacramentos instituidos por Jesucristo; y el episcopado histórico.

Entre los documentos más importantes de la historia anglicana están: el

*Libro de oración común* (1549) y los *39 Artículos* (1571). El *Libro de oración común* subraya la importancia que los anglicanos dan a la liturgia y a la tradición. Los *39 Artículos* ilustran la manera en que algunas doctrinas protestantes, como la justificación a través de la fe, llegaron a integrarse en la presentación tradicional de la fe cristiana sobre la Trinidad, Jesucristo, la Iglesia y los sacramentos.

Desde el punto de vista ecuménico, los anglicanos han prestado su ayuda a la fundación del Movimiento *Fe y Constitución* (1927) y del *Consejo ecuménico de las Iglesias* (1948). Las *Conversaciones internacionales anglicanas/católico-romanas* (A.R.C.I.C.) han presentado importantes documentos sobre la eucaristía, el ministerio, la autoridad, la salvación y la Iglesia. La ordenación de las mujeres ha complicado las relaciones anglicanas con los católicos y los ortodoxos.

W. Henn

**Bibl.:** E. Iserloh, *El cisma inglés y la reforma protestante en Inglaterra*, en H. Jedin (ed.), *Manual de historia de la Iglesia*, V, Herder, Barcelona 1972, 460-475.

## ANHIPÓSTASIS / ENHIPÓSTASIS

Doctrina teológica que intenta expresar la situación en que se encuentra la naturaleza humana asumida por el Verbo en la encarnación, según la cual dicha naturaleza no tiene un principio de subsistencia personal en sí misma (*hipóstasis*), por lo que es *anhypostática*, al estar unida a la hipóstasis del Verbo y al subsistir por tanto en ella *anhypostáticamente*.

1. El término *anhypostasis* fue introducido en el s. VI para poner de relieve el problema teológico que había dejado abierto la síntesis dogmática de Calcedonia: la unión hipostática de las dos naturalezas. En este contexto lo empleó por primera vez Leoncio de Bizancio (*Contra Nest. et Eut.*: PG 86, 1277D) para superar el principio tanto de los nestorianos como de los monofisitas, según el cual ninguna naturaleza está sin hipóstasis, introduciendo una noción nueva: la de «subsistencia en» (*enhyphostaton*). Este concepto fue precisado luego teológicamente por su contemporáneo Leoncio de Jerusalén: «En los últimos tiempos el *Logos*, ha-



biendo revestido de carne su *hypóstasis* y su *physis*, que existían antes de su naturaleza humana y que, antes de los mundos, estaban sin carne, hipostatizó su naturaleza humana en su hipóstasis» (*Adv. Nest.* 5, 28: PG 86, 1748D). El concilio Constantino II (553) hizo suya esta interpretación, hablando de la unión del Verbo con la humanidad «según subsistencia» (*katà hypóstasin*), subrayando al mismo tiempo cómo el hecho de que la naturaleza humana se «enhipostatizase» en el *Logos* no impide a sus acciones y energías ser plenamente humanas. Esta postura inspiró las reflexiones metafísicas de la escolástica sobre el dogma de la encarnación (cf., por ejemplo, santo Tomás, *S. Th.* III, q. 2, a. 3).

2. Algunos teólogos contemporáneos, como por ejemplo P. Schoonenberg, han hablado a propósito de esta doctrina del peligro de una «despersonalización de la humanidad de Jesús», llegando a sostener que habría que decir más bien que es la naturaleza divina la que existe «anhipostáticamente» en la persona humana de Jesús. La Congregación para la doctrina de la fe, con la Declaración *Mysterium Filii Dei* del 22 de febrero de 1972, rechazó estas posiciones (cf. n. 3). Por su parte, otros teólogos, como W. Kasper, refiriéndose al Constantino II y a la afirmación de santo Tomás de que «*Verbum caro factum est, id est homo*; quasi *Verbum personaliter sit homo*» (*Quaest. disp. V, De Unione Verbi Incarnati*, a. 1), intentan interpretar dinámicamente la ontología de la encarnación, mostrando que en la persona del Verbo llega a su plena personalización la humanidad de Jesucristo.

P. Coda

**Bibl.:** M. Müller - A. Helder, *Persona*, en SM, V, 444-456; A. Milano, *Persona in teologia*, Nápoles 1984, 189-207.

## ANIMISMO

Utilizó por primera vez este término E. B. Tylor en su *Primitive Culture* (Londres 1871). Para explicar el fenómeno de la religión en clave evolutiva, Tylor formuló la hipótesis de que, en el nivel inferior de su desarrollo cultural, los seres humanos se veían enfrentados con dos problemas: la diferencia

entre un hombre viviente y un cadáver, y la aparición de figuras humanas en los sueños. Para explicar estos hechos, el hombre creó la idea de un *anima*, al mismo tiempo principio vital que deja al cuerpo vivo en la muerte, y «sombra» del ser vivo, que puede durante tiempo apartarse del cuerpo para manifestarse en sueños a los demás. Posteriormente se amplió la idea de *anima*, en cuanto que los seres humanos asumían también la existencia de espíritus independientes del cuerpo. De allí, según Tylor, se desarrolló la idea de las divinidades: eran espíritus independientes de la existencia corporal, especialmente poderosos, que luego se convirtieron en objeto de culto.

El racionalismo de esta opinión fue criticado, siempre en una concepción evolucionista, por R. R. Marett (*The Threshold of Religion*, Londres 1900), que decía que el hombre comenzó a actuar (por ejemplo, en los ritos fúnebres) antes de formular convicciones. Utilizaba el término *mana* para indicar el poder misterioso que sentía el hombre «primitivo» en los fenómenos naturales que no podía explicar, y que había que mantener alejados (*tabú*). El comportamiento humano en esta etapa fue llamado por Marett «animatismo», que se desarrollaría luego en animismo, y más tarde en teísmo.

Actualmente ha quedado generalmente descartada la hipótesis evolucionista y se acepta como núcleo original de la religión la fe en Dios y no en un poder impersonal.

A. Roest Crolius

**Bibl.:** G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

## ANOMEÍSMO

Este término se aplica al ala de los arrianos intransigentes que se creó después del concilio de Nicea (325) alrededor del 355. Se llamaron así porque sostenían la «desemejanza» total entre el Padre y el Hijo (*anómoios* = desemejante). Considerando la «generación» como el elemento constitutivo de la esencia divina y refiriéndola sólo al Padre, los anomeos consideraban al Hijo engendrado directamente por el Padre, pero distinto por subsistencia y, por consiguiente, inferior a él. Sin embargo, debido a su cercanía con

el Padre y a su función cosmológica, gozaba de un rango casi divino. En esta concepción degradante el Espíritu era considerado como la más excelsa de las criaturas producidas por el Hijo por voluntad del Padre.

Los exponentes más destacados de esta orientación teológica fueron el sirio Aecio y su discípulo Eunomio, convertido en obispo de Cízico hasta que el pueblo lo expulsó de esta sede. El grupo de los anomeos tomó también de él el nombre de eunomianos.

Su pensamiento está contenido en la *Apología* (361), donde se expone de modo completo y orgánico la doctrina arriana radical. En este documento, que es el testimonio más amplio y autorizado del anomeísmo, Eunomio resume su teoría en los términos siguientes: «(Dios) engendró e hizo, antes de todas las cosas, al Unigénito Dios, nuestro Señor Jesucristo, por medio del cual todas las cosas vinieron a la existencia...; en cuanto a la existencia, no puede compararse con el que lo engendró, ni puede compararse con el Espíritu Santo, que vino a la existencia por medio de él. En efecto, es inferior al primero, en cuanto que es criatura; y es superior al segundo, en cuanto que es creador» (*Apología* 26).

L. Padovese

**Bibl.:** M. Simonetti, *Anomeos*, en DPAC, I, 129; Íd., *La crisi ariana nel iv secolo*, Roma 1975; *Anomeos*, en ERC, I, 694-696.

## ANTICONCEPTIVOS (↗ CONTRACEPCIÓN)

### ANTICRISTO

Esta palabra aparece por primera vez en la segunda mitad del s. I d.C. como variante cristiana del adversario de Dios en los tiempos finales de la historia, del que hablaba ya la apocalíptica judía. Literalmente el término indica al antagonista y al opositor de Cristo. En el Nuevo Testamento esta palabra aparece sólo cinco veces (1 Jn 2,18.22; 4,3 y 2 Jn 7), para indicar a los maestros de falsas doctrinas. Sin embargo, son visibles los rasgos del Anticristo en algunos otros pasajes (cf. Mc 13 y par.; 2 Tes 2,3; Ap 13). La doctrina se comprende en función de la lucha secular en la que Dios y su Cristo se enfrentan

con Satanás y sus ministros en la tierra. Éstos, a través del doble camino de la persecución temporal y de la seducción religiosa, intentan provocar el fracaso del plan divino de salvación.

Este tema será habitual en los escritos de los Padres de la Iglesia, que hablarán a veces del Anticristo como de una figura individual y otras como de una figura colectiva. A lo largo de la historia son numerosas las identificaciones del Anticristo. En la Iglesia antigua se identificó con el Imperio romano; en la alta Edad Media la historia se interpretó frecuentemente como lucha de la Iglesia con el Anticristo. En el movimiento pauperista, vinculado a algunas tesis de Joaquín de Fiore, y luego en el ámbito de la Reforma protestante (Lutero), se identificó frecuentemente con el papado. La autoridad eclesiástica tuvo que tomar una actitud contra esta interpretación en la condenación de los «fraticelli» (1318) por parte de Juan XXII (cf. DS 916).

En la época moderna este tema adquirió un especial relieve en la conciencia rusa. Su figura se vislumbra en la de «gran Inquisidor» descrito por Dostoievski. También hablan de él Soloviev, R. H. Benson en su *The Lord of the World* (1907) y S. Lagerlöf (1897) en la novela *Die Wunder des Antichrist*.

M. Semeraro

**Bibl.:** A. Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1930; R. Pesch, *Anticristo*, en SM, I, 176-179.

### ANTIGUO TESTAMENTO

1. Los 46 libros compuestos antes de la venida de Jesucristo son llamados globalmente *Antiguo Testamento*. El término *Testamento* tiene una historia compleja.

En efecto, la palabra hebrea *berith*, que significa alianza, pacto entre dos contrayentes, fue traducida al griego por los Setenta (los setenta traductores de Alejandría de Egipto, que vivieron entre finales del s. III a.C. y comienzos del II) con el término *diathéke*, que significa última disposición de los propios bienes y testamento –subrayando un compromiso más bien unilateral– y no con el término *synthéke*, que habría sido una traducción más fiel al concepto hebreo.

Sin embargo, aunque impropio, el término *Testamento* tiene una motivación en la misma fuente bíblica y significa un mensaje salvífico: somos verdaderos herederos de la alianza por la muerte de Jesús, el Señor, que estaba ya prefigurada en el Antiguo Testamento (cf. Heb 9,15-20).

2. *El horizonte geográfico.*— Para el Antiguo Testamento, el escenario de las «hazañas de Dios» y más todavía el signo de la alianza entre Dios e Israel es habitar en la tierra de Palestina, que ya en el *Éxodo* es llamada «la tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8.17; 13,5; 33,3) y en el *Deuteronomio* es calificada repetidas veces de «país fértil» (Dt 1,25; 8,7-10; 26,9.15). El nombre de «Palestina» se deriva de los filisteos, un pueblo que vemos asentado en el suroeste del antiguo país de Canaán por el año 1100 a.C. (cf. Jue 1,18; 1 Sm 5,5). La Biblia llama a esta tierra con varios nombres: Tierra de Canaán (Éx 15,15), Tierra de Israel (1 Sm 13,19), Tierra Santa (Zac 2,16), Judea (Lc 1,5; Hch 10,37), Tierra prometida (Heb 11,9).

Sus límites pueden definirse bastante bien. Bíblicamente hay que recordar las expresiones clásicas que configuran Palestina: «desde Dan hasta Berseba» (para la Cisjordania: Jue 20,1; 1 Sm 3,20), «desde el torrente Arnón hasta el Hermón» (para Transjordania: Jos 12,1).

Pero enseguida surge la necesidad de fijar nuestra atención sobre Mesopotamia y sobre Egipto.

En efecto, la Biblia, desde su primer libro (el *Génesis*), con la historia de Abrahán y la bajada de Jacob y de su clan a Egipto, hace que comience la historia de los hombres expertos del diálogo con Dios, no ya en Palestina, sino primero en Mesopotamia y luego en la tierra del norte de Egipto.

El horizonte geográfico de la Biblia es, por tanto, el de la *media luna fértil*, llamado así en cuanto que los dos grandes países unidos por la faja de la costa de Siria y Palestina presentan la forma de una «media luna» y en cuanto que allí el suelo es especialmente fértil, sobre todo en la llanura aluvial mediterránea y en las tierras regadas por el Tigris y el Éufrates, en un clima subtropical.

3. *Serie de acontecimientos y de libros.*— Los libros bíblicos son expresión de una historia de salvación; atestiguan y transmiten las intervenciones y las palabras de Dios en la historia. La literatura bíblica abarca por lo menos once siglos, desde el s. x a.C. hasta el I d.C. Al insertarse además en una tradición vital de fe, estos libros atestiguan su carácter de fidelidad a los acontecimientos y a la interpretación religiosa secular del pueblo de Dios, muchas veces con un notable desnivel cronológico entre el acontecimiento y el testimonio escrito.

El comienzo de la historia bíblica puede reconocerse en el período del Bronce medio. Los ciclos narrativos de los patriarcas (Abrahán, Jacob, José) se sitúan en este contexto. Partiendo como proto-historia de Abrahán, los grandes capítulos de la historia de Israel del Antiguo Testamento pueden articularse de este modo: Abrahán y el período de los patriarcas; el éxodo, la conquista de Canaán; la monarquía y los dos reinos; el destierro y el regreso a la patria, los asmoneos y los macabeos.

Es particularmente con la monarquía cuando comienza la historia oficial de Israel, que está también ampliamente presente en los documentos extrabíblicos. Se trata de los grandes nombres de Saúl, David y Salomón.

Para la literatura bíblica fue éste un período de gran florecimiento. Comienzan entonces las grandes colecciones historiográficas. En el s. x la historia nacional de Israel quedó insertada en la historia de la humanidad (*¿Yahvista?*), mediante una reelaboración de las tradiciones antiguas sobre las experiencias de los patriarcas y del éxodo. En el s. ix, probablemente en el Norte, se escribió una nueva obra histórica parecida a la *yahvista*: la obra *elohistá*.

Con el destierro en Babilonia (597 a.C.; 589 a.C.), y luego en una condición de ruptura sociológica y espiritual, pero siempre dentro de una historia divina de alianza, Israel acentuó su compromiso de escribir sus memorias y los oráculos de salvación.

4. *Lenguas y texto original.*— La mayor parte de los libros del Antiguo Testamento nos han llegado escritos en hebreo. Por el Antiguo Testamento no

sabemos nada sobre el origen de la escritura; y tampoco conocemos la época en que Israel comenzó a escribir. Los primeros testimonios se refieren a los personajes de Gedeón (Jue 8,14), de Jezabel (1 Re 21,8-11), a los que citamos como ejemplo. Pero no sabemos de qué caracteres se sirvieron los escritores, si cuneiformes o de otro tipo. En cuanto a la lengua hebrea utilizada en el Antiguo Testamento, se pueden distinguir tres períodos de desarrollo.

Está primero el período de los antiguos textos bíblicos, representado por el cántico de Débora (Jue 5), por algunas expresiones que se pueden observar en las bendiciones de Jacob (Gn 49), por otros fragmentos poéticos (cf. Gn 4,23-24; Nm 21,18) y por probables citas del «Libro del justo» (Jos 10,12).

El segundo momento es el del hebreo clásico, que hablaban y escribían durante el período de la monarquía los escribas de la corte, los sacerdotes y algunos profetas. La lengua escrita del Protoisaiás (Is 1-39) es quizás la forma más bella del hebreo.

El tercer período de desarrollo fue el hebreo posterior al destierro, que puede denominarse hebreo posclásico; está impregnado de aramaismos y sufre la influencia del contexto cultural heterogéneo. Esta evolución puede observarse particularmente en el libro del *Qohélet* y en el texto hebreo del *Sirácida*.

Con la caída del Imperio asirio (612 a.C.), también el arameo se difundió entre los babilonios de la Mesopotamia inferior; fue precisamente con ocasión de su destierro en Babilonia cuando los hebreos empezaron a usar el arameo. Los aqueménidas a su vez no impusieron sus costumbres, sino que adoptaron la lengua oficial internacional durante todo el período del Imperio persa (549-331 a.C.).

Se explica así la presencia de textos arameos en el Antiguo Testamento: Esd 4,8-6,18; 7,12-26; Dn 2; 4; 7; 28.

También la lengua griega es importantísima para el Antiguo Testamento, bien por algunos libros escritos solamente en griego (*Sabiduría*), bien por la traducción al griego de todo el Antiguo Testamento que llevaron a cabo los Setenta.

Los textos que recogen el Antiguo Testamento y que son el punto de refe-

rencia para todas las traducciones en lenguas modernas son actualmente: a) el manuscrito de Leningrado B 19a del año 1008 y 1009, que contiene el texto hebreo llamado *masorético* (citado TM) (recuérdese que con la *masora* o tradición de los escribas se desarrolló un método mnemotécnico y técnico de reglas que sirvió a lo largo de los siglos para mantener vivo el conocimiento de detalles ortográficos y de pronunciación, sin alterar el texto en lo más mínimo); b) el texto hebreo de Qumrán, sacado de numerosos rollos y fragmentos encontrados en las cuevas frente al Mar Muerto en 1947, que pueden datarse por el s. III-II a.C.; c) el texto griego de los Setenta, así como la versión griega del Antiguo Testamento que se completó ciertamente en el período cristiano.

5. El Antiguo Testamento es ante todo una historiografía en la que Dios es el primer personaje y tiene la iniciativa, llevando a cabo un proyecto de salvación. Es también, de forma destacada, una pedagogía que nos educa en el sentido de la historia, en la espera del futuro.

El principio de la prefiguración y de la continuidad nos orienta en el paralelismo de las dos alianzas y de las figuras del Nuevo Testamento presentes en el Antiguo. El principio de la superación nos hace ver en el Nuevo Testamento el momento final de la pedagogía divina, el paso de la letra al espíritu, el final de un culto incapaz de santificar.

Para la lista de los libros del Antiguo Testamento véase la voz *Biblia*.

L. Pacomio

**Bibl.:** Como introducción recomendamos: J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992; como teología, G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Sígueme, Salamanca 1969-1972; Íd., *Sabiduría en Israel*, Cristianidad, Madrid 1985; E. Charpentier, *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella <sup>11</sup>1994.

## ANTIMILITARISMO

La noción de antimilitarismo sólo puede precisarse a partir de la de militarismo, que, en líneas generales, puede definirse de este modo: ideología que atribuye a los militares una fun-

ción y una posición predominante en la sociedad. O bien: exaltación de los valores y modelos de comportamiento militar: autoridad, disciplina, orden jerárquico, obediencia, fuerza, prestigio nacional, acción y voluntad, en lugar de razón discursiva y pensamiento crítico.

El antimilitarismo es la posición antitética a esta ideología y la desmitificación radical de los valores absolutizados unilateralmente por el militarismo.

El antimilitarismo está actualmente bastante difundido, ya que muchos movimientos han contribuido a la afirmación de una cultura hostil a la guerra y a los instrumentos e instituciones que la preparan y la justifican. El antimilitarismo dispone de muchos datos relativos a la función antidemocrática desempeñada por los ejércitos en muchos países del mundo, en los que ciertos gobiernos despóticos se sirven de los militares para seguir en el poder y bloquear, incluso de forma cruenta, las disensiones y las oposiciones. El antimilitarismo juega con el hecho de que hoy los ejércitos tradicionales, a juicio de los mismos responsables, deben ser sustituidos por reclutas altamente profesionalizados, o integrados por formas de defensa popular alternativa.

Pero no hay que confundir el antimilitarismo con el pacifismo y la no-violencia, ya que no siempre niega la necesidad de recurrir a la fuerza (armada) en las relaciones políticas e interestatales.

La actitud de la Iglesia y de gran parte de la reflexión teológico-moral respecto a los ejércitos es de una cauta aprobación, con tal que se mantengan en el ámbito de sus finalidades y no excedan los límites de lo que es necesario para la «legítima defensa» de la nación. Sin embargo, se va difundiendo una actitud más crítica respecto al ejército, que se manifiesta en la elección del servicio civil alternativo y en la propuesta de una DPN (Defensa Popular No-violenta), que sustituya eficazmente a la defensa militar.

G. Mattai

**Bibl.:** X. Rius, *La objeción de conciencia: motivaciones, historia y legislación actual*, Integral, Barcelona 1988.

## ANTINOMISMO

Designa un complejo de contradicciones o incoherencias de un sistema legislativo, o bien indica un procedimiento antinómico en la interpretación de la ley, por contrastes internos, reales o aparentes. Actualmente, en sentido literal o metafórico, se califica también de antinómico un comportamiento conflictivo, incoherente, basado en unos principios que contrastan violentamente entre sí. Filosóficamente, el antinomismo de la razón humana se experimenta cuando las ideas chocan especialmente entre sí en el tema cosmológico. Immanuel Kant (1724-1804) formuló estas antinomias como tesis y antítesis, capaces ambas de ser demostradas igualmente; hay cuatro antinomias que constituyen juntamente la antinomia de la «Razón pura»: una antinomia de la «Razón práctica», otra del juicio teológico y otra, finalmente, del gusto estético. El antinomismo es un discurso sobre estas capas antinómicas, en cuanto que en la extensión y en el retorno cíclico de las antinomias se pueden señalar unas leyes o parámetros capaces de conferir a la antinomia un papel sólo aparente de contradicción.

G. Bove

**Bibl.:** *Antinomistas*, en ERC, I, 735-736; E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie*, París 1906.

## ANTROPOLOGÍA / ANTROPOCENTRISMO

A diferencia de la antropología filológica, que reflexiona sobre el problema hombre *desde abajo*, la antropología teológica tiene su fundamento en las afirmaciones de la revelación que se refieren al origen, a la situación intramundana y a la escatológica del hombre. Así pues, la antropología es el pensamiento de Dios sobre el hombre, la antropología de Dios, *desde arriba*, desde la creación hasta la redención. Como tal, la antropología es uno de los temas centrales de la revelación, en la que Dios manifiesta la verdad sobre el ser y el destino absoluto del hombre. La teología ha recogido esta revelación usando varias categorías sacadas de las antropologías filosóficas preexistentes o contemporáneas. El resultado ha sido una positiva inculturación de

los datos revelados, que no ha contabilizado en lo más mínimo el núcleo original de la revelación, sino que ha contribuido a difundirlo. Como consecuencia de las divisiones eclesiales que han tenido lugar en la historia, el dato antropológico de fondo, por el que Dios dirige su atención salvífica a los hombres a pesar de su finitud y de sus culpas que lo convierten en pecador, ha sido comprendido y expresado de maneras cada vez más diversas: desde el realismo moderado de la antropología católica, para la que el hombre, aunque pecador, no está *totaliter corruptus*, hasta la acentuación pesimista de la antropología reformada o el optimismo antropológico de la Iglesia oriental, basado en la acción divinizante del Espíritu Santo sobre el hombre. A partir de la época romántica, en el área protestante primero y luego en la católica, se ha producido el llamado giro antropológico, con la intención de valorar los diversos modos de ver al hombre como el centro de los intereses y de las acciones de Dios. Pero este antropocentrismo, si pretende ser una metodología teológica general que codifique las afirmaciones sobre el hombre y que haga de estos enunciados un criterio teológico absoluto, debe rechazarse como un extremismo reduccionista e incluso antiteísta, como una simple primacía del sujeto puro (de aquí la reacción teocentrista de Barth). Pero si se le entiende correctamente, está en disposición de producir, junto con el teocentrismo, una mayor comprensión teológica de Dios, de su ser creador y redentor del hombre, así como una mayor comprensión del hombre mismo. En este sentido debe interpretarse la renovada actitud antropológica de la teología contemporánea, que ve la presencia simultánea del antropocentrismo y del teocentrismo como una vinculación característica de las verdades, aparentemente opuestas entre sí, en el más grande de los mandamientos divinos: el del amor a Dios y al prójimo, en el que se afirma la *primacía* de Dios, pero abarcando también al hombre; es el mismo Jesucristo, que se revela como totalmente Dios y totalmente hombre, el prototipo ideal de la antropología y también de la metodología teológica.

El Vaticano II, a pesar de que no manifiesta ninguna opción antropo-

centrista de fondo, ha intentado incluir estos dos aspectos (GS 12; LG 1). El núcleo de la antropología es que el hombre, que había perdido su semejanza original con el creador, es recreado, reconciliado con Dios y elevado a la participación de la naturaleza de Dios por medio del misterio pascual del Hijo, con su sacrificio expiatorio. Dios, por el poder del Espíritu, le comunica el estado antropológico perfecto de Cristo mismo en la Iglesia. Esto significa que el dato antropocéntrico de la fe cristiana hace referencia a la historia como al lugar de la acción salvífica de Dios, y a la acción del Espíritu en la Iglesia como al modo escogido por Dios para extender su redención a todos los hombres. La verdadera naturaleza del hombre se revela realmente en Cristo Hombre-Dios y en el destino de todos los hombres a convertirse en miembros suyos, en cuanto que él es el origen y la cabeza de la Iglesia. Este desarrollo del hombre no se agota, por tanto, en ningún humanismo terreno ni en ninguna cultura, sino que tiene su cima en la ordenación del hombre a la contemplación directa de Dios. De esta manera tenemos la encarnación de los contenidos perennes de la fe, descodificados en las categorías históricas, de manera que resultan más contextuales.

Los contenidos de la antropología pueden resumirse en los siguientes temas: el hombre tiene una relación de origen positivo en Dios: es una criatura buena y Dios quiere que su creaturalidad se desarrolle en una apertura al infinito hacia el mismo Dios. Esta relación es ya cristológica, en el sentido de que la verdadera fuente de la antropología es la cristología, tanto en el orden de la creación como en el de la redención. Si podemos hablar de la filiación divina del hombre, de su salvación y de su futura resurrección para una vida eterna, todo esto es posible debido al misterio pascual de Cristo. El hombre es sujeto histórico responsable de su condición decadente y negativa de pecado, mientras que la finalidad de Dios al crear al hombre es la de destinarlo como sujeto y como humanidad a la vida sobrenatural. Todo hombre que viene a este mundo entra en la órbita del pecado y, por eso mismo, necesita absolutamente la redención y la gracia. La salvación realizada por Cristo es

objetivamente universal, pero tiene que extenderse a cada uno de los hombres de manera personal con la concepción de la gracia en la Iglesia, lugar de reunión escatológica de los redimidos y de lucha contra el mal y contra las inclinaciones perversas del hombre. Con esta serie de afirmaciones la antropología cristiana denuncia que el estado de plenitud del hombre en la historia ha comenzado ya, aunque no haya llegado todavía a su culminación escatológica.

T. Stancati

**Bibl.:** M. Flick - Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1960; J. Gevaert, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 1991; J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.

## ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

En ese mundo tan complejo de la Biblia hay que distinguir dos modalidades diferentes de aproximación a la realidad humana. La primera es esencialmente una perspectiva teológica y sirve para atestiguar la comprensión del hombre, que va madurando a la luz de la fe. La segunda, por el contrario, es una perspectiva más estrictamente antropológico-estructural y define al hombre en su constitución natural de ser mundano.

Si tomamos en consideración la perspectiva antropológico-estructural, no es de extrañar el hecho de que el mundo bíblico se encuentre en sintonía con la cultura de síntesis que caracteriza a la mayor parte de los pueblos primitivos del área semítica. Y por lo que se refiere a una posible relación con la cultura dualista de cuño grecorromano (sobre todo en textos tardíos como el libro de la Sabiduría), esto no constituye una asunción explícita de una antropología dicotómica, en la que se considera al hombre como un compuesto de alma (principio espiritual) y cuerpo (principio material). La Biblia presenta substancialmente una concepción del hombre que resulta ser concreta y unitaria. Es decir, el hombre es considerado como una unidad de fuerza vital a través de la cual está en relación con Dios y con su ambiente; y es posible deducir este modo de considerar unitario y sintético del hecho de que las afirmaciones

antropológicas se refieren tanto a cada una de sus partes como a todo el hombre.

Las afirmaciones más representativas de la antropología bíblica, respectivamente para la lengua hebrea y la griega, son: *nefesh/psychê* (alma), *bâsâr/sarx* (carne), *rûah/pneuma* (espíritu), *nešhama* (respiración), *sôma* (cuerpo).

a) *Nefesh/psychê*.— Su significado es tan complejo que no puede encerrarse, en cuanto tal, en una sola categoría verbal (suele traducirse con el término *alma*). *Nefesh/psychê* tiene realmente una multiplicidad de significados en relación con los diversos contextos en que se emplea. Sin embargo, puede decirse que, mientras objetivamente *nefesh/psychê* es todo ser vivo, tanto animal como humano, subjetivamente es el *yo* del hombre, el «centro de la conciencia» la naturaleza humana, en cuanto persona responsable que piensa y quiere y que es sujeto de sus propias acciones (cf. Gn 2,7; 12,10; Jos 10,28-39; Mc 3,4; Mt 10,39; Lc 12,22-23; Jn 10,11; Flp 2,19).

b) *Bâsâr/sarx*.— No referido nunca a Dios, este término significa la substancia corpórea del hombre, la naturaleza humana, el género humano (con el añadido del adjetivo *pasa*, «todo»), la fragilidad física y moral del hombre (cf. Gn 2,21; Sal 16,9; Job 10,4; Mt 24,22; Lc 24,39; Jn 1,14; 1 Cor 15,39; Rom 4,1; Gál 5,16-26). *Bâsâr/sarx* es el hombre en su dimensión horizontal, terrena, limitada y por tanto contrapuesta a Dios; semejante al polvo del que fue sacada con las características de la fragilidad y de la dependencia.

c) *Rûah/pneuma*.— Indica el sopro vital como alimento del organismo humano, la sede de las disposiciones íntimas del ánimo, de los sentimientos, del conocimiento, el deseo (cf. Gn 45,27; Nm 5,14; Prov 16,32; Mc 8,12; Mt 5,3; Lc 8,55; Jn 11,33). En particular, esta acepción indica la apertura del hombre a Dios, su dimensión vertical y por tanto en contraste con *sarx* (cf. Gál 5,16-17; Rom 8,3-13).

d) *Nešhama* y *sôma*.— Indican respectivamente al ser vivo que respira, en cuanto que ha recibido de Dios el sopro de la vida (cf. Gn 2,7; Dt 20,16; Is 57,16); y la presencia externa del cuer-

po, la dimensión sexual del hombre y sobre todo la persona capaz de relacionarse con Dios, con los demás y con el mundo (cf. 1 Cor 5,3; Rom 1,24; 6,12-13.16; 12,1; Flp 1,20).

G. Ancona

**Bibl.:** X. Pikaza, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993; H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975; F. Pastor Ramos, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995.

## ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y ÉTICA

La antropología cultural, con su metodología específica, nos permite describir el dato histórico, los aspectos culturales que ha ido tomando el único fenómeno moral de la humanidad. Nos damos cuenta entonces de que el hombre se encuentra siempre como en un largo e inagotable retorno contemplativo a la fuente de la ley moral y como en una tensión constante hacia el cielo estrellado inalcanzable. Para acercarse a esa fuente, el hombre intenta volver atrás y trata de conocer mejor su origen.

Más aún, cuanto más se ha visto dirigido hacia la meta, tanto más ha intentado conocer mejor el punto de partida de donde proviene, para dirigirse luego nuevamente hacia la meta.

El fenómeno moral se parece mucho a este camino hacia atrás. Nos damos cuenta igualmente de que la reflexión contemplativa de todas las culturas ha estado guiada por el sentimiento de los valores, que no es todavía un conocimiento moral, sino solamente toda aquella potencialidad moral que lleva dentro de sí cada persona.

Leyendo en la intimidad de su corazón, penetrando más allá de los velos que envuelven su realidad, el hombre ha intentado a lo largo de los siglos desarrollar el discurso ético, planteando siempre nuevos problemas o volviendo a proponer con lenguajes siempre diversos y con gran riqueza de imágenes la misma instancia moral.

La factualidad histórica de los muchos datos descriptivos recogidos por el antropólogo, de otros muchos que pueden encontrarse en diversas culturas y religiones, expresadas con imágenes a veces poéticas y literarias, son

otras tantas descripciones posibles de los mil rostros que, como ethos, asume el único rostro moral del hombre.

S. Privitera

**Bibl.:** J. Azcona, *Para comprender la antropología*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 1989-1990; J. San Martín, *Antropología y filosofía*, Verbo Divino, Estella 1995.

## ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Esta ciencia tiene la finalidad de investigar e interpretar la interacción entre la religión y la cultura. Se ocupa sobre todo de las tres áreas siguientes de problemas:

a) La interacción entre la cultura y la religión en general. En el estudio de las sociedades en que la religión y la cultura se viven y se conciben en una identidad indiferenciada; la antropología de las religiones coincide con la fenomenología de las religiones. Por eso, el término «antropología religiosa» se ha usado a veces para indicar la ciencia que estudia las religiones de los pueblos primitivos.

b) El impacto de una homogeneidad cultural sobre el pluralismo religioso y viceversa.

c) La influencia de los cambios culturales sobre las religiones (por ejemplo, en el caso del secularismo, de la posmodernidad, etc.).

A. Roest Crollius

**Bibl.:** L. F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993; A. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella 1975; H. Desroche, *El hombre y sus religiones*, Verbo Divino, Estella 1975.

## ANTROPOMORFISMO

Término usado en las ciencias de las religiones para indicar la actitud y el procedimiento con que se atribuyen ciertas cualidades humanas al Ser Supremo o a las divinidades. El uso de este término procede muchas veces de una concepción racionalista de los fenómenos religiosos que no sabe valorar el carácter simbólico de las expresiones religiosas. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el antropomorfismo en sentido estricto puede concebirse como la inversión de la analogía del ser, en cuanto que, en lugar del Ser



Supremo, el hombre es considerado como *analogatum principale*.

A. Roest Crollius

**Bibl.:** J. Splett - W. Post, *Antropomorfismo*, en SM, I, 296-299.

## ANUNCIACIÓN

Designa el anuncio (latín *nuntium*) del ángel Gabriel a María de la intención que Dios tenía de insertarla en su proyecto de salvación de la humanidad a través de su consentimiento para hacer miembro de la familia humana al Mesías, Hijo del Altísimo. Para algunos autores, más que de anuncio se trataría de una *revelación* (apocalipsis) de las intenciones divinas definitivas de salvación a María y a la humanidad; para otros, habría que hablar más bien de *vocación* de María a ser Madre de Cristo. Estos tres aspectos no se excluyen, sino que se integran de forma admirable.

Sólo Lucas nos narra el episodio (cf. Lc 1,26-38), dándole una forma literariamente sugestiva y cargándolo de significados teológicos profundos. El evangelista introdujo este trozo al principio de su evangelio, donde narra el nacimiento y la infancia de Aquel a quien la comunidad cristiana después de su resurrección confesaba clara y abiertamente como Señor e Hijo de Dios. El texto está lleno de alusiones y recuerdos de las esperanzas mesiánicas del Antiguo Testamento, vistas como ya realizadas plenamente en el hijo que María se ve invitada a concebir. El objeto central del episodio está constituido por el anuncio de la concepción del Mesías de Dios; es por tanto de carácter cristológico; pero ya que María, como Madre suya, se ve íntima e indisolublemente implicada en aquel gran acontecimiento, su misión sublime y su dignidad de Madre de Dios constituyen un segundo tema fundamental, aunque subordinado.

*Elementos destacados del episodio.*—

a) El anuncio de la llegada de los tiempos mesiánicos, caracterizados por la realización de la salvación de Dios que llena de gozo a la humanidad: así aparece en la invitación dirigida por el ángel a María: «alégrate» (gr. *chaire*), que es un eco de otras invitaciones análogas dirigidas por algunos profetas a la «Hija de Sión» (Israel) en su anuncio

de los tiempos mesiánicos en nombre de Dios (cf. Sof 3,14; Zac 9,9; Jl 2,21.27; etc.).

b) La concepción y el nacimiento del Hijo del Altísimo, del Mesías, hijo de David, e incluso —más radicalmente— Hijo de Dios, gracias a una intervención extraordinaria del poder del Espíritu de Dios (cf. Lc 2,30-35). Con una clara referencia al vaticinio mesiánico del profeta Natán a David (cf. 2 Sm 7,12-16) y a la profecía de Is 7,14 sobre la «virgen» (*almah*) que dará a luz a un hijo, el ángel anuncia a María la maternidad mesiánica; más aún, refiriéndose a la bajada y a la presencia santificadora de Dios a su pueblo con su sombra en el tabernáculo (cf. Éx 40,35; Nm 8,18.22; 10,34) y con su nube en el templo (cf. 1 Re 8,10-13; 2 Cr 5,13-14; 6,1; Lv 16,1-2), le comunica que quedará cubierta por la sombra del Espíritu divino, y que por eso concebirá y dará a luz, de una forma totalmente extraordinaria, a un hijo que será el «Santo», o bien el Hijo de Dios de modo absolutamente distinto de como se le entendía en el contexto de las esperanzas mesiánicas del judaísmo.

c) La predilección singular de Dios por María y la misión particular que le confía. La joven de Nazaret es la «llena de gracia» (*kecharitoméne*, de la raíz *charis*, gracia, favor), o mejor, la «agraciada», la «privilegiada», la «favorecida» de manera única por Dios (cf. 2,28), destinada por él para abrir la era mesiánica. El participio «privilegiada» señala, por así decirlo, el nombre nuevo que Dios da a María a través del ángel; indica un favor y un amor divino singularísimo para con ella. Esto constituirá la base de toda la reflexión teológica sobre María a lo largo de los siglos.

d) El consentimiento de la «sierva del Señor» con espíritu de obediencia y de fe en los designios del Altísimo: «Aquí está la esclava del Señor, que me suceda según dices» (Lc 1,38). La respuesta afirmativa de María constituye la cima del diálogo entre ella y el enviado divino. Es el *fiat* de la Virgen a su Dios, con el que se coloca en aquella serie tan numerosa de siervos del Señor de su pueblo y se declara totalmente disponible para la realización de los designios de Dios sobre ella y sobre la humanidad entera, poniendo la libertad humana en sintonía con la ur-