



Carlos Miramontes Seijas

# LAS SEMINA VERBI COMO PRAEAMBULA FIDEI PARA LA PRAEPARATIO EVANGELII

UNA CONTRIBUCIÓN PARA UNA APOLOGÉTICA  
INTEGRAL Y EVANGELIZADORA

*Prefacio de*  
Miguel López Varela



A15



*Vai al contenuto multimediale*

Carlos Miramontes Seijas

***Las semina verbi  
como praeambula fidei  
para la praeparatio evangelii***

Una contribución para una apologética integral y evangelizadora

*Prefacio de*  
Miguel López Varela





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXIX  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-2293-8

*Reservados todos los derechos internacionales de traducción,  
digitalización, reproducción y transmisión de la obra en parte o  
en su totalidad en cualquier medio, formato y soporte.*

*No se permiten las fotocopias  
sin autorización por escrito del editor.*

I edición: marzo 2019

*Dedicado a Miguel López Varela, por su esfuerzo y dedicación*



En la creación del hombre,  
el Logos le infundió una participación  
de su Espíritu, el soplo de la vida

J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida  
de Cristo en Justino Mártir*





# Índice general

- 11 *Prefacio*  
Miguel López Varela
- 15 *Introducción*
- 17 *Capítulo I*  
*El Λόγος σπερματικός*  
1.1. Origen del concepto Λόγος, 17 – 1.2. Filón de Alejandría, 19 – 1.3. San Justino, 21 – 1.4. Otros desarrollos en la Patrística, 32 – 1.5. Elaboración magisterial: del Concilio Vaticano II a nuestros días, 40 – 1.6. Conclusiones al primer capítulo, 64.
- 67 *Capítulo II*  
*Praeambula fidei: Συμφωνία entre la fe y la razón*  
2.1. Del *antecedentia fidei* y las *dignitates* a los *praeambula fidei*, 67 – 2.2. Los *praeambula fidei* y la apologética clásica: la problemática del *analysis fidei*, 71 – 2.3. Los *praeambula fidei* en la Teología Fundamental: *via praeparatoria fidei*, 75 – 2.4. Reformulación y propuestas actuales de nuevos *praeambula fidei*, 77 – 2.5. Conclusiones al segundo capítulo, 80.
- 81 *Capítulo III*  
*Las semina Verbi como praeambula fidei y praeparatio Evangelii, sembradas por el Espíritu Santo*  
3.1. *Semina Verbi* como *praeambula fidei*, 81 – 3.2. *Semina Verbi* como *praeparatio Evangelii*: recapitulando todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10), 85 – 3.3. La acción del Espíritu en la siembra de las “semillas del Verbo”, 91 – 3.4. Hacia una definición de las “semillas del Verbo”, 92.

95 Capítulo IV

*La “siembra del Λόγος” como praeparatio Evangelii para la fe: hacia una Apologética integral y evangelizadora*

4.1. La dimensión evangelizadora de la Teología Fundamental y la dimensión apologética de la evangelización, 95 – 4.2. Hacia una apologética integral y evangelizadora, 111 – 4.3. Conclusiones finales, 116.

119 *Bibliografía*

# Prefacio

MIGUEL LÓPEZ VARELA\*

En las últimas décadas del siglo XX se había pronosticado que la era moderna terminaría con las religiones y con la mentalidad religiosa. Surgía entonces todo un intenso debate e interés en torno al fenómeno de la secularización y sus conceptos afines de «desencanto», «desacralización» y «descristianización», llegando a ocupar estos temas un lugar central en la sociología, teología y filosofía.

Los inicios del tercer milenio, sin embargo, muestran más bien una religiosidad en expansión. Ésta se manifiesta en una confusa multitud de religiones, confesiones, denominaciones, sectas, grupos, movimientos, espiritualidades y adhesiones religiosas de diverso orden, las cuales conviven en sociedades que se consideran seculares y plurales en su organización y en sus estructuras. Quienes se han aventurado a pronosticar el futuro de la religión y la religiosidad, apuntan a que la era moderna se caracterizará por esta pluralidad y por una flexibilidad en la adhesión y práctica religiosa. La razón de esta situación respondería al encuentro de distintas religiones y culturas, a causa de las masivas migraciones, los viajes continuos de gran parte de la población y, finalmente, los medios de comunicación, sobre todo por medio de las redes sociales de internet.

Este mapa religioso se completa con la constatación de una progresiva descristianización, que pasaría por el desmantelamiento y la paulatina desaparición de los últimos vestigios de la llamada *cristiandad*. Por su parte, ante esta insólita situación, la Iglesia asumiría el reto de afrontar lo que se ha dado en llamar una «nueva evangelización»; un nuevo proyecto universal para desarrollar la tarea perenne de la Iglesia que, desde la fidelidad al Evangelio y a su tradición más genuina, afronte el reto de un nuevo anuncio evangélico en diálogo sincero

\* Director del Instituto Superior Compostelano de Ciencias Religiosas (ISCCR) patrocinado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

con las sociedades y culturas modernas en las que ella misma habita. En consecuencia, el nuevo impulso evangelizador exigiría aceptar, con actitud reverente, los *elementos de verdad* existentes fuera de los márgenes visibles de la Iglesia y su revelación, con el deseo de contribuir a la renovación y creación de las nuevas sociedades, culturas, pensamientos, corrientes y tendencias.

De este modo, cuando parece que están desapareciendo los frutos más logrados de la milenaria siembra eclesial del Evangelio, tras dos mil años de intensa evangelización, surgen muchas preguntas, unas dirigidas al pasado y otras que interrogan sobre el futuro: ¿Qué ha fallado en la precedente evangelización? ¿Qué se ha hecho mal para que llegásemos a esta situación? ¿Qué hay que hacer: restaurar la cristiandad, crear una nueva, o quizás simplemente desistir de cualquier constructo social y cultural cristiano?

Esta reflexión teórica y práctica, en la que se encuentra envuelta la Iglesia en estos momentos, no puede realizarse si no desde dos precisos e irrenunciables parámetros, en los que se juega el ser y quehacer de la propia Iglesia: por un lado, el mandato misionero del Señor Jesús (cf. Mt 28, 19–20); por otro, la absoluta necesidad de una inculturación del Evangelio, que es consecuencia misma de su universalidad y exige ese diálogo sincero con la civilización actual y sus culturas.

No obstante, el punto crucial de esta situación se manifiesta en un interrogante aún más dramático y radical. En realidad, éste ya ha sido planteado con crudeza en el siglo XIX por uno de los escritores más influyentes de la historia, Fiódor Dostoievski: el hombre y la mujer del s. XXI, profundamente inmersos en la civilización moderna, ¿pueden creer todavía en la divinidad de Cristo Jesús, el Hijo de Dios? Se trata de la cuestión determinante sobre la posibilidad y la necesidad de la fe para el hombre moderno, que a su vez emerge asociada a la cuestión sobre la necesidad de la salvación y el sentido de la vida; a esta cuestión parece permanecer ajeno y desinteresado una gran sector de la sociedad actual. Aquí se encuentra el gran reto, tanto para nosotros, los creyentes, y nuestra credibilidad en el mundo de hoy, como para cuantos no creen y desearían hacerlo para darle un significado pleno a sus vidas.

El texto que tienes en tus manos pretende situarse de manera reflexiva y propositiva en esta encrucijada. Tal y como se indica en su pro-

pio título *Las Semina Verbi como praeambula fidei para la praeparatio evangelii. Una contribución para una apologética integral y evangelizadora*, este estudio centra su atención en las «Semillas del Verbo», que son presentadas como un elemento clave para el impulso de una nueva evangelización en auténtico diálogo con las sociedades y culturas actuales. Estos *elementos de verdad*, que Dios mismo ha diseminado en su creación y que por su universalidad son alcanzables por la razón, en el conjunto del proceso evangelizador, son considerados como una genuina preparación evangélica, realizada por Dios mismo. A su vez, se concebirían como «preámbulos racionales de la fe» en el proceso personal del creyente, en cuanto que, por ser alcanzables por la razón, servirían como base o supuestos racionales para la revelación, proporcionando consecuentemente un posible acceso racional a la misma, a su comprensión y, eventualmente, al posterior asentimiento creyente.

Así pues, al poner en relación en las páginas de este libro estos tres conceptos teológicos clásicos de *Semina Verbi, praeambula fidei y praeparatio evangelii*, el autor termina realizando una propuesta apologética. Tal y como reclamaba de los teólogos la proposición final número 17 del Sínodo sobre la Nueva Evangelización (2012), y en el contexto de la reciente búsqueda por parte de la Teología Fundamental de una «apologética integral», se plantea una «apologética evangelizadora». Una «nueva apologética» que, en palabras del autor y por «su vinculación con la Teología de la Evangelización, no sería ya una apologética de defensa, ni tan sólo una apologética de diálogo, sino una apologética epistemológica». Esta apologética fundamentaría la posibilidad de creer y de transmitir la fe en una existente «cierta identidad entre la Revelación y las más altas y profundas expresiones religiosas, culturales y sociales» de la civilización contemporánea.

Una apologética que, por tanto, no busca debatir sino proponer y evangelizar, lo cual implicaría el reconocimiento de los valores y verdades de la cultura y civilización modernas como si estos constituyesen un tipo de *humus* evangelizador. Una apologética de este tipo requiere de la Iglesia, por tanto, una actitud reverente de búsqueda sincera y de diálogo permanente. Ésta, en el reconocimiento auténtico de los *elementos de verdad* existentes fuera de revelación normativa, buscaría continuamente en ellos a su Señor, con la doble conciencia de que, por un lado, Él «viene ahora a nuestro encuentro en cada hombre y

en cada acontecimiento » (Misal Romano, Prefacio III de Adviento); y, por otro, de que en ese encuentro con los valores y verdades de la cultura y sociedades modernas la Iglesia estaría entablando un diálogo con su Señor.

Estamos ante una obra muy interesante, a la vez que actual, para quienes nos dedicamos al estudio de la fe y la revelación, y a su transmisión por medio de la evangelización. Sin duda, se trata de una contribución para la investigación y la reflexión en el campo de la Teología Fundamental, pero también de la Teología de la Evangelización y la Misionología, para la Teología Pastoral y la Teología Ecuménica y de las religiones.

## Introducción

¿Qué son los llamados “preámbulos de la fe”? ¿sencillamente verdades alcanzables por la razón natural? ¿qué relación pueden tener con aquellas «sombras de Verdad que iluminan a todo hombre» de las que habló el Concilio Vaticano II?

El objeto del presente trabajo es un intento de situar los “preámbulos de la fe” dentro de una visión teológica más amplia. Para ello conectaremos dicha categoría con la idea de las “semillas del Verbo” de San Justino, que menciona el Concilio Vaticano II. Esto nos permitirá entender los *praeambula fidei* como un elemento interno a la *Historia Salutis*, pues es el Espíritu Santo que guió al pueblo de Israel y a Jesús, el que guía a la humanidad, y el que suscita estas “semillas” o elementos de Revelación.

Según las propias características del ser humano, y dada su naturaleza, el acto de fe ha de ser razonable y libre, y es ahí donde los “preámbulos de la fe” juegan su papel. Pensarlos como elementos suscitados por el Espíritu Santo en la Historia permite dar un paso hacia delante dejando atrás una visión clásica que corre el riesgo de ser demasiado abstracta.

Esta visión es un avance en la línea que planteó Giuseppe Tanzella-Nitti en un artículo dentro de la obra *Premesse razionali della fede*, cuando expone que se debería proponer una sistemática convincente de los motivos de credibilidad de la Revelación en su relación con la razón respetando la orientación post-conciliar que quiere moverse de la Revelación a la razón, y no al revés, a la vez que se demanda una mayor profundización sobre los *praeambula fidei*<sup>1</sup>.

Además, ponemos estos dos términos en relación con un tercero, más propio del campo de la Misionología: la *praeparatio Evangelii*. Esto nos ayuda a contemplar los otros dos de un modo más dinámico e “histórico”, pues vincula la acción de Dios en la Historia con el camino de los hombres hacia Dios.

1. Cf. A. LIVI, *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “praeambula fidei”*, A. Livi (ed.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, p. 63.



Esta es una propuesta actual de cara a la misión evangelizadora de la Iglesia hoy. En efecto, el Espíritu Santo ilumina a la Iglesia en cada momento de la Historia, y no podemos desoír la voz profética de los Padres Conciliares que en el Concilio Vaticano II proclamaban que:

La actividad misionera no es otra cosa, y nada menos, que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación [...] Así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y en las culturas propios de los pueblos no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se consuma para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre.<sup>2</sup>

De este modo, en el primer capítulo del trabajo analizaremos de forma genética el término *semina Verbi*, mostrando a qué se refería San Justino con este concepto, y cómo se desarrolló posteriormente.

En el segundo capítulo estudiaremos la categoría de *praeambula fidei*, presentando su desarrollo e implicaciones en la visión teológica del *actus fidei*.

En el tercer capítulo, de corte más sistemático, pondremos en relación estos dos conceptos entre sí y con la idea de la *praeparatio Evangelii*, explicando cómo se pueden iluminar entre sí, y mostrando una definición más completa de las *semina Verbi*.

En el cuarto capítulo trataremos de ahondar en las aportaciones que el presente estudio pueda suponer de cara a la relación entre la Teología Fundamental y la Teología de la Evangelización.

2. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad Gentes Divinitus* 9 [AAS 58 (1966) 947–990], la edición española para todos los textos conciliares será Aa.Vv., *Documentos completos del Vaticano II*, Mensajero, Bilbao 2006.

## El Λόγος σπερματικός

En este capítulo vamos a exponer el desarrollo del concepto de las “semillas del Verbo”, desde sus inicios hasta las más recientes aportaciones. Para ello comenzaremos analizando los términos y sus orígenes, prestando una especial atención a San Justino y su pensamiento, ya que es el primer autor en donde aparece la expresión como tal.

### 1.1. Origen del concepto Λόγος

El vocablo Λόγος está en el corazón de la civilización griega<sup>1</sup>. Su significado era múltiple y denso: evaluación (enumerar, calcular, etc.), explicación (incluyendo fundamento racional, principio, ley, definición), o relato. Según Kleinknecht

en el curso del proceso de racionalización que connota al espíritu griego, Λόγος no sólo alcanza un sentido más complexivo y ampliamente ramificado, sino que llega a ser en múltiples transformaciones históricas un concepto que, en general, se lo podría casi usar simbólicamente para toda la comprensión griega del mundo y del existir.<sup>2</sup>

Con el creciente desarrollo de la filosofía, el concepto se fue ahondando y purgando de significados más superficiales. Así, se estableció la separación entre lo que se entendía como Λόγος, y aquello que se consideraba “mito”, “opinión”, o “percepción”. En términos generales, se iba clarificando la idea de que todo, el mundo y cada cosa,

1. Ya en la obra de Homero podemos encontrar la asociación del término λόγος con la idea de racionalidad (Cf M. FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, V&P, Milano 2005, pp. 24 ss).

2. Cf. S. ZAÑARTU, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa*, « Teología y vida », 33, 1992, pp. 35–58.

está regido por un Λόγος, una ley racional captable y perceptible, que se convierte a su vez en νόμος para el hombre, en tanto en cuanto el hombre debe conocerlo para comprender cómo funciona el mundo y desarrollarse en el mismo<sup>3</sup>.

Parece que esta línea de pensamiento se interrumpió tras la muerte de Heráclito, pasando luego a centrarse en el Λόγος como discurso<sup>4</sup>. Con los cambios político–sociales que se cernieron sobre Grecia durante la época helenística, la situación existencial y las preocupaciones de sus habitantes también cambiaron. El aristotelismo peripatético o el platonismo dejaron de tener la relevancia de antaño, frente a corrientes de corte más práctico como el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo. Este último sería quien recobrase la idea del Λόγος como principio ordenador del κόσμος<sup>5</sup>.

Los estoicos constituyeron, de algún modo, el « puente » entre la cultura griega y el entonces incipiente mundo latino, precisamente porque aglutinaron buena parte del saber filosófico anterior del mundo griego y lo adaptaron a las circunstancias y necesidades de los hombres de aquella nueva época que comenzaba. La preocupación fundamental de los hombres entonces estribaba en cómo debía comportarse el ser humano en el mundo, o lo que es lo mismo, en la moral<sup>6</sup>.

La *Stoa* fue, por tanto, un paso sucesivo en el desarrollo de un auténtico sistema coherente, monista, en donde todo lo que existe en su multiplicidad tendría un único principio, como origen y como ley, el Λόγος. A su vez este se identifica con la Φύσις, la Naturaleza. Frente a los platónicos, para este movimiento todo es materia, pero este todo está regido por una razón inteligente y buena, un Λόγος, que es también providencia, y del cual participa todo hombre por medio de su λόγος o razón<sup>7</sup>.

3. Cf. *Ibid.*

4. Cf. *Ibid.*

5. Cf. J.A. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Logos estoico y Verbum cristiano. Apuntes para una historia de la razón*, en « Anales del Seminario de Metafísica », 25, 1991, pp. 95–117.

6. Cf. *Ibid.*

7. « Creador y creación se confunden. Sólo existe Dios que es el universo, lo eterno, lo uno y el bien. Opera como éter ígneo, en Logos espermático o semilla que germina diferenciándose en los entes de realidad. Todo es materia, incluso las virtudes y los conceptos según Crisipo », en *ibid.* p. 108.

Como principio único de lo múltiple, ya Zenón se refirió a este Λόγος como σπερματικός λόγος (“logos seminal”)<sup>8</sup>, pues todo participa de él en su constitución, y todo tiene como una “semilla de lo racional”, independientemente de su grado de desarrollo como ente inanimado, animado o racional, a partir de lo cual se diferenciaría cada uno<sup>9</sup>.

## 1.2. Filón de Alejandría

Filón representa uno de los primeros intentos de conciliación entre el mundo bíblico y la filosofía griega, si bien no fue él el primer contacto entre las dos tradiciones. Antes incluso que estallase en Palestina la Revuelta de los Macabeos contra los abusos de los seléucidas helénicos, muchos judíos ya vivían en diversas zonas de lo que era ya el inmenso Imperio de Alejandro Magno. Entre ellos, destacaba la comunidad judía de Alejandría por su populosidad y erudición. De estos primeros contactos entre la cultura bíblica de los hebreos y la cultura helenística surgió la traducción en Alejandría de los textos religiosos canónicos judíos (los que hoy día componen la Biblia Hebrea o *Tanaj*) y otros textos religiosos importantes al griego (los libros llamados deutero-canónicos del Antiguo Testamento cristiano), llevada a cabo, según la tradición, por unos setenta eruditos a los cuales debe su nombre común la traducción denominada Septuaginta.

Es de destacar que, para Benedicto XVI, no se trata de un acontecimiento fortuito. Se trata de, ya antes incluso del cristianismo, una “auténtica ilustración”, donde el *logos* griego se encuentra con el *da-*

8. Véase: «ὁ δὲ γε κόσμος περιέχει σπερματικούς λόγους λογικῶν ζώων· λογικός ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος» según la edición de H. MUTSCHMANN, J. MAU (eds.), *Sexti Empirici Opera*, vol. 2, Teubner, Leipzig 1914, en R. SALLES, *La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas*, «Anuario filosófico», 46/1, 2013, p. 55.

9. «Todo está entretrejado mutuamente, su vínculo es sagrado y casi nada es ajeno entre sí. En efecto, forma un conjunto organizado y pone orden al mismo universo, porque el universo es uno a partir de todos, dios es uno a través de todos, la substancia es una, la ley es una, la razón es común a todos los animales inteligentes, la verdad es una, si es que es una la perfección de seres del mismo género y que participan de la misma razón», en MARCO AURELIO, *Meditaciones*, F. Cortés, M.J. Rodríguez (eds.), Cátedra, Madrid 2007, cap. VII, p. 9.

*bar*<sup>10</sup> judío. Un encuentro entre la fe y la razón, religión e ilustración. Para Benedicto XVI, este fue « un importante paso específico de la historia de la revelación, en el que se realizó este encuentro de tal modo que tuvo un significado decisivo para el nacimiento y difusión del cristianismo ». Tal y como afirma Benedicto XVI sobre la visión de San Pablo de ir a predicar a Macedonia<sup>11</sup>, parece que para el Papa alemán este primer encuentro intelectual entre el genio griego y el bíblico sería más propio de los designios de la Providencia que de la mera casualidad<sup>12</sup>. Poco a poco se iba entretejiendo un *humus* en el Mediterráneo oriental en donde una lengua vehicular permitía la comunicación entre personas de pueblos muy diversos, la experiencia religiosa del Oriente Próximo se encontraba y podía dialogar ahora con los filósofos griegos, a la vez que ambos se encontrarían también después con el pragmatismo latino, y todo ello en medio de una más o menos continua unidad política en aquel ámbito del *Mare Nostrum* (primero bajo el gobierno de los helenos, luego, de los romanos).

Precisamente en este contexto de diálogo entre lo bíblico y lo helénico se enmarca la vida de Filón, judío criado en la misma urbe donde se había hecho la traducción de la Septuaginta. En él se da una interpretación de tipo alegórico de la Sagrada Escritura, lo que le permitió un acercamiento mayor a la filosofía, sobre todo de corte platónico. Orgulloso de su origen judío, pero a la vez con mente griega, Filón intentaba ser fiel a estas dos dimensiones de sí mismo. Por ello, su obra es en cierto modo también una apología del judaísmo frente a los paganos.

Si bien él estaba en la línea de los platónicos, también conocía la filosofía de los estoicos y se vio influenciado, aunque en un grado menor, por ella. Desde esta perspectiva, para él Dios es el absolutamente trascendente, fuera del tiempo y del espacio; es lo infinito, el ser, más allá incluso de las ideas platónicas<sup>13</sup>. Todo ello, sin duda, se ajustaba bien con la visión trascendente del Dios del judaísmo. Sin embargo, en razón de ello el hombre no podría tener acceso alguno a este Dios, motivo por el cual Filón introduce aquí el concepto del Λόγος como mediación entre Dios y el mundo.

10. "Palabra", en hebreo.

11. Cf. *Hch* 16, 6–10.

12. Cf. P. BLANCO SARTO, *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, « Scripta Theologica », 39, vol. 3, 2007, pp. 773–775.

13. Cf. J.L. GONZÁLEZ, *Historia del pensamiento cristiano*, CLIE, Barcelona 2010, p. 53.

El Λόγος de Filón es un ser intermedio entre Dios y el mundo, de modo que no es estrictamente Dios, por tanto. Ha sido creado antes que el mundo, y viene a ocupar el lugar del Demiurgo de Platón, ya que en él se hallarían las ideas platónicas. Él sería quien habría formado el mundo<sup>14</sup>. A su vez, de parte de los estoicos, Filón introduciría también la identificación de este Λόγος con la razón inherente a todas las cosas<sup>15</sup>.

### 1.3. San Justino

Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo [Λόγου] que les cupo, por la investigación e intuición; mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. [...] Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates — pues Él era y es el Verbo que está en todo, y Él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas —; a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque Él es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón.<sup>16</sup>

El concepto en San Justino mártir de Λόγος σπερματικός es denso. Como leíamos en la cita anterior, implicaría un papel central del Λόγος en la Creación, así como una “huella” primigenia del Λόγος, por lo mismo, en todo ser humano.

#### 1.3.1. Origen e influencias de la idea del Λόγος en San Justino

Como se ha mostrado el concepto Λόγος era de uso corriente en diversas escuelas filosóficas, por tanto, ¿de dónde lo toma Justino? ¿qué entendía por el mismo?

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. JUSTINO, *Apología II*, 10, 2–8 según el texto que usaremos para la versión española de las obras de Justino: D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid 2002.

Numerosos son los estudios que han discutido el origen del concepto de Λόγος en San Justino. En el presente análisis seguiremos la línea de José Granados<sup>17</sup> y de Juan José Ayán<sup>18</sup>, los cuales a su vez han seguido al Padre Antonio Orbe en temas como el de la « unción del Verbo », relacionado con el pensamiento de Justino y pertinente para nuestro trabajo, como veremos más adelante. Por otro lado, esta corriente reconoce un substrato común en el mártir y la filosofía de su época, pero mantiene cierta distancia de ésta, destacando la auténtica inspiración del mártir en las fuentes bíblicas y en la tradición cristiana.

Con respecto al estoicismo, él mismo reconoce haber tratado con los estoicos<sup>19</sup>, pero lo cierto es que la similitud de Justino con aquellos se podría quedar tan sólo en el término Λόγος, ya que el apologeta está claramente alejado de cualquier tipo de panteísmo. Para Justino el Λόγος es la Segunda Persona de la Trinidad, es Dios<sup>20</sup>. De ellos toma la idea del Λόγος σπερματικός en el sentido de que, dado que uno sólo es el principio de lo creado, de alguna manera todo “participa” de Aquel<sup>21</sup>.

Los paralelismos llegan hasta donde llega su propia conversión y confesión de fe. Como él mismo escribió: « Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa »<sup>22</sup>. En efecto, él era ante todo un cristiano, y precisamente porque lo era, consideraba desde su propia posición que aquello que podía haber de verdad en todos los filósofos anteriores a Cristo no tenía por qué ser rechazado. Esta creo que debería de ser la clave interna para comprender que San

17. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...*

18. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Collectanea Scientifica Compostellana 4, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Santiago de Compostela-Córdoba 1988.

19. « Yo mismo, en mis comienzos, deseando también tratar con alguno de éstos, me puse en manos de un estoico », en JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 3.

20. *Apología II* 13, 3; véase también « En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo [ὁ Λόγος], que está con Él antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas », en *Apología II* 6, 3.

21. *Apología II* 10, 2-8.

22. *Diálogo con Trifón* 8, 1.

Justino no haya tenido mayor reparo en tomar términos de la filosofía pagana, aunque los entienda de modo diverso a aquella.

En cuanto a la influencia del platonismo en Justino las referencias son claras<sup>23</sup>. En este sentido la idea del Λόγος como mediador entre Dios y el mundo creado la habría tomado de Filón de Alejandría. Sin embargo, como indica José Granados sus similitudes más bien vendrían por el hecho de que ambos parten de las mismas fuentes, esto es, de la Sagrada Escritura y de la tradición bíblica<sup>24</sup>. En efecto, Domingo Muñoz León ya expuso en su obra *Dios–Palabra: Memrá en los Targumim del Pentateuco* que en los *targumim* anteriores a la era cristiana se producía ya la substitución de *Yahveh* o *Elohim* por *Memrá de Yahveh* (esto es, *Palabra de Yahveh* o *Verbo de Yahveh*). De este modo se presentaba, antes de la Encarnación, la obra creadora de Dios como obra de la Palabra de Dios<sup>25</sup>.

Así podemos entender también que el capítulo primero del Evangelio de San Juan no necesite interpretarse desde las influencias de Filón de Alejandría u otros filósofos paganos. El hecho de que autores como G. Otranto inserten al mártir dentro de la tradición asiática<sup>26</sup>, una de las más cercanas a las tradiciones joánicas y paulinas<sup>27</sup>, viene a reforzar esta postura. De este modo vemos en San Justino a un continuador de la más viva tradición bíblica, y notamos la influencia en su obra de ciertos textos paulinos (v. gr. *Col* 1, 15–17) o joánicos (v. gr. *Jn* 1, 1–3).

Esto nos lleva a afirmar que la visión de San Justino del Λόγος como elemento «ordenador del mundo»<sup>28</sup> es continuadora de las fuentes bíblicas. Tal y como muestra J.J. Ayán, en la obra de Justino esta actividad mediadora en la Creación por parte del Λόγος aparece en los textos con la preposición *διὰ* seguida de genitivo, lo cual indicaría una causa instrumental<sup>29</sup>. Sin embargo cuando, y en tan sólo dos

23. Justino demuestra conocer, en primer lugar, a Platón y sus obras [Cf. *Diálogo con Trifón* 2–6].

24. Cf. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...*, p. 29.

25. Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I–III...*, p. 56.

26. Siguiendo la distribución del P. Antonio Orbe en tradiciones asiática, alejandrina y agustiniana: Cf. A. ORBE, *La Patrística y el progreso de la teología*, «Gregorianum», 50, 1969, pp. 543–569.

27. *Ibid.*

28. «Dios, después de pensar, creó el mundo por medio de su Verbo», en *Apología I* 64, 5.

29. Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I–III...* p. 58.



ocasiones<sup>30</sup>, se habla de la Creación atribuida al Padre, Justino usa la preposición ὑπό seguida de genitivo, lo cual indica que el Padre sería la causa principal, mientras que el Λόγος sería la instrumental<sup>31</sup>.

Por otro lado, resulta también de gran interés la inspiración que parece que recogió Justino, a la hora de entender las “semillas del Verbo”, de la parábola del sembrador<sup>32</sup>. Sólo en una ocasión cita expresamente la parábola<sup>33</sup>, refiriéndose a la predicación del cristiano (en ese caso la suya propia a Trifón y sus amigos), que espera que « en alguna parte habrá tierra buena »<sup>34</sup> que la acoja. Predicación que por otra parte no puede dejar de hacer, ya que « aquel Señor mío, como fuerte y poderoso, vendrá a requerir sus talentos de cada uno »<sup>35</sup>.

Se ponen en relación la parábola del sembrador y la de los talentos<sup>36</sup>, respecto a la predicación cristiana. El cristiano sabe que ha recibido la semilla, es la tierra buena donde ha fructificado, y debe a su vez sembrar en los otros, pues Aquel que sembró vendrá a pedir cuentas de lo suyo<sup>37</sup>.

Es más, para Justino entendemos que la Iglesia sería aquella “semilla” que el Señor había prometido dejar a su pueblo, el « resto de Israel ». Consideremos que ya la versión de los LXX decía en *Isaías* (1, 9)<sup>38</sup> σπέρμα, en donde traducimos “resto”. A su vez, Justino vincula esta “semilla” o “resto” con el conocimiento de la Escritura<sup>39</sup>. Citando *Jeremías* (4, 3)<sup>40</sup> al exponer que para comprender las Escrituras deben reconocer a Cristo, Justino cambia ἐπ’ ἀκάνθαις (“sobre espinas”) por εἰς ἀκάνθαις (“entre espinas”) al comentar la cita, tal y como aparece

30. Cf. *Apología I* 13, 1; 20, 4.

31. Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III...*, p. 58.

32. *Mt* 13, 3-9; *Mc* 4, 3-9; *Lc* 8, 5-8.

33. Cf. *Diálogo con Trifón* 125, 1-2.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*; véase también J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...* p. 76.

36. *Mt* 25, 14-30; *Lc* 19, 12-27.

37. Cf. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...* p. 78.

38. « De no habernos dejado Yahvé Sebaot un residuo minúsculo, como Sodoma seríamos, a Gomorra nos pareceríamos », según la versión que utilizaremos de ahora en adelante J.A. UBIETA LÓPEZ (dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

39. *Diálogo con Trifón* 55, 3.

40. « Porque así dice Yahvé a la gente de Judá y a Jerusalén: cultivad el barbecho y no sembréis sobre cardos », véase *Diálogo con Trifón* 28, 2-3.

en la parábola del sembrador según las versiones de *Mateo* (13, 22) y *Marcos* (4, 18). Siguiendo lo cual, podemos pensar que para Justino el « resto de Israel » permanecería allá donde aún se podrían comprender correctamente las Escrituras, esto es, en la Iglesia, « sembrada por Dios »<sup>41</sup>.

La relación entre las “semillas del Verbo” y el conocimiento auténtico de las Escrituras tiene entonces que ver con la presencia del Espíritu Santo, que es quien, veremos, “siembra” estas “semillas”, y quien conduce al hombre a la verdad de la Revelación, del mismo modo que es quien guía a la Iglesia para avanzar en el conocimiento de la Revelación.

Por otro lado, cuando Justino vincula la parábola del sembrador con la de los talentos<sup>42</sup>, no se refiere solamente al cristiano, sino a todo hombre, al decir que el Señor vendrá a pedir lo suyo a todos los hombres (τὰ ἴδια παρὰ πάντων<sup>43</sup>). Esto quiere decir que todos han recibido algo de Él, y por eso tiene sentido que Él pueda ser Juez Universal<sup>44</sup>. La parábola del sembrador y la de los talentos quedarían así vinculadas estrechamente con su teoría de las “semillas del Verbo”<sup>45</sup>.

### 1.3.2. El Λόγος y las relaciones intratrinitarias

Para entender, concretamente, el concepto justiniano de *semina Verbi*, es importante detenerse a ver cómo entiende San Justino las relaciones intratrinitarias, a veces tachadas de subordinacionismo<sup>46</sup>. Lo que destaca en la comprensión de Justino es el aspecto del Λόγος como mediador universal, no porque « esté por debajo » sino porque

41. « De ahí también que Dios dilata llevar a cabo la confusión y destrucción del universo, por causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo, que Él sabe ser la causa de la conservación de la naturaleza », en *Apología II* 6 (7), 1; véase también J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...* p. 77.

42. *Diálogo con Trifón* 125, 1-2.

43. *Ibid*; véase también J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...*, p. 79.

44. *Apología I* 46, 2.

45. « La semilla del Logos no es simplemente un principio de racionalidad; ni se ha inspirado Justino en la filosofía pagana para formularla », en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...* p. 81.

46. Cf. M. FEDOU, *La doctrine du Logos chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques*, « *Kentron* » 25, 2009, pp. 145-158.

es « la Palabra », aquello que « se pronuncia hacia fuera » por parte de Dios<sup>47</sup>, es su comunicación. De hecho, José Granados y Juan José Ayán, siguiendo a Antonio Orbe, muestran cómo el Λόγος en Justino se identifica con la voluntad del Padre: el Λόγος sería la voluntad del Padre « hacia fuera » de la comunión intratrinitaria. Es que, para poder comunicar algo, el emisor debe querer comunicar algo, y en Dios el querer comunicarse (la voluntad) y el medio (la manifestación de dicha voluntad) estarían íntimamente unidos en el Λόγος, que es la Palabra. Esto se comprueba, por ejemplo, en el hecho de que tanto al hablar de la generación del Λόγος<sup>48</sup> como de la Creación, y aún de la propia concepción virginal de Cristo, Justino usa la misma expresión: *δυνάμει καὶ βουλήν* (por poder y voluntad — del Creador, entiéndase)<sup>49</sup>.

De este modo se presenta a Dios actuando por medio del Λόγος en la misma Creación y durante toda la Historia de la Salvación. Es una idea característica de Justino, por ejemplo, el atribuirle al Λόγος las teofanías del Antiguo Testamento<sup>50</sup>.

Además, el pensamiento del mártir muestra que la voluntad eterna del Padre no es un simple “querer”, que ahora se puede mostrar de un modo y después de otro, sino que es una voluntad estable. Se podría decir que el Hijo es su expresión real y operante, de cara a

47. Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermón*, 293, 3; PL 38, 1328–1329, tomado de *Oficio de Lectura: III Domingo de Adviento*, en COEDITORES LITÚRGICOS (ed.), *Liturgia de las Horas según el Rito Romano*, vol. I, Barcelona 2005.

48. 51 Cf. *Diálogo con Trifón* 128, 4.

49. « En cambio, sí que es verdaderamente un signo maravilloso y digno de ser creído por el género humano que de un vientre virginal naciera como verdadero niño, hecho carne, el que es primogénito de todas las criaturas, y ése es el que anticipadamente, por medio del Espíritu profético, anunció Dios de una y otra forma, como ya os he indicado, a fin de que cuando sucediera se reconociera haber sucedido por poder y designio del Hacedor de todas las cosas. De esta manera fue formada Eva de una costilla de Adán y así también al principio fueron creados todos los vivientes por la palabra de Dios », en *Diálogo con Trifón* 84, 2.

50. « Ahora bien, a la manera que el que se apareció a Jacob en sueños, la palabra le llama “ángel”, y, sin embargo, ese ángel que se le aparece entre sueños nos dice la misma palabra que le dijo: “Yo soy el Dios que se te apareció cuando huías de la presencia de Esaú, tu hermano”; y como en el caso de Abrahán nos contó en el castigo de Sodoma que lo infligió el Señor de parte del Señor que está en los cielos, así aquí, al decir la palabra que el ángel del Señor se apareció a Moisés y darnos luego a entender que ese mismo es Señor y Dios, nos habla del mismo a quien por tantos testimonios antes citados nos da a entender ser el que sirve al Dios que está por encima del mundo, sobre el que no hay otro alguno », en *Diálogo con Trifón* 60, 5.

la Creación<sup>51</sup>. Esto cobra mayor sentido si tenemos en cuenta que, como comunicación del querer salvífico de Dios para con los hombres, el Λόγος Encarnado, Jesús, es continuación y culminación de dicha voluntad salvífica, aunque ya se venía manifestando a lo largo de todo el proceso de la Revelación<sup>52</sup>.

### 1.3.3. La κόσμησις del Verbo

Habiendo expuesto hasta aquí cómo entiende Justino las relaciones entre el Padre y el Hijo, debemos ahora ocuparnos de otro elemento de su pensamiento y que se refiere a la tercera Persona de la Trinidad: la κόσμησις.

Este término aparece asociado en la obra de San Justino con el obrar virtuoso<sup>53</sup>, con la gracia necesaria para la visión de Dios y con el Espíritu Santo<sup>54</sup>, o con la belleza de la Jerusalén celestial<sup>55</sup>. También aparece en lo referente a la Creación del mundo<sup>56</sup>.

Al respecto el Padre Antonio Orbe escribió que la κόσμησις era para San Justino un sinónimo de ornato espiritual, del Espíritu Santo y su acción santificante<sup>57</sup>. Y es que, si este «ordenar» o «adornar» tiene que ver con la visión de Dios y con la virtud, para Justino sólo puede ser un don de Dios<sup>58</sup>.

En su *Apología* leemos:

51. *Ibid.*

52. Cf. *Jn* 4, 34; 10, 30.

53. «Sino que por todos modos se contendría y se adornaría [ἐκόσμηι] de virtud», en *Apología I* 12, 2.

54. «¿O es que la inteligencia humana será jamás capaz de ver a Dios, sin estar adornada [χεκοσμημένος] del Espíritu Santo?», en *Diálogo con Trifón* 4, 1.

55. «No sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años en Jerusalén, reconstruida, hermoseada [κοσμηθείση] y dilatada como lo prometen Ezequiel, Isaías y los otros profetas», en *Diálogo con Trifón* 80, 5.

56. «Y es así que cuando nosotros decimos que todo fue ordenado [χεκοσμηθησθαι] y hecho por Dios, no parecerá sino que enunciamos un dogma de Platón», en *Apología I* 20, 4.

57. «Con perfiles distintos la κόσμησις apunta siempre hacia el ornato de la virtud, y en última instancia, hacia el adorno espiritual del intelecto humano. Más o menos vinculado a la virtud, cuando se trata del ornato ético; o a la Providencia de Dios, cuando del ornato del Universo; o al mismo Espíritu Santo, cuando se habla del inherente al νοῦς», en A. ORBE, *La Unción del Verbo*, (Analecta Gregoriana 113), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961, p. 70.

58. «¿O es que la inteligencia humana será jamás capaz de ver a Dios, sin estar adornada [χεκοσμημένος] del Espíritu Santo?», en *Diálogo con Trifón* 4, 1.

En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con Él antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas.<sup>59</sup>

El mártir señala aquí, mediante el término *κόσμησις*, una relación entre el “ordenar/adornar” la Creación por parte del Verbo y una propia “Unción” previa del mismo Verbo.

Se llama “Ungido” porque ha sido ungido por el Padre, con la plenitud del Espíritu Santo; y porque, por Él, Dios ha «adornado espiritualmente» al mundo. Por Él Dios ha «ungido» la Creación. Podría decirse que ahora el Hijo es constituido «manantial del Espíritu Santo»<sup>60</sup>, ya antes incluso de la Creación del mundo por medio de Él<sup>61</sup>. Justino refiere además que, dado que el Verbo es “el Ungido” que dispensa toda unción, ya los reyes y ungidos de cualquier tipo del Antiguo Testamento participaron de su unción<sup>62</sup>.

En este aspecto Justino presenta una visión unitaria de la *Historia Salutis*, pues el Hijo, que fue “ungido” por el Padre antes de la Creación con la plenitud del Espíritu Santo, “unge” el mundo de alguna forma durante la Creación, al crear el mundo, y de forma gradual pretende entregar al hombre también este don de su Padre que es el mismo Espíritu Santo. Durante la Antigua Alianza en la historia del pueblo de Israel, pero con miras a la plenitud que llegará con el pueblo cristiano, «pueblo que nace de la fe y del Espíritu»<sup>63</sup>.

En la reflexión del mártir existe una presencia inequívocamente cristológica y pneumatológica, hasta el punto de que a veces parecen solaparse<sup>64</sup>. Esto se debe a que el Λόγος es el portador del Espíritu

59. *Apología* II 6, 3.

60. A. ORBE, *La Unción del Verbo*. . . p. 71.

61. Cf. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*. . . p. 46.

62. «También hemos demostrado por varios pasajes de las Escrituras que Cristo es llamado simbólicamente «piedra» e igualmente cómo a Él se refiere toda unción [τὸ χρῶμα πᾶν], ora de aceite, ora de mirra o de cualquier otro compuesto de bálsamo, pues dice la palabra: «Por eso te ungió [ἔχρισε], oh Dios, tu Dios, con óleo de regocijo, con preferencia a tus compañeros [μετόχους]». Y es así que de Él participaron los reyes y ungidos todos el ser llamados reyes y ungidos, a la manera como Él mismo recibió de su Padre el ser Rey y Cristo y Sacerdote y Mensajero y todos los otros títulos que tiene o tuvo», en *Diálogo con Trifón* 86, 3.

63. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*. . . p. 46.

64. La inspiración profética, dice José Granados, «¿se debe al Logos o al Espíritu?», en *ibid.*, p. 49.

Santo, y Aquel que lo dispensa al mundo. No hay una confusión, pero sí una compenetración.

#### 1.3.4. El Λόγος σπερματικός y el σπέρματα το υ Λόγου

Partiendo de lo expuesto hasta aquí, elementos necesarios de cara a una correcta hermenéutica del pensamiento de San Justino, podemos ahora pasar a tratar de forma más concreta los términos de Λόγος σπερματικός y de σπέρματα τοῦ Λόγου.

Leemos en la *Apología*:

Y aun algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos por la semilla del Verbo [σπέρμα τοῦ Λόγου], que se halla ingénita [ἔμφυτον] en todo ser humano. Tal Heráclito, como antes dijimos, y entre los de nuestros tiempos, Musonio y otros que sabemos. Porque, como ya indicamos, los demonios han tenido siempre empeño en hacer odiosos a cuantos, de cualquier modo, han querido vivir conforme al Logos y huir de la maldad. Nada, pues, tiene de maravilla si, desenmascarados, tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo.<sup>65</sup>

Según esta cita todo el género humano ha participado [μετέσχε]<sup>66</sup> del Λόγος, y que esta participación se debe a una presencia o parte del Λόγος en todo ser humano, una “semilla del Λόγος” [σπέρμα τοῦ Λόγου], la cual ha sido “sembrada” [ἔμφυτον] en todos por el Λόγος σπερματικός (uséase el “Λόγος sembrador”).

Este Λόγος σπερματικός se refiere al mismo Λόγος divino, dado que si se participa del Λόγος divino por él, deben tener una misma identidad; además de que en otros pasajes se afirma la divinidad de este mismo<sup>67</sup>. Por otro lado, Justino refiere la acción activa del Λόγος divino mismo en este “sembrar” en la humanidad<sup>68</sup>.

65. *Apología II* 7 (8), 1-3. La palabra que se usa aquí, “ἔμφυτον”, según H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 2003, tiene un significado relativo tanto a lo natural e innato como al hecho de plantar.

66. «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios [...] de que todo el género humano ha participado [Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν [...], οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε]», en *Apología I* 46, 2.

67. «Por la parte del Verbo seminal divino [ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου Λόγου]», en *Apología II* 13, 3.

68. Cf. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*. . . p. 66.

Ahora bien, nos interesa saber también a qué tipo de « participación » se refiere Justino cuando dice que todo hombre ha participado del Λόγος divino por estas “semillas” del Λόγος “sembradas” en los hombres. Para algunos, como R. Holte, se trataría simplemente de una “participación” a modo de iluminación religiosa<sup>69</sup>. Waszink critica esta postura ya que Justino sostiene una verdadera familiaridad entre el Λόγος y el hombre [συγγενές]<sup>70</sup>, si bien él mismo concluye que esta sería solamente de tipo gnoseológico<sup>71</sup>. Para otros como D. Bourgeois<sup>72</sup>, N. Pycke<sup>73</sup>, S. Lilla<sup>74</sup>, J.J. Ayán<sup>75</sup> y José Granados<sup>76</sup>, se trata más bien de una participación ontológica.

Por un lado, ya Bourgeois señala que Justino eligió el término estoico de Λόγος σπερματικός para mostrar ese tipo de participación a nivel ontológico, porque los mismos estoicos lo usaban entendiendo dicha participación con el Λόγος a modo físico<sup>77</sup>. Por otro lado, Granados señala que, si Justino afirma que todo hombre ha participado del Λόγος<sup>78</sup>, sin embargo también dice que muchos han vivido sin el Λόγος [ἄνευ Λόγου]<sup>79</sup>, por lo que aquí se diferencia esta clase de participación ontológica con el Λόγος de todo hombre por las “semillas del Verbo” en su ser, y el conocimiento del Λόγος mismo, que dependerá

69. R. HOLTE, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, (StTh 12) 1958, p. 147, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

70. *Apología II* 13, 3.

71. Cf. J.H. WASZINK, *Bemerkungen zu Justinus Lehre vom Logos Spermatikos* (JAC.E 1), Münster 1964, p. 390, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo*... p. 67.

72. D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe. Évangile et Philosophie chez Saint Justin*, Paris 1983, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

73. N. PYCKE, *Connaissance rationelle et connaissance de grâce chez Saint Justin* (EthL 37) 1961, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

74. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford Theological Monographs, London 1971, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

75. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III*... p. 98.

76. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

77. Cf. D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe. Évangile et Philosophie chez Saint Justin*, Paris 1983, pp. 152-153, en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*... p. 67.

78. Cf. *Apología II* 7(8), 1-3.

79. « Ὡστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ Λόγου βιώσαντες », en *Apología I* 46, 4.

de la vida y el desarrollo de cada hombre<sup>80</sup>. Según esto, se podría hablar de una dimensión más “estática” y de otra más “dinámica” en la participación del hombre en el Λόγος.

Según la teoría de la κόσμησις el hombre participa del Λόγος por el Πνεῦμα por Aquel donado, que vendría a ser en el hombre, según una división tricotómica (“cuerpo–alma–espíritu”), “el espíritu”, esto es, aquello que le permite al ser humano la apertura a Dios<sup>81</sup>. Esto se correspondería con la dimensión más “estática” de la participación del hombre en el Λόγος.

Sin embargo, si ha habido muchos hombres que han vivido “sin Λόγος”, quiere decir que no todos lo han aprovechado. Recordemos que Justino dice que «cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo que les cupo, por la investigación e intuición»<sup>82</sup>. Investigar tiene un carácter de crecimiento y de dinamismo, pero además se expone que la verdad que aquellos filósofos alcanzaron no fue fruto de sus solas fuerzas, sino según la parte de Verbo que tuvieron, por lo que se apunta a que en cierto modo la recibieron, y que hay una cierta gradación.

Todo ello indica que el “carácter dinámico” de la participación del hombre en el Λόγος vendría a ser la acción del Espíritu Santo en los hombres, que los conduce hacia la verdad. Esto da también razón de que Justino vincule el conocimiento auténtico de las Escrituras a la “semilla” que sería también la Iglesia, como vimos al principio.

Esta visión está además en consonancia con la idea de la «creación continuada»<sup>83</sup>, del Dios al que San Agustín llamó «creador y conservador de todas las cosas»<sup>84</sup>. Es más, entender que el Λόγος σπερματικός «ungido antes del Cosmos» “siembra” estas “semillas” al crear, sería lo mismo que entender que esta “siembra” se produce también de hecho de manera continuada en el tiempo histórico.

80. Cf. J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*. . . p. 67.

81. Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I–III*. . . pp. 98–99.

82. *Apología II* 10, 2.

83. Cf. A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental* (Spientia Fidei 26), BAC, Madrid 2002, pp. 58–66.

84. Agustín de Hipona, *Confesiones*, P. Tineo Tineo (trad.), (Biblioteca de Patrística 60), Ciudad Nueva, Madrid 2003, cap. XI, 13, 15.



Por último, este aspecto más “dinámico” estaría también muy vinculado con el tercer término que mencionamos en el título, la *praeparatio Evangelii*, ya que si el Espíritu Santo conduce a los hombres hacia la verdad por estas “semillas del Verbo”, estas constituirían por tanto una auténtica “preparación al Evangelio”.

#### 1.4. Otros desarrollos en la Patrística

Si bien es cierto que no se ha dado un desarrollo del término *semina Verbi* en sí mismo, sí que ha habido posteriormente autores que, reflexionando a veces sobre lo mismo y en un contexto similar, ofrecieron propuestas que también podrían ayudarnos a iluminar el tema.

En este apartado hemos seguido un orden que consideramos de relevancia en la medida en que cada autor, en sus reflexiones, ha abordado de forma más o menos directa el tema de las “semillas del Verbo”.

##### 1.4.1. Clemente de Alejandría

El gran maestro alejandrino parecía sentirse preocupado por la educación de los cristianos, tarea para la cual decidió escribir, como en una especie de itinerario espiritual ascendente en forma de trilogía, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Strómata*. Mientras en la primera obra donde llama a la conversión al lector, en la segunda habla acerca de la vida espiritual como un dejarse enseñar y guiar por el Maestro que es Cristo, para llegar finalmente a los “tapices” de sabiduría.

Se puede apreciar que muchos de los temas que preocupaban a San Justino se hallan también en la obra de Clemente, lo cual es lógico, por otro lado, si consideramos que fueron *cuasi* contemporáneos. Así, aparece de nuevo una apología de la fe cristiana frente a los mitos y misterios paganos, si bien desde una perspectiva más intelectual, al considerarlos antes que nada irracionales<sup>85</sup> frente a la filosofía y en especial el cristianismo, que para Clemente es « la sabiduría realmente verdadera »<sup>86</sup>.

85. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*, M. Merino (trad.), (Fuentes Patrísticas 21), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2008, cap. X.

86. *Ibid.* 112.2.

En primer lugar estaba el problema acerca de la postura a tomar respecto de la filosofía y sabiduría paganas. Sobre ello Clemente, gran conocedor de la literatura y de la filosofía griegas, quiso englobar a toda la humanidad en un único movimiento propedéutico (bien por la profecía o bien por la filosofía, sin que ello indique que tuviesen exactamente el mismo valor<sup>87</sup>) cuyo fin se hallaría en la Revelación del Λόγος divino en Jesús<sup>88</sup>. En esto también es coincidente con la visión de Justino.

Para Clemente, igual que para Justino, el Λόγος es el mediador entre el Padre y el mundo, desde la Creación<sup>89</sup>. Además, es el Hijo de Dios, divino y preexistente<sup>90</sup>, que ha venido en carne en Jesús<sup>91</sup>. Por otro lado, sólo el Λόγος es imagen y semejanza de Dios, siendo el hombre a su vez imagen del Λόγος, porque participa en su alma del Λόγος por la νοῦς, es decir por la razón<sup>92</sup>.

Por su parte el hombre, que es capaz de intuir la Verdad<sup>93</sup>, pues como decíamos participa de aquella, puede acercarse al Λόγος hasta llegar a la aceptación de su Revelación en Cristo en la fe<sup>94</sup>, por el Bautismo<sup>95</sup>, para recibir el Espíritu Santo<sup>96</sup> e irse asemejando a Él<sup>97</sup>; lo cual es, en otras palabras, la conversión<sup>98</sup>, e ir dejando atrás lo irracional y lo pecaminoso<sup>99</sup>. Clemente deja claro que el pecado en sí es un mal moral y no gnoseológico<sup>100</sup>. De modo que el camino cristiano

87. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 70, 1; 72, 5 y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, M. Merino (trad.), I, (Fuentes Patristicas 7), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2006, 99–100.

88. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 112, 3; 120, 2.

89. « Llamo a toda clase de hombres, de los que yo soy Creador por voluntad del Padre », en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 120, 2; 6, 5.

90. Cf. *Ibid.* 7; 120, 2.

91. « sí, lo afirmo, el Logos de Dios se ha hecho hombre », en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 8, 4.

92. Cf. *Ibid.* 98, 4.

93. Cf. *Ibid.* 112, 2.

94. Cf. *Ibid.* 10, 3; 120, 5.

95. Cf. *Ibid.* 94, 2.

96. Cf. *Ibid.* 112, 3.

97. Cf. *Ibid.* 120, 4.

98. Cf. *Ibid.* 121, 1.

99. Para Clemente, dado que el Λόγος es razón, aquello que va contra Dios, contra el orden divino, esto es el pecado, es por ende irracional en el fondo, fruto de las pasiones [Cf. *Ibid.* caps. III–IV].

100. Cf. *Ibid.* 100, 2.

se muestra como conversión aunque también como iluminación<sup>101</sup>, pues se trata de pasar del imperio de la maldad y de lo irracional al de la Verdad y el Bien<sup>102</sup>.

En cambio, si bien Clemente deja claro que el hombre participa del Λόγος en su alma por la νοῦς, podemos encontrar varios pasajes en donde podría encontrarse una coincidencia con el pensamiento de Justino anteriormente expuesto. En *El Protréptico* leemos:

Ahora bien, el Logos de Dios, que procede de David y existía antes que él, despreciando la lira y la cítara, instrumentos sin alma, armonizó [ἁρμολογῶν] por medio del Espíritu Santo este mundo y el pequeño universo que es el hombre, su alma y su cuerpo; mediante el instrumento polífono [el Logos] canta para Dios y acompaña con el instrumento que es el hombre. Pues tú eres para mí cítara, flauta y templo. Cítara por la armonía, flauta por el espíritu [αὐλὸς διὰ τὸ πνεῦμα], templo por la razón, para que aquella [cítara] vibre, la otra [flauta] sople y el otro [templo] haga un sitio al Señor<sup>103</sup>

Cuando Clemente dice que el Λόγος ha «armonizado» el mundo y al hombre por medio del Espíritu Santo podríamos ver aquí la misma idea de κόσμησις de San Justino. Ciertamente no se emplea el mismo verbo, pero creo que la idea es legítima.

Encontramos también otro pasaje que podría reforzar esta visión, el cual cita también Luis F. Ladaria como argumento en favor de la teoría de la “unción del Verbo” — presente en Justino, como vimos — en Clemente de Alejandría<sup>104</sup>, de la cual se deriva la idea de κόσμησις: « Pero puesto que el Verbo era el origen, era y también es comienzo divino de todas las cosas; y como ahora recibió el nombre santificado desde antiguo, y digno de poder, Cristo, ha sido llamado canto nuevo para mí »<sup>105</sup>. En *El Protréptico* afirma a su vez Clemente: « Y para mí no existe únicamente este Platón, oh filosofía; por el contrario, debes esforzarte en presentarme a otros muchos que han proclamado que Dios es realmente el único Dios, y bajo cuya inspiración, alguna vez se han apoderado de la verdad »<sup>106</sup>.

101. Cf. *Ibid.* 94, 2.

102. Cf. *Ibid.* 117, 4.

103. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 5, 3.

104. Cf. L.F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente alejandrino: estudio teológico antropológico*, UPCM, Madrid 1980, pp. 64–65.

105. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 6, 5.

106. *Ibid.* 71, 1.

Podríamos considerar además el pasaje de *Strómata* en donde Clemente habla de “la tríada” de carne [σὰρξ], alma [ψυχή] y espíritu [πνεῦμα]<sup>107</sup>, lo cual no es habitual, pues en general él se refiere al hombre como cuerpo y alma (aunque distinga varios niveles en el alma). O también, donde afirma Clemente que « Si el verdadero hombre que hay en nosotros es el espiritual [ὁ πνευματικός], entonces la filantropía es sentimiento de fraternidad hacia los que participan del mismo espíritu [τοῦ αὐτοῦ πνεύματος κεκοινωνηκόσιν] »<sup>108</sup>. Esto es especialmente interesante porque aquí se dice que el hombre que es o existe en nosotros, el verdadero hombre, es el “espiritual/pneumático”, mientras que en *Protréptico* 98, 4 se decía que el “hombre verdadero” era imagen del Λόγος por la νοῦς, por lo que es racional [λογικός]. Ello podría parecer contradictorio, pero leyéndolo desde el pensamiento de Justino y la idea de κόσμησις, parecería que Clemente sigue aquí esta línea. Podríamos considerar que la participación en el Λόγος y el ascenso en su conocimiento sería por la participación en el Espíritu del Λόγος.

Clemente usa con frecuencia analogías con el sembrar o la semilla<sup>109</sup>, y cita la propia parábola del sembrador<sup>110</sup>. Cuando usa este recurso, las más de las veces podríamos entender que se refiere, con el « sembrar la semilla », a la obra de la predicación cristiana<sup>111</sup>.

Sin embargo, y más interesante desde nuestro punto de vista, leemos en *El Pedagogo* que « el Logos ha sido sembrado » y que « por medio de esa pequeña — y alegórica — semilla dispensa [Dios] copiosamente la salvación a toda la humanidad »<sup>112</sup>. En el mismo número continúa hablando de cómo fue el pueblo educado poco a poco por Moisés y luego por los profetas. Continuando con el discurso, refiere después una síntesis de la *Historia Salutis* con el Λόγος como

107. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, M. Merino (trad.), II–III, (Fuentes Patrísticas 10), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2006, 68, 5.

108. *Ibid.* 42.1.

109. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I... 2.1; 4.2; 7.1; 11.3; 17.4; 18.1; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, M. Merino, E. Redondo (trads.), (Fuentes Patrísticas 5), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2012, 96.1; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*... 110, 1.

110. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, M. Merino (trad.), IV–V, (Fuentes Patrísticas 15), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2006, 31.5.

111. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I... 2.1; 4.2; 7.1; 11.3; 18.1.

112. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*... 96.

« pedagogo »<sup>113</sup>. El Λόγος es el que “siembra” o “exhorta”; el “pedagogo” que “conduce” o “hace crecer”; y el “maestro” que “perfecciona” o “recoge”.

Por otro lado, en ese pasaje vemos cómo de algún modo ya se haya implícita la idea de la filosofía griega como *praeparatio Evangelica*, lo cual aparece también en otros lugares<sup>114</sup>. Si bien el término « preparación evangélica » lo acuñará Eusebio de Cesarea<sup>115</sup>, aquel no le concedía un valor en sí a la filosofía griega, la cual sería producto de la inspiración de los antiguos griegos en las Escrituras hebreas<sup>116</sup>, mientras que Clemente sí se lo concede<sup>117</sup>.

#### 1.4.2. San Ireneo de Lyon

San Ireneo destaca por su visión unitaria de la economía de la Salvación, sobre todo en el contexto de su empeño apologético contra los gnósticos y los marcionitas. Si bien es cierto que no menciona el término “semillas del Verbo”, podemos encontrar en su obra ciertos pasajes que sugieren una actuación universal del Verbo, a lo largo de los pueblos y de la Historia, que con su Providencia guía a la humanidad hacia la Salvación.

Así, en *Contre les hérésies* podemos leer:

Il a donc été montré à l'évidence que le Verbe, qui était au commencement auprès Dieu, par l'entremise de qui tout a été fait et qui était de tout temps présent au genre humain, ce même Verbe, dans les derniers temps, au moment fixé par le Père, s'est uni à son propre ouvrage par lui modelé et s'est fait homme passible.<sup>118</sup>

Como vemos, no solamente se dice, recurriendo al prólogo del Evangelio según San Juan, que el Verbo estaba desde el principio junto a Dios, sino que, y siguiendo la teología del Λόγος que también usa Justino,

113. Cf. *Ibid.* 98.

114. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I. . . 28–29.

115. VÉASE EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, G. Favrelle (trad.), livre XI, (Sources Chrétiennes 292), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 10–42.

116. Cf. *Ibid.*, livre XI.

117. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I. . . 28–29.

118. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, A. Rousseau, L. Doutreleau (eds.), livre III/II, (Sources Chrétiennes 211), Les Éditions du Cerf, Paris 1974, 18.1.

se dice que todo ha sido hecho por medio del Λόγος. Además, Ireneo dice que este mismo Λόγος ha estado presente a lo largo de todos los tiempos al género humano. Esto nos da ya una idea de una Providencia del Verbo a lo largo de toda la Historia para con la humanidad.

Esta idea aparece en otro pasaje, en donde Ireneo trata de refutar las escrituras paralelas que algunos grupos heréticos estaban utilizando, y para ello ensalza la Providencia divina que llevó a setenta ancianos de Alejandría, en tiempos de Ptolomeo, a traducir el Antiguo Testamento al griego. Como la versión de los LXX era la que usaba la Iglesia de entonces, Ireneo da por tanto razón de la autenticidad de esta versión:

Ainsi donc, puisque c'est avec tant de vérité et par une telle grâce de Dieu qu'ont été traduites les Écritures par lesquelles Dieu a préparé et formé par avance notre foi en son Fils [. . .], et puisque cette traduction des Écritures a été faite avant que notre Seigneur en descendît sur la terre et avant que n'apparussent les chrétiens [. . .] ils font vraiment montre d'impudence et d'audace, ceux qui veulent présentement faire d'autres traductions lorsqu'à partir de ces Écritures mêmes nous les réfutons et les acculons à croire en la venue du Fils de Dieu.<sup>119</sup>

El texto da a entender que Dios ha preparado no sólo la venida de Cristo, sino las condiciones necesarias para que los pueblos creyeran en Él, como es el hecho de tener una traducción de las Escrituras en griego, que era entonces una lengua franca en toda la cuenca del Mediterráneo.

Por último, en otro texto, quizás en el que más se acerca a Justino, Ireneo dice que gracias a esta Providencia aquellos paganos más virtuosos que vivieron antes de Cristo fueron capaces de entender que el mundo vive regido por un Padre Providente:

Les êtres bénéficiant de sa Providence et de son gouvernement connaissent donc nécessairement Celui qui les dirige, du moins ceux qui ne sont pas déraisonnables ni frivoles, mais qui perçoivent cette Providence de Dieu. Et c'est pourquoi quelques-uns d'entre les païens, moins esclaves des séductions et des plaisirs et moins emportés par la superstition des idoles, si faiblement qu'ils aient été mus par la Providence, n'en ont pas moins été amenés à dire que l'Auteur de cet univers est un Père qui prend soin de toutes choses et administre notre monde.<sup>120</sup>

119. *Ibid.*, 21.3.

120. *Ibid.*, 25.1.

Ireneo dice que es la misma Providencia la que ha llevado a algunos paganos anteriores a Jesús a reconocer a un Padre que se cuida de todas las cosas. Implícitamente podemos entender que es cosa de la Providencia el hecho de que algunos paganos, probablemente los filósofos, apuntaran ya hacia esta idea en épocas anteriores a Jesús, preparando de algún modo su mensaje, en la misma línea que sugería el pasaje anterior.

Así pues, Ireneo dice que el Verbo ha estado siempre, a lo largo de la toda la Historia, al lado de los hombres, y que su Providencia ha ido preparando el anuncio del Evangelio. Podemos decir que, para Ireneo, la Providencia del Verbo actúa como *praeparatio Evangelii*.

#### 1.4.3. Orígenes

Por su parte Orígenes, en *Contra Celso* I, IV–V rescata el tema paulino de la Ley escrita en los corazones de los gentiles<sup>121</sup>, de modo que haya una sola Ley para todos, y todos por tanto estén en condiciones de ser sujetos moralmente responsables de algún modo ante Dios.

A quoi il faut répondre: ceux qui admettent un juste jugement de Dieu auraient repoussé le châtement qui menace les pécheurs, si tous les hommes n'avaient pas, en vertu des notions communes, une saine prénotion dans le domaine morale. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant que le même Dieu ait semé dans les âmes de tous les hommes ce qu'il a enseigné par les prophètes et le Sauveur; cela, pour que chaque homme soit sans excuse au jugement divin, car il a l'exigence de la loi inscrite dans son coeur.<sup>122</sup>

Él ha “sembrado”, dice Orígenes — y nótese que una vez más aparece la idea de la siembra —, en los corazones de todos los hombres aquello por lo que se debe guiar una vida recta. De otro modo, el juicio universal de Dios carecería de sentido, y sería injusto para con aquellos que no han conocido la Ley ni a los profetas, ni a Cristo.

De este modo Orígenes trataba de defender al cristianismo de las acusaciones que Celso le hacía en su vertiente moral, el cual tachaba a este de no enseñar nada de nuevo ni de venerable. Efectivamente, viene diciendo Orígenes, no es algo que pueda considerarse como “nuevo” o “completamente desconocido” precisamente porque sino

121. Cf. *Rom* 2, 15.

122. Cf. ORIGÈNE, *Contra Celse*, M. Borret (trad.), vol. I, (Sources Chrétiennes 132), Les Éditions du Cerf, Paris 1967, livre I, 4.

el juicio de Dios sería injusto. Pero aquello que viene a aportar la Revelación es, en todo caso, que aquello que el común de los hombres consideraría en general como moralmente correcto, habría sido ahora reafirmado por Dios.

Sobre el cómo sea posible que existan unas nociones morales comunes a todos los hombres, aquí Marcel Borret — quien se ha encargado del aparato crítico de la obra en la edición de *Sources Chrétiennes* que estamos utilizando — dice que ya los epicúreos distinguían entre “nociones”, fruto de la reflexión, y “prenociones” producidas naturalmente por la experiencia. De estas “prenociones” de los epicúreos habrían sacado los estoicos la idea de las “nociones comunes”, compartidas por todos los hombres, producidas espontáneamente por la experiencia. Sería Filón de Alejandría el primero en unir esta concepción griega con la cosmovisión bíblica, hablando del hombre como ser formado por un alma animal y un alma racional, relacionada esta última con el aliento de vida, que da Dios y por la cual recibe el hombre las nociones comunes de Dios y del bien.

Así, Orígenes, al igual que Filón, une la visión griega con la bíblica, y usa las metáforas de la semilla y de la Ley inscrita en los corazones como origen de estas “nociones comunes” a todos los hombres.

Ahora bien, esta visión origeniana es casi coincidente con la de Justino, en la cual el Verbo ha “sembrado” en todo hombre por el Espíritu estas “semillas” gracias a las cuales los hombres pueden conocer en parte la verdad. Podríamos decir, eso sí, que Orígenes se refiere sobre todo a un conocimiento de tipo moral, aunque la visión de Justino no excluía tampoco este aspecto.

#### 1.4.4. *Tertuliano*

En general la obra de Tertuliano, al contrario que la de Clemente, tiene un tono e intención de corte más pragmático y apologetico-polémico. Sin embargo, creo que no podíamos pasar sin citar la idea que recoge Tertuliano en el *Apologetico*, del « alma por naturaleza cristiana »<sup>123</sup>, en donde muestra que, de suyo, todo hombre tiene algún conocimiento por muy sutil que fuere del Dios verdadero, aunque

123. TERTULIANO, *Apologetico*, C. Castillo García (trad.), (Biblioteca Clásica Gredos 285), Gredos, Madrid 2001, n. 17.



luego se empañe por « la cárcel del cuerpo », las « malas costumbres », los « placeres y concupiscencias » y « los falsos dioses »<sup>124</sup>.

De este modo Tertuliano se pone en la misma línea que San Pablo, cuando habla también del conocimiento natural de Dios en la *Carta a los Romanos*<sup>125</sup>. Los hombres debería de haber conocido a Dios por sus obras, en la Creación, y, sugiere Tertuliano, también por una cierta intuición natural, pues este « alma por naturaleza cristiana » proviene de Dios. En este sentido podría entenderse que este conocimiento natural e intuitivo pudiera provenir de una especie de connaturalidad entre el alma humana y Dios.

Este texto de Tertuliano, situado en un contexto de apologética, muestra que de hecho todos los hombres poseen una cierta idea de Dios, intuitiva, y que por tanto no habría ningún ser humano que fuera “ajeno” a ella. Es una postura que pone el acento en el universal conocimiento de Dios por parte de los hombres, lo cual presenta al cristianismo no como una entera novedad, sino como un “desvelar” lo que todos, en el fondo, ya conocían en cierto grado. Por eso el alma humana es “naturalmente cristiana”.

### 1.5. Elaboración magisterial: del Concilio Vaticano II a nuestros días

Comprendemos que se trata de un salto temporal enorme desde la Patrística hasta el siglo XX, pero lo cierto es que no nos consta algún desarrollo posterior de la teología de las “semillas del Verbo”, como tal, hasta entonces. Ni siquiera nos consta una mención de la expresión patrística como tal hasta el siglo XX, siendo el primero en hacerlo Henri de Lubac, teólogo de reconocida influencia y que sería posteriormente “perito” conciliar, quien en los años anteriores al Concilio Vaticano II publicó una obra en donde hablaba de las “semillas del Verbo” como aquellos elementos positivos que se pueden encontrar en las otras religiones<sup>126</sup>. Con ello se adelantó al Concilio

124. *Ibid.*

125. *Rom* 1, 20 ss.

126. Cf. J.L. MORENO, *Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II* (Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra 1993, pp. 127–139.

respecto a una expresión que este también retomará y que sería de las más famosas y “novedosas” del mismo.

Ahora bien, ¿a qué pudo deberse este “olvido” a lo largo de tantos siglos? Probablemente las causas hayan sido muy variadas, desde las cuestiones más simples a las más complejas. Por ejemplo, hemos de distinguir entre el concepto en sí y la expresión como tal. Sobre la expresión y su caída en el olvido, una de las causas más plausibles y sencillas será el reconocer que la obra de Justino no tuvo nunca demasiado impacto ni difusión, dado que no se trata de extensos o amplios discursos de teología, que habrían sido de mayor interés quizá para los copistas, generalmente monjes, interesados más bien en la espiritualidad y la teología.

Respecto al concepto, hemos de hacer primero un breve recorrido histórico para tratar de evaluar su desarrollo a lo largo de este extenso período de tiempo que iría desde el final de la Patrística y el comienzo de la Edad Media hasta el siglo XX, período que por otro lado coincidiría en líneas generales en Occidente con el surgimiento y ocaso de lo que conocemos como “la Cristiandad”, en su sentido histórico, sociológico y religioso.

Es interesante el testimonio del Papa Gregorio Magno, por ejemplo, por ser de los últimos momentos de la época Patrística, a modo de gozne ya entre lo pasado y lo que habría de venir, pues en su *Epistola ad Mellitum*, escrita como instrucción para un misionero que iba a partir hacia la tierra de los anglos, dibuja el que sería en líneas generales el método a seguir durante muchos siglos por buena parte de los misioneros católicos:

Que no se han de destruir los templos de los ídolos de ese país, sino solamente los ídolos que hay en ellos; prepárese agua bendita y rocíense con ella los templos, constrúyanse altares y deposítense reliquias. Porque, si estos templos están bien contruidos, lo que conviene hacer es sacarlos del culto de los demonios y dedicarlos al del Dios verdadero, para que la gente, viendo que sus templos no son destruidos, abandone el error y, conociendo y adorando al verdadero Dios, acuda más fácilmente a los lugares acostumbrados. Y como suelen sacrificar muchos bueyes a los demonios, habrá que sustituir esto por algunas otras ceremonias, de manera que, en el día de la festividad o de la muerte de los santos mártires cuyas reliquias se hayan puesto allí, se hagan tiendas con arcos de ramas de árboles alrededor de las iglesias que antes habían sido templos y se celebre una fiesta solemne de carácter religioso. Y que no sacrifiquen ya animales al demonio, sino que,

alabando a Dios, los maten y los coman y den gracias por su hartazgo al que otorga todos los bienes. Así, al respetarles algunas satisfacciones exteriores, se sentirán más inclinados a buscar las interiores. Porque es ciertamente imposible arrancar de golpe todos los errores de las mentes endurecidas, y quien trata de subir un alto monte lo hace paso a paso y ascendiendo gradualmente, no a saltos. Así fue como el Señor se reveló al pueblo israelita en Egipto, destinando a su culto los sacrificios que antes ofrecían al diablo y ordenando que le sacrificasen animales, de modo que, cambiando la intención, en parte abandonasen los sacrificios y en parte los retuviesen; pues si bien eran los mismos los animales que acostumbraban a ofrecer, ya no eran los mismos sacrificios, puesto que ahora los ofrecían al Dios verdadero y no a los ídolos.<sup>127</sup>

Como podemos apreciar en el texto, si se recomienda aquí la no destrucción de los lugares sagrados para los paganos, así como la no total sustitución de sus prácticas religiosas, es en todo caso por motivos prácticos para el propio evangelizador y la misión en sí, una estrategia que denota inteligencia y finura psicológica.

Ahora bien, lo cierto es que no se muestra estima alguna por los diversos aspectos de la religión pagana, que se considera idolatría y culto a los demonios, y el tolerar la continuación de algunas de sus prácticas es entonces un mal menor, a la vez que un instrumento para, al cambiarles el sentido de fondo, que los nuevos cristianos de matriz pagana puedan acceder al cristianismo de forma más natural para ellos y menos traumática, como parte de una pedagogía en la cual se entiende que el objetivo último sería llegar a desechar por completo, al final, todas las viejas costumbres, una vez que el pueblo haya adquirido su “madurez cristiana”.

Lo cierto es que este no es el concepto de “semillas del Verbo” que tenía Justino, de modo que hemos de constatar que el concepto mismo al final de la era Patrística había también sido en general olvidado. Para Justino, recordemos, las “semillas del Verbo” eran “semillas de Verdad”, y lo que hace en su obra mediante esta expresión es reconocer la verdad auténtica que había en aquellos que «habían seguido al Λόγος» en su vida aun sin ser cristianos. Por eso para

127. La traducción es de J. TORRES, *La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos*, «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» XVIII (2007), pp. 85–98. El original se puede consultar en BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire Ecclésiastique du Peuple Anglais*, P. Monat et P. Robin (trads.), vol. I, (Sources Chrétiennes 489), Les Éditions du Cerf, Paris 2005, livre I, cap. XXX.

Justino la cultura de los grandes filósofos griegos debía ser acogida por los cristianos, porque, en cierto modo, aquellos hombres del pasado habían sido también « cristianos antes de Cristo ». Por eso se podía aprender de ellos, porque se compartía la misma y única Verdad.

Sin embargo, y aun reconociendo el talante astuto y profundamente humano del Papa Gregorio, como decíamos, esta idea está totalmente ausente de su planteamiento. Los cristianos, tal y como muestra su *Epistola ad Mellitum*, no tienen nada que aprender de los paganos, y no se considera a estos últimos, mucho menos, partícipes en algún grado de la misma verdad del Λόγος, sino que se les ha de sacar más bien del error en el que viven.

Bastantes siglos después, cuando los misioneros parten desde Europa a evangelizar el Nuevo Mundo, descubrimos que los planteamientos de estos resultan de hecho muy similares a los de Gregorio Magno. Así, los jesuitas, por ejemplo, reemplazaban también las fiestas indígenas por fiestas cristianas, manteniendo las mismas fechas<sup>128</sup>. De hecho, en un escrito del Padre Acosta podemos leer no sólo el razonamiento, sino su justificación citando precisamente a Gregorio Magno:

Oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón . . . Por lo cual muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas: y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio Papa, el cual, preguntado por Agustín, obispo de los ingleses. . .<sup>129</sup>

Posteriormente, un hito en la historia de la evangelización fueron los casos de Roberto de Nobili en la India y de Matteo Ricci en China<sup>130</sup>, de los cuales hablaremos también más adelante. Pero lo cierto es que las aproximaciones de ambos a las culturas locales, en su adop-

128. Cf. M. LARA, L. LARA, *Ignacio y la Compañía*, Edaf, Madrid 2005.

129. J. ACOSTA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1954 en M. MARZAL FUENTES, *Iglesia del Perú y culturas indígenas*, « Revista de la Universidad Católica », 7 (1980), pp. 15-44.

130. Cf. J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones*, CLIE, Barcelona 2008, pp. 124-128.

ción de muchos de los usos y costumbres locales, vuelve de nuevo a tener una motivación más bien práctica que teológica. No es tanto que valoren la verdad o bondad de las culturas milenarias de Asia, sino que entienden que los asiáticos no pueden sin más dejar a un lado sus ricas culturas para abrazar la fe cristiana. De todos modos fue un gran avance, ya que es ahora el misionero europeo el que tiene que discernir qué es realmente fundamental en la fe y qué es más bien ropaje accesorio y cultural.

Los misioneros del siglo XIX tales como Daniel Comboni o Charles Lavigerie en África, o Rosendo Salvado en Oceanía, mantendrán en general una postura similar, adoptando en ocasiones los atuendos o usos locales, pero con una cada vez más marcada postura a favor o en servicio de los indígenas, luchando contra la esclavitud o defendiendo sus derechos, así como interesándose por sus culturas. Ello se debió probablemente al estado cada vez más agonizante del concepto de “Cristiandad”, para el cual fe cristiana y cultura europea eran una misma cosa, después ya de la Reforma protestante y de la Revolución francesa. Sin embargo, la motivación de fondo seguía siendo de talante más bien práctico, caritativo y, como decíamos, sociológico, más que teológico.

Por todo ello hemos de reconocer que tanto la expresión como el concepto de las “semillas del Verbo” de Justino ha estado de hecho olvidado desde la época Patrística hasta el siglo XX, y creemos que ello se debió sobre todo al “lugar existencial” que ocupaban los cristianos en general durante todo ese intervalo de tiempo, que era el de la “Cristiandad”, donde fe cristiana y cultura europea se entendían como sinónimos.

No es por tanto sino hasta el siglo XX, en donde el cristianismo de hecho ha alcanzado su mayor expansión en la Historia (gracias al trabajo por todo el mundo de misioneros como los antes citados) y está presente en todos los continentes, y muchas iglesias locales han alcanzado ya una gran madurez en todo el mundo, pero en donde, por contra, es precisamente en Occidente donde la cultura cristiana más retrocede, que se vuelve a redescubrir el concepto de las “semillas del Verbo”.

Occidente ya no es sinónimo de fe cristiana, y por ello fe y cultura se hayan ya totalmente dissociados. A partir de ahora es cada cristiano del mundo el que debe dialogar respecto a su propia cultura, sin

tener para ello ninguna supuesta “cultura referencial” a la que se consideraría tal por “ser más cristiana” en teoría.

No es pues de extrañar que los Padres Conciliares que recuperarían la idea de las “semillas del Verbo” en primer lugar para el aula conciliar fueran todos no occidentales, como veremos a continuación.

### 1.5.1. *El Concilio Vaticano II*

Parece ser que la introducción de la expresión *semina Verbi* en los documentos conciliares, concretamente en el Decreto *Ad Gentes Divinitus*, se debió a las intervenciones del entonces Arzobispo de Delhi Angel Fernandes, del Cardenal Rugambwa de Tanzania y del Arzobispo Auxiliar de Antioquía de los Melquitas Elías Zoghby, gran conocedor de los Santos Padres<sup>131</sup>. La preocupación misionera y las relaciones con culturas y religiones diferentes y mayoritarias en sus zonas de origen fue probablemente uno de los factores que los impulsó a proponer esta línea.

Sin embargo, ya hubo algunas aportaciones en la etapa antepreparatoria que citaban expresamente a San Justino. La primera de ellas fue la hecha por la Universidad Católica de Leopoldville, Congo, que además hablaba de influjo de la gracia sobrenatural en las religiones no cristianas, y de una “preparación evangélica” en las mismas<sup>132</sup>. La segunda fue hecha por el Pontificio Ateneo Urbaniano *De Propaganda Fide*, que insiste en que todo lo verdadero procede de Dios, y aunque no cita expresamente a San Justino, sí cita a Tertuliano<sup>133</sup>.

131. Cf. J.L. MORENO, *Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II* (Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra 1993, pp. 127–139.

132. «Deseamos que el Concilio, reiterada la advertencia de evitar el indiferentismo en materia religiosa, sin embargo declare que también en las religiones incluso no cristianas se puede reconocer el influjo de la gracia sobrenatural y aún más, una “preparación evangélica” (cf. ya S. Justino *Apol.* II, 13)», en *Antepreparatoria*, IV, II, 169 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2005, p. 189].

133. «Todo lo verdadero procede del Padre de las luces y es ‘esplendor del Verbo’, por el que han sido hechas todas las cosas (Jn 1, 3); así como la naturaleza y la gracia proceden del Verbo divino, así también la razón y la revelación. Todos los Santos Padres sostienen lo mismo; es celeberrimo aquello de Tertuliano sobre el ‘testimonio del alma naturalmente cristiana’ (*Apol.* 17)», en *Antepreparatoria*, IV, I, 1, 492 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 189].

Otra mención interesante en el proceso de preparación del Concilio Vaticano II fue la de la Comisión Redactora del esquema *De Ecclesia*. En la redacción enviada el 22 de abril de 1963, en el número 10, que será después el 16 de *Lumen Gentium*, se habla ya de la “preparación evangélica”, y se justifica apelando a los Santos Padres; algunos por el origen del término (Eusebio de Cesarea), y otros por proponer la misma doctrina bajo diversos conceptos, como las « semillas de la verdad », la connaturalidad entre el Creador y la criatura, y la pedagogía divina. Sobre estos últimos la comisión explica que estas *semina veritatis* serían nociones de Dios y del alma que a modo de *rationes universales* están esparcidas por todas partes, citando a San Justino en *Apología I*, 44 y *Apología II*, 13. Además cita a Tertuliano sobre el testimonio del alma naturalmente cristiana (*Apologético* 17) y a Orígenes (*Contra Celsum* I, 4–5)<sup>134</sup>.

Ese mismo año el Cardenal Rugambwa de Tanzania hizo una declaración, sobre el Decreto *De Ecumenismo*, en el que citaba también a San Justino y las “semillas del Verbo”:

En el campo misional ya existe una norma tradicional, que fue conocida desde el principio de la Iglesia: ved, por ejemplo, las obras de San Justino y de otros Padres de la Iglesia; y esta norma es: « lo que hay de verdadero y de bueno sobre la tierra y en el corazón de los hombres es de Cristo, es semilla del Verbo ».<sup>135</sup>

También el Arzobispo de Santiago de Chile, entonces Silva Henríquez, volvió a reiterar la alusión a San Justino y a Tertuliano en el aula conciliar el 23 de septiembre de 1964 acerca del Decreto de « Libertad religiosa », queriendo ir más allá del anterior principio de que « el error no tiene ningún derecho y la verdad los tiene todos », expresándose en los siguientes términos:

El entendimiento humano tiene un apetito innato de verdad. Esto vale no sólo para las verdades de orden natural, sino también para la verdad de la religión católica, porque todos los hombres han sido creados estructuralmente orientados para obtener la visión del Padre en Cristo y por su gracia.

134. Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, I, p. 228 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*. . . p. 189].

135. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, V, p. 556 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*. . . p. 190].

Esta es la doctrina antigua de la Iglesia, que se expresaba en la teología de San Justino sobre el “Logos spermatikós” y en el dicho de Tertuliano sobre el alma naturalmente cristiana.<sup>136</sup>

Ahora bien, la expresión *semina Verbi* como tal aparece sólo dos veces en los documentos conciliares<sup>137</sup>, en el Decreto *Ad Gentes Divinitus* números 11<sup>138</sup> y 15<sup>139</sup>. Estos textos no aparecen sino hasta la sexta redacción del esquema *De Missionibus* enviado a los Padres Conciliares el 28 de mayo de 1965. Esta actualización se debió a las intervenciones del Arzobispo Angel Fernandes, del Cardenal Rugambwa y del Arzobispo Auxiliar Elías Zoghby<sup>140</sup>.

La primera intervención fue una observación escrita del Arzobispo de Delhi, Angel Fernandes, quien exponía lo siguiente:

La Iglesia en cuanto católica no es extraña a ninguna parte, sino que reconoce y favorece los verdaderos valores de todas las culturas, los asume, los imbuye de principios cristianos y los eleva [...] y así toda la Iglesia se enriquece con los bienes de las diversas culturas.<sup>141</sup>

La segunda intervención, de carácter oral, fue la del Cardenal Rugambwa de Tanzania el 6 de noviembre de 1964. Siguiendo la dinámica de la encarnación, afirmaba que:

La adaptación requiere, sobre todo, que se reconozcan y se asuman los valores morales y religiosos que constituyen el núcleo íntimo de cada cultura. En el tesoro moral y religioso de cada pueblo hay muchas cosas

136. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, II, p. 373 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 190].

137. Otras expresiones o pensamientos afines se usan en AG 9; 18; 19; LG 16; 17; GS 57; NA 2.

138. « Ut ipsi hoc testimonium Christi fructuose dare possint, cum illis hominibus aestimatione et caritate iungantur, se ut membra coetus hominum inter quos vivunt agnoscant, et in vita culturali et sociali partem habeant per varia humanae vitae commercia et negotia; familiares sint cum eorum traditionibus nationalibus et religiosis; laete et reverenter detegant semina Verbi in eis latentia », en AAS 57 (1965).

139. « Spiritus Sanctus, qui omnes homines per semina Verbi praedicationemque Evangelii ad Christum vocat et in cordibus obsequium fidei suscitatur », en *ibid.*

140. Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 184.

141. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, VI, pp. 349–355; 930 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 184].



buenas, sanas y bellas que se desarrollaron a través de los siglos según el misterioso designio de Dios, para que en el tiempo divinamente establecido se insertaran en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y en él recibieran admirable elevación.<sup>142</sup>

La tercera intervención fue la de el Arzobispo Auxiliar de Antioquía de los Melquitas, Elías Zoghby, el 11 de noviembre en el aula conciliar. Esta fue de carácter decisivo ya que fue una extensa intervención ampliamente fundamentada en los Santos Padres y su teología. Además será su enfoque sobre la misión de Cristo y de la Iglesia, basado en los Padres de la Iglesia Orientales, que refiere la misión como “epifanía”, la que impregnará igualmente todo el documento final:

Los Padres Orientales aprecian mucho una segunda idea: que la misión redentora de Cristo y de la Iglesia se refiere a la humanidad que ya ha sido fecundada por la semilla divina, por los gérmenes del Verbo (en griego “spermatata tou Logou”), como dicen Justino, Clemente Alejandrino y Orígenes. El evangelizador que llega a una tierra todavía no evangelizada, siembra la semilla de la Palabra en unas almas que no están del todo ajenas a la Palabra de Dios, sino que más bien han sido preparadas largamente por el Espíritu Santo, pues aquellas almas recibieron desde su creación el Verbo Creador, esto es, la semilla divina, que espera el rocío de un nuevo amanecer para que crezca y fructifique.

A esta progresiva preparación del mundo para la llegada del Salvador los mismos Padres la describieron como “Pedagogía divina”, en la cual San Ireneo y San Gregorio Nacianceno (entre otros) ven el designio divino, ya desde el principio, de salvar al género humano.

De esta doble consideración sobre la misión se desprenden dos ventajas: la primera consiste en que no se hace ninguna escisión entre el Verbo Redentor y el Verbo Creador, o entre el género humano redimido y el género humano creado. En la misión descrita como “Epifanía” se desborda sobre el mundo la misma luz divina que fue comunicada a los hombres con la vida el día de la creación: “En el principio era el Verbo... En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres”.

Así como el Verbo, al comunicar la vida, estableció la “semilla del Verbo” en cada uno de los hombres, así también, por la encarnación del Verbo y por su redención, cada hombre recibió la plenitud de la vida. Es decir, la luz que existía en el principio brilló en la encarnación; el germen del Verbo se da en la encarnación, pero la plenitud del Verbo se nos concede en la redención: “De su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia”.

142. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, VI, pp. 361–363 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*. . . p. 185].

La Iglesia respecto a la misión se comporta como Juan Bautista: “dar testimonio de la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”. Pero la Iglesia lleva su obra más adelante, pues da a los hombres la plenitud de la vida y por eso el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que Juan Bautista.

Por consiguiente, los Padres, mostrando el nexo existente entre la misión del Verbo Redentor y la misión del Verbo Creador, por el mismo hecho declaraban la índole universal de la misión de Cristo y de la Iglesia.

La segunda ventaja de esta descripción que los Padres hacen de la misión, consiste en que la Iglesia misionera es invitada a darle gran importancia a aquel germen del Verbo escondido en cada hombre y a aquella progresiva acción de Dios en el género humano, esto es, a la Pedagogía de Dios. La Iglesia en los pueblos a evangelizar debe primero descubrir aquella semilla divina y las riquezas naturales que esa semilla ha producido.

Si el Verbo Redentor es el mismo que el Verbo Creador, pertenece de igual modo a todos los hombres y a todos los pueblos. Debe estar en todas partes como en su casa, en todas partes como entre los suyos. Por eso la Iglesia misionera no debe imponer a los pueblos un Cristo, por así decir, prefabricado, el Cristo de un pueblo o una cultura determinada. Los pueblos que reciben a Jesucristo por la fe lo deben expresar y reencarnar a imagen y semejanza suya para que Él sea en verdad todo para todos. La Iglesia en tanto es católica, esto es, universal, en cuanto es capaz de identificar al Cristo del Evangelio que ha dado a los pueblos con el Cristo transfigurado que ha recibido de ellos. No basta con que los pueblos evangelizados reciban el anuncio evangélico de la Iglesia, sino que ellos también pueden y deben enriquecer a la Iglesia. Y enriquecerán a la Iglesia no sólo por la fe que reciban de ella, sino también aportándole sus propios valores recibidos de Dios con la semilla del Verbo y cultivados a través de los siglos por la divina pedagogía del Espíritu.<sup>143</sup>

Finalmente la Comisión redactora, formada por los Cardenales Lokuang, Zoa, Lecuona y Riobe, además de por el P. Shütte y Ratzinger, Congar, Seumois, Neuner, Glazik, Moya, Buys, Greco, Grasso y Eldarov como teólogos peritos, con el P. Peeters como Secretario, incorporó estas ideas, las cuales aparecen ya en el nuevo esquema enviado a los Padres Conciliares el 28 de mayo de 1965<sup>144</sup>. En el mismo podemos leer:

143. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, VI, pp. 438–440 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial...* pp. 185–186].

144. Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial...* p. 187.

Este propósito universal de Dios en pro de la salvación del género humano no se realiza sólo de un modo como secreto en el alma de los hombres o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso, con los que los hombres buscan de muchas maneras a Dios “para ver de dar con Él, si es posible, y encontrarlo, aunque no está lejos de cada uno de nosotros” (*Hch* 17, 27), ya que dichos esfuerzos necesitan ser iluminados y sanados, aunque es verdad que por benevolente designio de la Providencia divina, pueden alguna vez considerarse como pedagogía hacia el verdadero Dios o preparación para el Evangelio<sup>145</sup>

En este texto del nuevo esquema podemos reconocer temas teológicos como el de la “preparación evangélica”, reclamado por Zoghby, o el de “pedagogía divina”, fundamentado por Zoghby como vimos en los Padres Orientales, así como el del “designio divino” expresado por Rugambwa y Zoghby. Además esta postura es justificada en una nota en que se cita a San Justino, a San Ireneo, a Clemente de Alejandría y a Eusebio de Cesarea. También se citan dos estudios modernos, *Geschichte als Paidagogia Theou: die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandria* de W. Bierbaum y *Christianity and history* de H. Butterfield, así como un discurso de Pío XII<sup>146–147</sup>.

El texto citado pasaría al documento final como el número 3 de *Ad Gentes Divinitus*, sin embargo, se eliminaron en la redacción final las citas de San Justino y de Eusebio de Cesarea. Probablemente no se terminó citando a San Justino aquí porque no aparece explícitamente la expresión “semillas del Verbo”, sin embargo, tampoco aparecerá finalmente citado en AG II y AG 15.

En AG II se exhorta a que los cristianos en contacto con otras culturas y religiones conozcan a aquellas personas con las que conviven

145. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, III, p. 664 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patristicos de actualidad exlesial...* p. 187].

146. Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patristicos de actualidad exlesial...* p. 187.

147. El discurso de Pío XII es el radiomensaje del 31 de diciembre de 1952 a la comunidad Malabar de Ernakulam (India) por los aniversarios centenarios de Santo Tomás Apóstol y San Francisco Javier. En el mismo se explica que no se deben abandonar las costumbres y usos locales por ser cristiano, pues la Iglesia no pertenece a ninguna cultura en particular, y está como en su casa con todos los que respetan los mandamientos de Dios [Cf. *Radiomessaggio di sua Santità Pio PP. XII per le ricorrenze centenarie ad Ernakulam nel Malabar in onore di S. Tommaso Apostolo e di San Francesco Saverio* (31 diciembre 1952) [[https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19521231\\_apostoli-india.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19521231_apostoli-india.html) (13 febrero 2018) AAS 45 (1953) 96–99].

y sus tradiciones, su vida social, cultural, y religiosa, respetando estas en base a las “semillas del Verbo” presentes en dichas sociedades. Es un texto matizado que se cuida de no caer en el indiferentismo irenista o en un sincretismo basado en un exceso de optimismo, peligros que algunos Padres Conciliares pidieron expresamente que se evitasen<sup>148</sup>. Nótese también que los relatores comentarán que estas “semillas del Verbo” se refieren no sólo a verdades de orden intelectual sino también a bienes del orden de la gracia<sup>149</sup>.

En AG 15 se dice que el Espíritu Santo, que suscita el obsequio de la fe en los corazones, llama a todos los hombres a Cristo por medio de la predicación del Evangelio y las “semillas del Verbo”. Como vemos en este segundo pasaje se vincula la acción del Espíritu Santo con las “semillas del Verbo”, coincidiendo con el pensamiento de Justino según estudiamos en el capítulo primero. Resulta coherente pensar que si el Espíritu Santo es el actor principal en todos los pasos de formación de la comunidad cristiana su actuación pueda ser incluso previa a la evangelización en sí misma, como una siembra previa a la predicación del Evangelio<sup>150</sup>.

En general, podríamos resumir lo afirmado por los documentos conciliares en relación a las “semillas del Verbo” en que se reconoce que están allí donde el hombre con sinceridad busca y quiere seguir a Dios con una conciencia recta<sup>151</sup>, en los valores espirituales–culturales y morales de los pueblos<sup>152</sup>, y en los propios tesoros ascético–místicos de las religiones<sup>153</sup>; frente a lo cual se exhorta a reconocer, conservar y asumir dichos tesoros religiosos y culturales para a su vez elevarlos y llevarlos a su cumplimiento en Cristo<sup>154</sup>.

148. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, VI, p. 36 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 188].

149. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, III, p. 276 [Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 188].

150. Cf. J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial*. . . p. 188.

151. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, 16 [AAS 57 (1965) 5–71].

152. Cf. AG 9; CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Gaudium et Spes*, 58; 92 [AAS 58 (1966) 1025–1120].

153. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Nostra Aetate*, 2 [AAS 58 (1966) 740–744].

154. Cf. AG 3; 9; II; 18; NA 2; véase también J.L. Moreno, *Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II*. . . pp. 127–139.

### 1.5.2. Desarrollos magisteriales postconciliares

La presencia de la expresión *semina Verbi* fue muy positiva en el período postconciliar. La referencia a la autoridad los Santos Padres, y las posibilidades que abrían como puente de encuentro con la cultura secular y las religiones, de cara a un momento histórico de la vida de la Iglesia en que la globalización creciente nos acerca cada vez más religiones y culturas antes distantes, a la vez que se expande también a nivel global una forma de vida individualista y consumista alejada de la trascendencia y de la comunidad, creo que podrían ser algunas de las causas del interés por este tema. En los años que siguieron, en diversos documentos se hicieron referencias y desarrollos más o menos significativos acerca de las “semillas del Verbo”.

Así, y de forma cronológica, la primera mención a las “semillas del Verbo” tuvo lugar en un discurso con ocasión de los diez años de fundación del Secretariado para los no cristianos por parte de Pablo VI en el año 1974. En el mismo habla de la obra escondida de la gracia del Espíritu Santo en los hombres de alma recta, que ha suscitado a lo largo de los siglos las *semina Verbi*<sup>155</sup>.

En 1975 en la Exhortación Apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, se dice: «Asimismo [la Iglesia] se dirige a inmensos sectores de la humanidad que practican religiones no cristianas [...] Todas están llenas de innumerables “semillas del Verbo” y constituyen una auténtica “preparación evangélica”»<sup>156</sup>. En este documento se vinculan ya las “semillas del Verbo” con la idea también patrística de “preparación evangélica”.

En 1979, en la Encíclica de Juan Pablo II *Redemptor Hominis* afirma:

Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una única verdad “como gérmenes del Verbo” [*semina Verbi*], los cuales testimonian que, aunque por diversos caminos, está dirigida sin embargo en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios y al

155. PABLO VI, *Discurso del Santo Padre Paolo VI in occasione del decennio di fondazione del Segretariato per i non cristiani* (6 julio 1974) [[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19740706\\_segretariato-non-cristiani.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740706_segretariato-non-cristiani.html)] (14 febrero 2018) [AAS 66 (1974) 444-446].

156. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi. La evangelización del mundo contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1995, 53 [AAS 68 (1976) 5-76].

mismo tiempo en la búsqueda, mediante la tensión hacia Dios, de la plena dimensión de la humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana.<sup>157</sup>

Tal afirmación supone las “semillas del Verbo” como vía en medio de la búsqueda de Dios, y de la propia realización humana, recogiendo lo aportado por la teología conciliar.

Ese mismo año había tenido lugar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, en donde también salieron a relucir ideas similares, afirmando que:

Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los “gérmenes del Verbo” presentes en las culturas.<sup>158</sup>

También se dijo que «La Iglesia parte en su evangelización de aquellas semillas esparcidas por Cristo y de estos valores, frutos de su propia evangelización»<sup>159</sup>, lo cual es muy significativo pues habla de la “siembra” hecha por Cristo y previa a la evangelización de la Iglesia como “evangelización”. Asimismo, también se hace referencia a las “semillas del Verbo” en cuestiones más locales<sup>160</sup>.

En 1984 el entonces Secretariado para los no cristianos publicó el documento *Notae quaedam de Ecclesiae rationibus ad asseclas aliarum religionum*, en donde se trataba de dar algunas directrices en torno a la actitud a tomar frente a los fieles de otras religiones. Se afirma que en el proceso evangelizador la Iglesia ha de respetar aquello que ya ha suscitado el Espíritu Santo en las gentes<sup>161</sup>.

157. JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, Palabra, Madrid 1999, 11 [AAS 71, 1979, 257–324].

158. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de los Ángeles–México 1979, 401 en CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014.

159. *Ibid.* 403.

160. «Esta piedad popular católica, en América Latina, no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen africano, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan “semillas del Verbo” en espera de la Palabra viva», en *ibid.* 451.

161. «Si tratta di rispetto per tutto ciò che in ogni uomo ha operato lo Spirito che soffiava dove vuole (RH 12; Cf. EN 79). La missione cristiana non può mai discostarsi dall’amore e dal rispetto per gli altri e questo per noi cristiani evidenzia il posto del dialogo nella missione», en *Notae quaedam de Ecclesiae rationibus ad asseclas aliarum religionum* 19 [AAS 76 (1984) 816–828].

Asimismo, se pueden leer también otros pasajes en donde se vuelve sobre la actuación universal del Espíritu Santo que guía a todos los hombres hacia la Verdad<sup>162</sup>, siendo especialmente significativo un pasaje donde se cita expresamente la expresión « semillas del Verbo »<sup>163</sup>, y otro donde se recuerda la primacía de la acción del Espíritu Santo en la evangelización, el cual va delante de nosotros y prepararía de alguna manera a la misma<sup>164</sup>.

En el año 1986 Juan Pablo II vuelve a mencionar la expresión “semillas del Verbo” en varias ocasiones. Primero en la homilía en el Brigade Parade Grounds de Calcuta, en un viaje a la India, donde menciona la expresión, aunque citando a la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, en referencia a la rica herencia religiosa de la India<sup>165</sup>. Más tarde, en octubre, en una Audiencia General Juan Pablo II quiso explicar cuál iba a ser el contenido y el fundamento del encuentro interreligioso de Asís que iba a tener lugar en pocos días, para lo cual alude a las “semillas del Verbo” citadas por el Concilio Vaticano II como clave hermenéutica para entender el respeto por las otras confesiones reli-

162. « In Dio Spirito Santo, la fede ci fa scorgere quella forza di vita, di movimento e di rigenerazione perenne (Cf. *LG* 4) che agisce nella profondità delle coscienze, e accompagna il cammino segreto dei cuori verso la Verità (*GS* 22). Spirito che opera anche « oltre i confini visibili del Corpo Mistico... » (*RH* 6; Cf. *LG* 16; *GS* 22; *AG* 15); Spirito che anticipa e accompagna il cammino della Chiesa, la quale, pertanto, si sente impegnata a discernere i segni della sua presenza, a seguirlo dovunque Egli la conduca, e a servirlo come collaboratrice umile e discreta », en *ibid.* 24.

163. « Questa visione ha indotto i Padri del Concilio Vaticano II ad affermare che nelle tradizioni religiose non cristiane esistono « cose vere e buone » (CONCILIO VATICANO II, *Decreto Optatum Totius* 16 [*AAS* 58 (1966) 713-727]), « cose preziose, religiose e umane » (*GS* 92), « germi di contemplazione » (*AG* 18), « elementi di verità e di grazia » (*AG* 9), « semi del Verbo » (*AG* II. 15), « raggi della verità che illumina tutti gli uomini » (*NA* 2). Secondo esplicite indicazioni conciliari questi valori si trovano condensati nelle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Esse meritano perciò l'attenzione e la stima dei cristiani, e il loro patrimonio spirituale è un efficace invito al dialogo (Cf. *NA* 2. 3. ; *AG* II), non solo su elementi convergenti ma anche su quelli che divergono », en *ibid.* 26.

164. « Nell'ottica cristiana, l'agente principale della conversione non è l'uomo, ma lo Spirito Santo. « È Lui che spinge ad annunziare il Vangelo e che nell'intimo delle coscienze fa accogliere e comprendere la parola della salvezza » (*EN* 75). È lui che guida il movimento dei cuori e fa nascere l'atto di fede in Gesù il Signore (Cf. *1 Cor* 2, 4). Il Cristiano è semplice strumento e collaboratore di Dio (Cf. *1 Cor* 3, 9) », en *ibid.* 39.

165. Cf. JUAN PABLO II, *Concelebrazione con i cattolici del Bengala Occidentale nel Parco Brigade Parade Grounds di Calcutta* (04 febrero 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19860204\\_cattolici-bengala.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860204_cattolici-bengala.html) (14 febrero 2018)].

gias, en las cuales se encontrarían elementos verdaderos como la oración, el ayuno o las peregrinaciones<sup>166</sup>. Finalmente en diciembre, en un discurso a la Curia Romana, Juan Pablo II explica de nuevo el sentido del encuentro interreligioso de Asís en base a la universal unidad del género humano en torno a la Creación y a la Redención, de las cuales todos participan por los « gérmenes del Verbo »<sup>167</sup>.

En junio de 1990, en la Carta Apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina *Los caminos del Evangelio* Juan Pablo II se refiere también a las “semillas del Verbo” que se hallaban ya en la mente y en los corazones de los indígenas cuando los primeros misioneros llegaron a América, y que permitieron a estos acoger la Buena Nueva del Evangelio<sup>168</sup>.

La Encíclica del Papa Juan Pablo II *Redemptoris Missio*, publicada a finales de 1990, se afirma que el Espíritu Santo obra en todos los hombres, y ha actuado siempre y en todas partes, suscitando en los corazones nobles ideales y la aspiración al bien, esparciendo las “semillas de la Palabra” [*semina Verbi*<sup>169</sup>] presentes en los ritos y culturas, a modo de preparación evangélica<sup>170</sup>. Se identifican así las “semillas del Verbo”, que son obra de la actuación del Espíritu Santo en los hombres, con la “preparación evangélica”. Se comprueba que, según avanza el desarrollo, estos conceptos van a aparecer cada vez más vinculados.

Por otro lado en 1991 la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso publicaron *Dialogue and proclamation*, en donde se volvía a recordar la presencia de “semillas del Verbo” en los hombres y los pueblos, “sembradas” por Dios, y de las cuales ya habían hablado los Padres

166. Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia General* (22 octubre 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861022.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html) (15 febrero 2018)].

167. Cf. JUAN PABLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (22 diciembre 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana.html) (15 febrero 2018)] [AAS 79 (1987) 1082–1090].

168. Cf. JUAN PABLO II, *Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la evangelización del Nuevo Mundo* (29 junio 1990) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_29061990\\_v-centenary-evang-new-world.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1990/documents/hf_jp-ii_apl_29061990_v-centenary-evang-new-world.html) (15 febrero 2018)] [AAS 83 (1991) 22–45].

169. Según el original en latín [Cf. AAS 83 (1991)].

170. Cf. JUAN PABLO II, *El mandato misionero. Carta Encíclica Redemptoris Missio*, BAC, Madrid 1991, 28–29 [AAS 82 (1990) 249–340].



de la Iglesia<sup>171</sup>, citando en concreto a Justino, Ireneo y Clemente de Alejandría<sup>172</sup>. Además se afirma que la iniciativa en la evangelización es siempre del Espíritu Santo<sup>173</sup>, razón por la cual se exhorta a descubrir esas “semillas del Verbo” en el otro al cual se lleva el anuncio<sup>174</sup>.

En ese mismo año la Conferencia Episcopal de Estados Unidos publicó la Carta Pastoral *Herencia y esperanza: la evangelización de América*, en donde se reconocen las “semillas del Verbo” presentes en las religiones indígenas tales como la consideración de la naturaleza como manifestación de Dios, el valor sagrado de la vida, el simbolismo de lo sagrado y prácticas tales como la oración, el silencio, el ayuno o la humildad<sup>175</sup>.

También en 1991 la Conferencia Episcopal Ecuatoriana publicó la Declaración *Líneas para la pastoral indígena* en donde aunque por un lado se elogia a los primeros misioneros por su ardor y generosidad, por otro lado se explica que estos no supieron valorar positivamente nada de la religiosidad indígena, debido a la concepción misionera de la época, y que en adelante este cuidado por el reconocimiento de las “semillas del Verbo” no debe ser olvidado<sup>176</sup>.

En 1992 la Conferencia Episcopal de Guatemala publicó la Carta Pastoral *500 años sembrando el Evangelio*, donde se reconocen las “semillas del Verbo” presentes en la cultura indígena maya, tales como una religión que daba sentido al cosmos y a la vida de los hombres, monumentos, ritos o celebraciones. Asimismo se comenta que los primeros misioneros no siempre supieron valorar estos aspectos, pero

171. « Il Concilio va oltre. Facendo sua la visione — e la terminologia — di alcuni Padri della Chiesa primitiva, Nostra aetate paria della presenza in queste tradizioni di “un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini” (NA 2). Ad gentes riconosce la presenza di “germi del Verbo” e segnala “le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli” (AG 11). Lumen gentium fa riferimento al bene “seminato” non solo “nel cuore e nella mente degli uomini”, ma anche “nei riti e nelle culture proprie dei popoli” (LG 17). », en *Dialogo e Annuncio* 16 [AAS 83 (1991) 414–446].

172. Cf. *Ibid.* 24.

173. Cf. *Ibid.* 70.

174. Cf. *Ibid.* 82.

175. Cf. Carta Pastoral de los Obispos de Estados Unidos ante el V Centenario, *Herencia y esperanza: la evangelización de América* (1991), *Ecclesia*, 1991, 522–538 en J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial...* pp. 193; 198–199.

176. Cf. Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, *Líneas para la pastoral indígena* (29 junio 1991), *Ecclesia*, 1992, 43–50 en J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial...* pp. 193; 197.

que dicha actitud no puede enjuiciarse desde fuera del contexto de la época<sup>177</sup>.

En octubre de ese mismo año Juan Pablo II dirigió un *Mensaje a los indígenas del continente americano* desde Santo Domingo, donde se encontraba de Viaje Apostólico. En este discurso encontramos una aplicación a la letra de lo que habían dicho los documentos conciliares. Comienza alabando y reconociendo las bondades de las culturas indígenas, auténticas “semillas del Verbo”, para luego mostrar de qué modo el mensaje cristiano vino a purificar, profundizar y completar su visión. Así, dice Juan Pablo II, si los antiguos indígenas pudieron reconocer las huellas del Creador en todas sus criaturas (el sol, la luna, la madre tierra, etc.), con el Evangelio han podido conocer al Dios de quien vienen todas ellas; y, si los antiguos indígenas ya cultivaban la hospitalidad, la solidaridad o el espíritu de generosidad, ello ha venido a completarse con el mandamiento del amor<sup>178</sup>.

Dentro del mismo Viaje Apostólico, y todavía en Santo Domingo, el Papa Juan Pablo II dirigió también un *Mensaje a los afroamericanos*. En dicho mensaje dice que « la obra evangelizadora no destruye, sino que se encarna en vuestros valores, los consolida y fortalece; hace crecer las semillas esparcidas por el “Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitularlo todo en Él, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre” » (citando GS 57)<sup>179</sup>.

En ese mismo contexto tuvo lugar la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo, cuyo discurso inaugural dio el propio Juan Pablo II. En las *Conclusiones*, publicadas a finales de ese mes de octubre, se dice que

las “semillas del Verbo”, presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas, esperaban el fecundo rocío del Espíritu. Tales cul-

177. Cf. Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal de Guatemala, *500 años sembrando el Evangelio* (15 agosto 1992), *Ecclesia*, 1992, 1746–1754; 1780–1794 en J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patristicos de actualidad exlesial...* pp. 193; 197–198.

178. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano* (12 octubre 1992) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921012\\_indigeni-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html) (15 febrero 2018)].

179. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los afroamericanos* (13 octubre 1992) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921013\\_afroamericani.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921013_afroamericani.html) (15 febrero 2018)].

turas ofrecían en su base, junto a otros aspectos necesitados de purificación, aspectos positivos como la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultraterrena y tantos otros valores que enriquecen el alma latinoamericana. Esta religiosidad natural predisponía a los indígenas americanos a una más pronta recepción del Evangelio, aunque hubo evangelizadores que no siempre estuvieron en condiciones de reconocer esos valores.<sup>180</sup>

Además, en las líneas pastorales que se dibujan para el futuro figura el « buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las “semillas del Verbo”, con un verdadero discernimiento cristiano »<sup>181</sup>. Y aún en una tercera ocasión usa el documento la expresión “semillas del Verbo”, citando esta vez a Juan Pablo II en su *Mensaje a los indígenas del continente americano*<sup>182</sup>.

En 1993, en el Discurso de Juan Pablo II en la presentación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* se comenta que la exégesis católica no tiene de hecho un método único y exclusivo, y que, discerniendo en cada uno los presupuestos filosóficos que puedan ser opuestos a la fe, se buscará también en cada uno la “semilla del Verbo”<sup>183</sup>.

También en 1993, en la Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II, se dice que los cristianos, respecto a su sentido moral, « encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios »<sup>184</sup>, tras lo cual se cita explícitamente a San Justino y las « semillas del Verbo »<sup>185</sup>.

180. Cf. *Conclusiones* de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre* 17, en CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014.

181. *Ibid.*, 138

182. *Ibid.*, 245.

183. Cf. JUAN PABLO II, *Discorso di sua Santità Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (23 abril 1993) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19930423\\_interpr-bibbia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf_jp-ii_spe_19930423_interpr-bibbia.html) (15 febrero 2018)] [AAS 86 (1994) 232–243].

184. JUAN PABLO II, *El esplendor de la verdad. Carta Encíclica Veritatis Splendor*, BAC, Madrid 1993, 94 [AAS 85 (1993) 1133–1228].

185. « Sabemos — dice san Justino — que también han sido odiados y matados aquellos que han seguido las doctrinas de los estoicos, por el hecho de que han demostrado sabiduría

En el mismo año, en un Discurso a los colaboradores del Instituto Sources Chrétiennes, Juan Pablo II cita a San Justino y las *semina Verbi* como elogio a quien supo expresar que lo mejor de la cultura pagana constituyó un engarce para el anuncio del Evangelio<sup>186</sup>.

A finales ya de 1993 el Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso publicó *Pastoral attention to traditional religions*, en donde se menciona la expresión “semillas del Verbo” al hablar del modo de proceder con aquellos que siguen siendo adeptos a estas religiones tradicionales, con los cuales se debe proponer un ambiente de encuentro, entendimiento, respeto, reconocimiento de las “semillas del Verbo” presentes en su religión, y búsqueda conjunta de la voluntad de Dios<sup>187</sup>.

El 6 de enero de 1994 el Cardenal Nicolás de Jesús López Rodríguez, entonces Presidente del CELAM y Arzobispo de Santo Domingo pronunció también una homilía en La Isabela en la conmemoración del V Centenario de la primera Misa del Nuevo Mundo en donde dice a propósito de los indígenas que:

Las “semillas del Verbo” que Dios había ido depositando en sus corazones, ellos las habían entremezclado con sus deducciones propias y habían configurado una religión natural con sus ritos y sus celebraciones institucionales, pero había llegado la hora de purificarla y hacerse cristianos.<sup>188</sup>

En 1995 en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Africa* Juan Pablo II, refiriéndose a la religión tradicional africana, propone un diálogo sereno en el que se pueda discernir aquello de positivo que en ella se encuentre, como por ejemplo las creencias en el Ser Supremo, Eterno, Creador, Providente y justo Juez, pues

al menos en la formulación de la doctrina moral, gracias a la semilla del Verbo que está en toda raza humana», en *ibid.*

186. Cf. JUAN PABLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai collaboratori dell’Institut des Sources Chrétiennes* (30 octubre 1993) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19931030\\_soucers-chretiennes.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931030_soucers-chretiennes.html) (15 febrero 2018)].

187. Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Pastoral attention to traditional religions* (21 noviembre 1993) [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_21111993\\_trad-relig\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_21111993_trad-relig_en.html) (15 febrero 2018)].

188. Cf. CARDENAL NICOLÁS DE JESÚS LÓPEZ RODRÍGUEZ, *Homilía en La Isabela en la conmemoración del V Centenario de la 1ª Misa del Nuevo Mundo* (6 enero 1994), en J.L. MORENO MARTÍNEZ, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad exlesial...* pp. 194; 211.

suponen preciosas *semina Verbi* que son una auténtica « preparación al Evangelio »<sup>189</sup>.

El documento de la Comisión Teológica Internacional de 1996, *El cristianismo y las religiones*, habla de la presencia universal de Jesús según la doctrina del *Logos spermatikos* mediante “sus semillas” en quienes no le conocen aún. Es uno de los pocos textos que sí mencionan explícitamente la doctrina de Justino, y que habla abiertamente de la presencia de las “semillas” en todo hombre<sup>190</sup>.

En septiembre de 1998 Juan Pablo II, en una Audiencia General, volvía a recordar que el diálogo interreligioso debe estar cimentado en el reconocimiento de las “semillas del Verbo” y los « gemidos del Espíritu » que « sopla donde quiere », ya que « está dirigida, sin embargo, en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano »<sup>191</sup>.

En 1999, en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America* Juan Pablo II, refiriéndose a la piedad popular, llama a no desestimar las expresiones de piedad popular que muchas veces son cauce por el cual la fe católica se incultura más profundamente en el pueblo partiendo de las “semillas del Verbo” que sus antepasados ya vivían<sup>192</sup>.

Destacaríamos de manera especial la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, publicado en el año 2000 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este documento se querían contestar ciertas tesis que trataron en su momento de proponer un acercamiento pluralista a la teología de las religiones, si bien cayendo en algunos excesos<sup>193</sup>. En el número 12 del documento

189. Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in Africa* 67 (14 septiembre 1995) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html) (15 febrero 2018)][AAS 88 (1996) 5–82].

190. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (30 septiembre 1996) [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html) (26 febrero 2018)].

191. Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia* (09 septiembre 1998) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_09091998.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf_jp-ii_aud_09091998.html) (15 febrero 2018)].

192. Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in America* 16 (22 enero 1999) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_22011999\\_ecclesia-in-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html) (15 febrero 2018)][AAS 91 (1999) 737–815].

193. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2000, 4 [AAS 92 (2000) 742–765].

se expone que es el Espíritu Santo quien esparce las « semillas de la Palabra » [*semina Verbi*]<sup>194</sup>, en orden a su madurez en Cristo, pues « Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo »<sup>195</sup>. En el número 21 vuelve a aparecer la misma idea de la acción del Espíritu Santo que suscita « elementos de religiosidad » a modo de preparación evangélica<sup>196</sup>.

En 2007 el Documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Aparecida hace mención también de las “semillas del Verbo” presentes en los pueblos amerindios antes de la llegada del Evangelio, como un elemento de “espera” que facilitó la aceptación del Evangelio por parte de los indígenas, y que se manifestaba en la valor sagrado que daban a la vida. Asimismo, se dice que la evangelización no fue por tanto una alienación de las culturas precolombinas, ya que toda cultura auténtica sabe y debe estar abierta al diálogo con otras culturas (como vemos es un cierto cambio de discurso en este tema respecto de otros documentos de los episcopados latinoamericanos anteriores)<sup>197</sup>.

En el año 2009, en la Encíclica de Benedicto XVI *Caritas in Veritate*, se refiere, hablando sobre el proceso de la globalización en que nos encontramos en la actualidad, que:

Sin la guía de la caridad en la verdad, este impulso planetario puede contribuir a crear riesgo de daños hasta ahora desconocidos y nuevas divisiones en la familia humana. Por eso, la caridad y la verdad nos plantean un compromiso inédito y creativo, ciertamente muy vasto y complejo. Se trata de ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa “civilización del amor”, de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura.<sup>198</sup>

194. Según la versión original latina [AAS 92 (2000) p. 753].

195. Cf. *Dominus Iesus* 12.

196. Cf. *Ibid.* 21.

197. Cf. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* 1; 4; 92; 529, en CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014.

198. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, Palabra, Madrid 2009, 33 [AAS 101 (2009) 641-709].

Un año más tarde, en el 2010, en la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* se vuelve a recordar la línea del Concilio Vaticano II en donde se habla de la evangelización como proceso de inculturación de la Palabra de Dios, cuya última fase sería el momento en el cual una cultura es ya capaz de ofrecer expresiones originales de vida cristiana y evangélica, desde sus propios parámetros. En este proceso, resulta vital el anuncio y la asimilación de la Palabra de Dios, así como el reconocer las *semina Verbi* ya presentes en dicha cultura, desde los cuales hacer fermentar esa cultura evangélica propia<sup>199</sup>.

En el año 2011 los *Lineamenta* del Sínodo de los Obispos sobre la *Nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana* volvían a remarcar también el papel preponderante y anterior del Espíritu Santo en la obra evangelizadora<sup>200</sup>. También se recordaba el Concilio Vaticano II en el *Mensaje al Pueblo de Dios* de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos de Octubre del 2012 reiterando la idea de las “semillas del Verbo” sembradas en las culturas, al presentar la nueva evangelización como centrada en Cristo y en el hombre, según lo cual nada de lo humano le puede ser extraño<sup>201</sup>.

De forma más reciente la Exhortación Apostólica del actual Papa Francisco *Evangelii Gaudium*, del año 2013, en su número 68 y refiriéndose a las sociedades que guardan un substrato cristiano, sugiere que en ellas se hallaría algo más que “semillas del Verbo”, para mostrar la importancia de una cultura evangelizada<sup>202</sup>.

En el 2014 la Pontificia Comisión Bíblica publicó el documento *La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura*, el cual en su punto número 148 sobre *Las tradiciones literarias de otras religiones* dice:

Las *semina Verbi* se hallan esparcidas en el mundo y por ello mismo no pueden quedar encerradas en el solo texto de la Biblia. La Iglesia ha definido lo que considera inspirado, pero no se ha manifestado negativamente sobre

199. Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, San Pablo, Madrid 2010, 114 [AAS 102 (2010) 681–787].

200. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. XIII Asamblea General Ordinaria. Lineamenta*, BAC, Madrid 2011, 2.

201. Cf. XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (7–28 de Octubre de 2012), *Mensaje al Pueblo de Dios* [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20121026\\_message-synod\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_sp.html) (23 diciembre 2016)].

202. Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*, BAC, Madrid 2013, 68 [AAS 105 (2013) 1019–1137].

todo el resto. Sin embargo, la Palabra de Dios transmitida en las Escrituras canónicas, en particular en la parte de la misma que atestigua directamente al Verbo hecho carne, constituye el principio de discernimiento de la verdad de cualquier otro testimonio religioso, bien sea en la Iglesia o bien en las diversas tradiciones de los diferentes pueblos de la tierra.<sup>203</sup>

Este texto presenta las “semillas del Verbo” como elementos de Revelación, que pudieran hallarse en los textos religiosos de otras religiones, aunque se aclare que el principio de discernimiento serán siempre las Escrituras canónicas.

Por último, en marzo del 2018 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Carta *Placuit Deo* sobre algunos aspectos de la salvación cristiana. Si bien no es un documento en donde aparezca el término “semillas del Verbo” ni se haga referencia a este concepto, es considerado por algunos como una actualización o profundización de *Dominus Iesus*, por lo que creemos que es conveniente mencionarlo. El documento se centra en el subjetivismo actual para el cual la salvación es algo meramente individual, que cada uno se consigue por sí mismo y para sí mismo, bien sea mediante una actitud “neo-pelagiana” de auto-justificación por las buenas obras, o mediante una actitud “neo-gnóstica” de ensimismamiento en las propias ideas o sentimientos. Sobre nuestro tema podríamos decir que el discurso de *Placuit Deo* nos incumbe en la medida en que las “semillas del Verbo” son verdades pero de orden objetivo, pues están en consonancia con la verdad revelada, y no sirve simplemente con que uno acepte tal o cual cosa como verdad para sí mismo<sup>204</sup>.

203. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo*, BAC, Madrid 2014.

204. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Placuit Deo de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (01 marzo 2018) [<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html> (05 abril 2018)].



## 1.6. Conclusiones al primer capítulo

Tras el análisis de los textos más significativos a través de una lectura transversal de la historia de la expresión “semillas del Verbo”, desde los tiempos de San Justino, hasta hoy, estamos en disposición de poder hablar de una “línea” que viene desde la tradición bíblica, se enriqueció con la reflexión creyente de Justino en su diálogo con el mundo y la filosofía griega, y llega hasta el magisterio de nuestros días. Para Justino las “semillas del Verbo” son una participación del hombre en la verdad que es el Λόγος por medio del Espíritu Santo, de un modo “estático” y “dinámico” a la vez. Ya no es el *logos* estoico, como razón inherente a todas las cosas, más o menos impersonal, sino que este Λόγος es personal, trascendente y, sobre todo, se ha hecho carne, ama a los hombres y los quiere conducir a sí mismo, al bien y a la verdad. Es *ratio*, sí, pero la *ratio* creadora y personal que positivamente se interesa y se implica por los hombres, sus creaturas.

Tampoco es ya igual al *Logos* neoplatónico, el cual era la *Nous*, las ideas, como “intermediario” entre el “Alma” y el “Uno”<sup>205</sup>, sino que el Λόγος de Justino es “Verdad” pero es “Persona”, y se ha hecho hombre, carne, ha entrado en la Historia del hombre y, de nuevo, lo ha hecho por amor al hombre.

A su vez Clemente de Alejandría sigue la misma línea, aunque con su propio estilo. No cita la expresión “semillas del Verbo” en su obra. Por otro lado, para él el hombre participa del Λόγος, que es “verdad” y “razón”, por el Espíritu. El aspecto “dinámico” del “Λόγος sembrador” lo presenta con la imagen del “pedagogo” que exhorta y guía a los hombres hacia la verdad. Aquí es donde se intuye ya la idea de “preparación evangélica” en Clemente. De hecho, en Clemente se percibe la intuición de una acción del Λόγος no ya sólo entre los hombres, en su sentido más individual — que es la postura de Justino —, sino en los pueblos y culturas. Aún así, lo vincula mayormente a la filosofía, pues para Clemente la filosofía entre los griegos estaba cumpliendo un papel “propedéutico”.

En el Concilio Vaticano II, haciéndose eco del florecimiento de los estudios patrísticos de la época, retoma la idea y el término de

205. Cf. A. UÑA JUÁREZ, *Plotino: el sistema del Uno. Características generales*, en “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 19 (2002), pp. 99–128.

las “semillas del Verbo” para expresar “elementos de verdad” o de Revelación que se hayan en las sociedades, culturas, ritos o religiones de los pueblos. En esto los documentos conciliares sí hacen una ampliación del concepto, pasando de hablar de una presencia de “semillas del Verbo” en las verdades que habitan al hombre, a situarlas en el campo del mundo, de la sociedad, de las culturas y hasta de las otras religiones y movimientos religiosos. Además en el Decreto *Ad Gentes Divinitus* n. 15 aparece el término concreto y se apunta a que es fruto de la acción del Espíritu Santo — en consonancia con el pensamiento de Justino.

En los documentos magisteriales posteriores el término se ha ido afianzando en su uso, si bien no ha habido grandes aportes para su definición. Aparecen como “elementos de verdad” o de Revelación entre los pueblos, culturas, religiones, etc. Sí se ha insistido en que son obra del Espíritu Santo, y en que constituyen una auténtica “preparación evangélica”.



## *Praeambula fidei*

Συμφωνία entre la fe y la razón

El discurso acerca de los *praeambula fidei* o presupuestos de la fe nos lleva a la época en la cual de algún modo estaba surgiendo la ciencia moderna en la Europa cristiana. Nos referimos al período comprendido entre los siglos XII y XIII, época en la cual las primeras universidades de Europa comenzaban a expandirse y comenzaba a desarrollarse la teología como ciencia.

### 2.1. Del *antecedentia fidei* y las *dignitates* a los *praeambula fidei*

El término *praeambula fidei* nos viene de Santo Tomás de Aquino<sup>1</sup>, pero el concepto es anterior, y tiene su germen en el redescubrimiento medieval de las obras de Aristóteles. El ambiente general de crecimiento cultural del momento llevó a los estudiosos a plantearse cómo encuadrar a la teología dentro los estándares que Aristóteles, en los *Analytica posteriora*, planteaba para que una ciencia fuese considerada como tal<sup>2</sup>. Para Aristóteles toda ciencia debía basarse en unos principios generales universales y necesarios, de los cuales sea posible desarrollar ulteriores conocimientos<sup>3</sup>.

Según el estagirita, debería analizarse una ciencia desde sus *principia communia* o *dignitates* (principios de dicha ciencia comunes a toda

1. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. II, a. II según la versión Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, J. Martorell Capó (trad.), vol. I, BAC, Madrid 1988. Si bien el término concreto aparece por primera vez en *In Boetium De Trinitate*, Proem, 2, 3 tal y como refiere R. Fisichella en A. LIVI, *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui "praeambula fidei"*... p. 47.

2. Cf. J. SANTIAGO MADRIGAL, *La eclesiología de Juan de Ragusa O. P. (1390/95-1443)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, p. 284.

3. *Ibid*, pp. 283-285.

ciencia), sus *principia propria* (principios propios de dicha ciencia) y sus *consequentia* (que de ello pues se pueda llegar a derivar un desarrollo del saber)<sup>4</sup>. El primero en destacar estos tres aspectos en la teología fue Felipe el Canciller, que hablaba en su *Summa de bono de antecedentia fidem, concomitantia y consequentia*<sup>5</sup>.

Si bien pronto se aceptaron como *principia propria* los *articuli fidei* del *Symbolum Apostolorum*, y ya decía San Buenaventura que « in Symbolo apostolico sufficienter contineri fidei principia principalia et propria »<sup>6</sup>, no fue tan evidente el cómo plantear las *dignitates*, pues debía ser algo común a toda ciencia y a la ciencia teológica en particular.

Para Buenaventura las *dignitates* de la teología o *antecedentia fidei* son aquellos principios que son de « dictamine iuris naturalis »<sup>7</sup>. Sin embargo fue Alberto Magno quien dio un paso más allá y, en su *De sacrificio Missae*, caracteriza las *dignitates* como « principia per quae fides probatur »<sup>8</sup>. Estos serían la base que conduciría a los *articuli fidei*, y el presupuesto para la aceptación de la Revelación<sup>9</sup>, que sólo el acto de fe ratifica.

Como vemos la teología tenía ya sus propios « principios comunes a toda ciencia », las *dignitates* o *praeambula fidei*, que se entendían como una serie de verdades religiosas o morales (por ejemplo la misma existencia de Dios, la libertad humana, etc.) que de suyo son alcanzables por la razón humana natural sin contribución de la Revelación sobrenatural. Por otro lado, estos nos causarían la fe, pero la preparan en cierto modo, ya que están de hecho implícitamente contenidas en la Revelación, y de su negación se seguiría la irracionalidad de la Revelación.

Esto es, que una persona podría creer, tener fe, sin haber llegado a reflexionar nunca siquiera acerca de la libertad del hombre, por ejemplo, cosa que al creer aceptaría implícitamente. Pero, por lo mismo, no se podría acoger la Revelación de Dios si negáramos categóricamente la existencia de Dios, pues que se comunique conmigo algo que no existe sería un absurdo, y en este sentido sí son verdaderamente presupuestos a la fe.

4. *Ibid.* p. 285.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* p. 284.

7. *Ibid.* pp. 285–286.

8. *Ibid.* p. 286.

9. *Ibid.*

Así, los *praeambula fidei* pasarían a ser objeto de estudio por parte de lo que clásicamente se conocía como *theologia naturalis*, que trataba acerca de verdades accesibles por la razón pero también por la Revelación. De este modo se situaban a medio camino entre lo referente a las realidades exclusivamente naturales, que estudiaba la *philosophia naturalis*, y las realidades sobrenaturales y reveladas, que estudiaba la *Theologia Sacra*. Por este motivo se relacionaban con la metafísica y la ontología, donde se encuadran muy bien los *praeambula fidei* que entendían los escolásticos como tales, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.

Por otro lado en la época moderna, y sobre todo a partir del Concilio Vaticano I, el tema de los *praeambula fidei* se irá identificando con la idea de los “signos de credibilidad”, referidos a los milagros, las profecías y el testimonio de la propia Iglesia. En efecto, el acto de fe sin los signos de credibilidad podría parecer temerario, pero un acto de fe que negase, por ejemplo, la existencia de Dios, resultaría imposible o absurdo. Ambos términos podrían englobarse dentro de lo que se conoce como *praeambula rationabilia fidei*.

Los dos conceptos se complementan, aunque responden a problemas y contextos diferentes. La reflexión sobre los *praeambula fidei* nace en una época en la que se estaban sentando los cimientos epistemológicos de la teología como ciencia. En lo referente a los «signos de credibilidad», su desarrollo se dio en un proceso de defensa frente a quienes querían reducir toda la religión a mero subjetivismo, ya fuera desde el modernismo, el fideísmo, o el racionalismo; a los cuales estaban respondiendo a su modo, por ejemplo, Pío IX con su Encíclica *Qui pluribus* (1846)<sup>10</sup>, la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1869–1870)<sup>11</sup>, o León XIII mediante la revaloración del tomismo con *Aeterni Patris* (1879)<sup>12</sup>.

Para los escolásticos los *praeambula fidei* no entraban tanto dentro de la temática del *actus fidei* como *fides qua creditur*, como dentro de los contenidos objetivos de la fe o *fides quae creditur*, de modo que

10. Véase: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2012, nn. 2775–2786.

11. Para más información véase: CONCILIO VATICANO I, *Constitución Dogmática Dei Filius*, [AAS 05 (1869–70) 481–490].

12. Véase: LEÓN XIII, *Epístola Encíclica Aeterni Patris* [AAS 12 (1879) 97–115].

resultase una especie de edificio armónico de conocimiento en donde la racionalidad de la fe revelada viniese a sustentarse sobre estas verdades o “preámbulos” («Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible»<sup>13</sup>).

Sin embargo en la modernidad la atención pasó a centrarse en el *actus fidei*. Al darle la reflexión más relevancia a los “signos de credibilidad” se añadió en cierto modo un componente más temporal que gnoseológico, ya que se entendía que estos *praeambula fidei* como “signos externos” eran un componente de racionalidad y libertad, pero “previo” al acto de fe.

Tampoco debemos pasar por alto otro aspecto importante de la cuestión. Ya nos refiramos a los *praeambula fidei* o a los “signos de credibilidad”, en lo relativo al acto de fe son siempre “una parte”, más relativa a la naturaleza racional del hombre. La “otra parte” es la acción de la gracia divina. De hecho, el Concilio Vaticano I lo expone cuando dice que para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que se uniesen con los auxilios internos del Espíritu Santo los argumentos externos de su revelación<sup>14</sup>.

No olvidemos el hecho de que el inicio de la fe sobrenatural es obra del Espíritu Santo en nosotros, es gracia de Dios, tal y como recordó el II Concilio de Orange en el año 529<sup>15</sup>, en medio de la controversia semipelagiana. Por tanto el papel en el acto de fe de los *praeambula fidei* no puede ser nunca el de una “vía racionalista” que convierta al acto de fe en una “conclusión lógica”.

Teniendo todo esto en cuenta, nos centraremos ahora en la concreta problemática de los *praeambula fidei* dentro del contexto del *analysis fidei*, también conocido como *crux theologorum*, dado el complejo análisis de relaciones que se establecen en el *actus fidei*, entre inteligencia y voluntad, gracia y libertad, naturaleza y gracia.

13. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. II, a. II.

14. Cf. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* 3009.

15. Cf. *Ibid.* nn. 373–375.

## 2.2. Los *praeambula fidei* y la apologética clásica: la problemática del *analysis fidei*

Los preámbulos de la fe tienden a situarse hoy en día dentro del discurso sobre la revelación, pero también entran en el *analysis fidei* más amplio, mediante el cual se intenta alcanzar la certeza de la libertad personal en el acto de fe en Dios.

Los teólogos medievales hablaban de tres etapas en el proceso de la fe: el de los preámbulos entendidos como verdades generales acerca de Dios, el mundo y el hombre, alcanzables por la mera razón natural, que pueden llevar a conocer algo de Dios; el de los signos, entendiendo los milagros y las profecías, que pueden llevar a conocer que Dios puede actuar en la Historia; y finalmente la gracia divina, que es el último aunque imprescindible paso para obtener la fe salvífica<sup>16</sup>.

Duns Escoto llega a llamar « fe adquirida » a la conclusión puramente racional a la que se llegaría tras estos dos primeros pasos, y Santo Tomás lo definiría como « juicio de credibilidad ». Si bien estos autores son siempre conscientes de que se trataría de un paso previo a la fe salvífica, lo cierto es que la característica de este período escolástico estriba precisamente en esto, en remarcar una división clara entre lo natural y lo sobrenatural, lo cual conlleva, en el *analysis fidei*, una visión del proceso de la fe como en dos momentos cronológicamente consecutivos pero diferentes<sup>17</sup>. Esto obedecía, probablemente, y quizás más aún en el caso del Aquinate, al intento apologético de entablar una suerte de defensa de la fe cristiana de cara a los judíos y los musulmanes en base a la razón, común a todos.

Este esquema escolástico se mantuvo en la época moderna. Sin embargo durante los siglos XIX y XX surgieron varias corrientes de pensamiento que buscaban una visión más integral de la fe, que tuviese en cuenta todos los aspectos del ser humano, y un regreso a las fuentes cristianas. En esa línea se encuadran tanto la filosofía personalista como la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos, así como la reflexión dialógica del acto de fe.

La apologética clásica siempre mantuvo que la causa formal del asentimiento de fe es, en último término, Dios mismo que se revela,

16. Cf. F. OCÁRIZ, A. BLANCO, *Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 2008, pp. 228–229.

17. Cf. *Ibid.* p. 229.



a quien el hombre cree<sup>18</sup>. Pero esto se quiso traducir a términos más dialógicos e históricos. Creer es creer en Alguien, que ante todo es Jesús de Nazaret, como culmen de la Revelación de Dios a los hombres. No tan sólo o en primer lugar la adhesión de la inteligencia a una serie de verdades<sup>19</sup>.

En este sentido una visión del acto de fe que se basaba en la idea del diálogo de Dios con el hombre, en correlación con una perspectiva de la Revelación como auto-manifestación y donación de Dios, llevaba a pensar la fe en términos de relación personal y encuentro. Esto, por otro lado, permitía dar cabida al aspecto subjetivo del ser humano, y, además, desdibujaba aquella clara distinción de la apologética clásica entre lo “previo” al acto de fe y este mismo.

Los “preámbulos de la fe” son un presupuesto para que el acto de fe sea auténticamente humano, un acto libre en tanto que asiente a la iluminación de la gracia, y que por tanto ha de ser racional. Como dice Juan Alfaro:

La percepción concreta de la obligación de creer tiene su origen en un factor racional (el conocimiento de los signos) y en un factor supraracional (la iluminación sobrenatural), vitalmente unidos en una sola llamada, exterior e interior a la vez [...] La iluminación interior transforma el conocimiento racional de los signos en la conciencia de que Dios me llama a creerle.<sup>20</sup>

Pío XII en su Encíclica *Humani Generis* de 1950, por ejemplo, señalaba que las circunstancias históricas del hombre muchas veces no le hacen fácilmente asequible el acceso con su razón natural a las verdades relativas a Dios<sup>21</sup>. Esto fue ya un paso hacia una comprensión más integral y menos racionalista del acceso del hombre a

18. Cf. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* n. 3008.

19. Cf. A. LIVI, *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “praeambula fidei”...* p. 59.

20. J. ALFARO, *Preámbulos de la fe*, en Aa.Vv., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, K. Rahner et alii (dirs.), vol. III, Herder, Barcelona 1973, p.105.

21. «[...] sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a nuestra razón cumplir eficaz y fructuosamente este su poder natural. Porque las verdades tocantes a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios se hallan por completo fuera del orden de los seres sensibles; y, cuando se introducen en la práctica de la vida y la determinan, exigen sacrificio y abnegación propia. Ahora bien: para adquirir tales verdades, el entendimiento humano encuentra dificultades, ya a causa de los sentidos o imaginación, ya por las malas concupiscencias derivadas del pecado original. Y así sucede que, en

la Revelación, teniendo más en cuenta sus disposiciones interiores y su subjetividad.

Fueron avanzadilla en este campo John Henry Newman y Maurice Blondel, los cuales, cada uno a su modo, abrieron el camino a una concepción más integral del proceso de la fe, introduciendo la dimensión subjetiva del hombre en el mismo, entendiéndola incluso como una vía de acceso hacia la fe, recuperando la línea más agustiniana<sup>22</sup>.

Algunos de sus contemporáneos, continuadores de la línea « realista–conceptual »<sup>23</sup> de Ambroise Gardeil, como Réginald Garrigou–Lagrange, parecían hacer desaparecer la realidad histórico–concreta en la ontología<sup>24</sup>. Newman, por su parte, quiso referir la racionalidad de la fe desde la propia estructura racional humana. Blondel optó por postularlo desde la relación entre la antropología filosófica y la dinámica de la fe.

Newman veía la Revelación a la que el hombre debe asentir en primer lugar, y antes que un conjunto de verdades, como un acontecer histórico que ha llegado a su plenitud en la Encarnación del Verbo<sup>25</sup>. Ante ello, y con el auxilio de la gracia, el hombre pasa según el llamado “sentido ilativo” a considerar las probabilidades y, según sus propias pre–disposiciones morales, puede llegar al acto de fe como “asentimiento real”.

En el pensamiento de Blondel el acto de fe es comprendido como acto de comunión entre el hombre y Dios. Por un lado, el hombre intenta siempre llegar a una plenitud que no alcanza, y que, por ello, solamente le puede ser dada como don. Por otro lado, sólo Dios es plenitud, por lo que sólo Él puede donarla. El acto de fe sería el punto de encuentro entre esta búsqueda de plenitud del ser humano

estas cosas, los hombres fácilmente se persuadan ser falso o dudoso lo que no quieren que sea verdadero », en Pío XII, *Errores modernos. Encíclica Humani Generis* (Documentos Pontificios 12), Sígueme, Salamanca 1962, I–2 [AAS 42 (1950) 561–578].

22. Cf. E. CABALLERO BAZA, *El concepto de praeambula fidei en la comprensión del conocimiento natural de Dios*, « Lumen Veritatis » vol. 8 (2), n. 31 (2015), pp. 183–199.

23. Cf. A. DONI, J.M. McDERMOTT, *Ambroise Gardeil*, en Aa.Vv. *Diccionario de teología fundamental*, R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié–Ninot (dirs.), Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 492–495.

24. Cf. G. JUAN MORADO, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou–Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico–fundamental*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, p. 350.

25. Cf. *Ibid.* p. 115.

y la plenitud que Dios es. Se trataría de una perspectiva filosófico-existencial, que pone de manifiesto la racionalidad del acto de fe desde lo que el hombre es y experimenta en su propia vida real. Es, como dice el propio Blondel, un « esfuerzo de filósofo »<sup>26</sup>.

Más tarde otros siguieron también esta línea, la cual acabaría por generalizarse con la renovación de la apologética y el nacimiento de la actual Teología Fundamental. Así Karl Rahner, Guy de Broglie, Henri Bouillard, Hans Urs von Balthasar, Max Seckler, Juan Alfaro, etc<sup>27</sup>.

Según la postura de P. Rousselot y otros en esta misma línea, los *praeambula fidei* en el acto de fe serían la « mediación para expresar la comprensión plena que la fe da a la razón »; lo cual sigue también R. Fisichella, afirmando que « no significa que sus contenidos [de los *praeambula fidei*] vengan antes de la fe; indica más bien que su negación haría falso o no libre el acto de creer »<sup>28</sup>.

Como expresó Salvador Pié-Ninot comentando la Encíclica *Fides et Ratio*, los *praeambula fidei* ya no son « un estadio filosófico o infra-estructura pre-teológica previa » al *actus fidei*, sino la « estructura humana interna, o intra-estructura del mismo acto de creer »<sup>29</sup>.

Interesante para nuestro estudio es la opinión de Eduardo Caballero Baza, quien refiere que esta nueva concepción de los *praeambula fidei* en la actual Teología Fundamental les daría un papel dentro del *actus fidei* análogo al de la “tierra buena” en la parábola del sembrador. Entonces la Palabra de Dios sería la “semilla”, y la naturaleza humana que acepta o presenta ya en sí estos *praeambula fidei* sería la “tierra” donde puede crecer la “semilla”, y dar lugar a la fe<sup>30</sup>.

Como vemos, la postura actual comprende los *praeambula fidei* como presupuesto del acto de fe, pues este en su dimensión humana ha de ser razonable, para poder ser un acto libre, y de ese modo un acto personal.

26. Cf. E. CABALLERO BAZA, *El concepto de praeambula fidei en la comprensión del conocimiento natural de Dios...* p. 195.

27. Cf. *Ibid.* p. 196.

28. Cf. *Ibid.* p. 197.

29. Cf. *Ibid.* p. 196.

30. Cf. *Ibid.* p. 195.

### 2.3. Los *praeambula fidei* en la Teología Fundamental: *via praeparatoria fidei*

La considerada como *carta magna* de la Teología Fundamental, la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II, en su número 67, alude a los *praeambula fidei*, de forma indirecta, afirmando:

Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (Cf Rm 1, 19–20), había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios [...] La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe [*cuiusdam viae quae est fidei reapse praeparatoria*], que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía.<sup>31</sup>

La primera parte de la cita refleja la visión de los *praeambula fidei* como presupuesto para acoger la Revelación, mientras que la segunda parte parece referirse a los *praeambula fidei* como *praeparatio fidei*.

Es destacable que en un documento de tal categoría se presente a los *praeambula fidei* como *via praeparatoria fidei*. En efecto, el papel de los *praeambula fidei* en el *analysis fidei* es el de ser esa « estructura humana interna » que haga comprensible razonablemente la Revelación que se le ofrece.

Sin una serie de verdades anteriores, y no en el orden necesariamente temporal sino lógico, el resto de verdades carecerían de sentido para el sujeto. Pasaría a no ser un acto libre, pues para tomar una opción (también la de la fe) se ha de comprender al menos en un nivel mínimo por lo que se opta.

Entonces, conocer qué realidades pueden constituir “preámbulos de la fe” es importante para al acto de fe, pues ello repercutirá en la parte humana del “sentido ilativo” que denominaba Newman, en relación al asentimiento. Por otro lado, *Fides et Ratio* número 67 describe también aquellos que considera como *praeambula fidei*, hablando de cuatro principalmente<sup>32</sup>:

31. JUAN PABLO II, *Fe y razón. Carta Encíclica Fides et Ratio*, BAC, Madrid 1998, 67 [AAS 91 (1999) 6–88].

32. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, pp. 198 ss.

- el primero sería el conocimiento natural de Dios, idea la cual es clásica, y aparece ya en el libro de la *Sabiduría*<sup>33</sup>, en las epístolas de San Pablo<sup>34</sup>, o en los *Hechos de los Apóstoles*<sup>35</sup>. Fue igualmente mantenida por los Padres<sup>36</sup>, por los escolásticos<sup>37</sup>, y ha sido, como vimos, fijada en el Concilio Vaticano I<sup>38</sup>;
- el segundo sería la posibilidad de discernir la Revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad. Esta idea la usa Pablo también para mostrar el pecado de los gentiles que, pudiendo conocer a Dios en cierto modo, por el conocimiento natural partiendo de las obras creadas, de hecho se han apartado de Él<sup>39</sup>. No podría haber pecado si se entendiera que la posibilidad de discernir la Revelación divina, aun aquella a la cual tenemos acceso por la Creación, fuese imposible totalmente. El Concilio Vaticano I lo trató en varios puntos, afirmando, por ejemplo, que « Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema »<sup>40</sup>. Por lo que parece, si no sólo es posible algún conocimiento natural de Dios, sino que además es posible adquirirlo « con certeza », ello indicaría que sí es posible también el discernimiento;
- el tercero sería la capacidad del lenguaje humano para hablar de forma significativa y real acerca de aquello que excede la experiencia humana, con lo que se hace referencia a la clásica analogía. En *Fides et Ratio* 83 se apunta la necesidad de la metafí-

33. Cf. *Sb* 13, 1–5.

34. Cf. *Rm* 1, 19–20.

35. Cf. *Hch* 14, 16–17; 17, 27–28.

36. « Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar, interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga a la belleza del cielo [...] interroga a todas estas realidades. Todas te responde: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es su proclamación (confessio). Estas bellezas sujetas a cambio, ¿quién las ha hecho sino la Suma Belleza (Pulcher), no sujeta a cambio? », decía San Agustín en su *Sermo* 241, 2 [Cf. ASOCIACIÓN DE COEDITORES DEL CATECISMO (ed.), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Libreria Editrice Vaticana, Bilbao 2010. n. 32].

37. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. II.

38. Cf. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* n. 3004.

39. Cf. *Rm* 1, 18–23.

40. H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* n. 3026.

- sica precisamente en este orden, el de aportar una base de corte filosófica que pueda abrir los horizontes de la misma filosofía más allá de lo puramente fenoménico. El Concilio Vaticano I afirmaba también la validez de la analogía<sup>41</sup>;
- el cuarto haría referencia a la búsqueda de las condiciones en las cuales el hombre se plantearía sus primeros interrogantes fundamentales<sup>42</sup>. *Fides et Ratio* hace referencia a ello en una nota a pie de página, señalándonos la *Carta a los participantes en el Congreso internacional de Teología Fundamental a 125 años de la Dei Filius* de Juan Pablo II en 1995. En dicho texto, Juan Pablo II hacía referencia a la tarea de la Teología Fundamental de buscar dichos elementos que propician o son comienzo de la búsqueda del hombre por el sentido de su vida.

#### 2.4. Reformulación y propuestas actuales de nuevos *praeambula fidei*

El contexto escolástico y su filosofía, en la que nace la categoría de *praeambula fidei*, ha llevado a que se viese en los últimos años la necesidad de una reformulación de los mismos a la luz de los avances de la filosofía. Podemos hablar pues de algunas propuestas que últimamente se han presentado como intentos de renovación de la categoría clásica de *praeambula fidei*.

Por un lado encontramos propuestas como la de Antonio Livi, en donde se quiere hacer una presentación de los *praeambula* como realidades ante las cuales el hombre se encuentra, previas a cualquier tipo de reflexión o justificación, en la línea de lo que denomina como « filosofía del sentido común », siguiendo entre otros el pensamiento de Hannah Arendt. Estas realidades habrían de ser un « terreno común » desde el que deberían partir tanto la filosofía como la teología, no pudiendo pues *a posteriori* negar alguno de esos *praeambula* en virtud de la propia coherencia del discurso<sup>43</sup>.

41. Cf. *Ibid.* n. 3016.

42. Cf. Nota a pie de página n. 90 en *Fides et Ratio* 67.

43. Cf. A. LIVI, *Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los praeambula fidei y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios, « Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana »* 141 (2011), pp. 71–90.

Según parece el intento de Antonio Livi aquí expuesto quiere revalorizar la idea de los *praeambula* como puente entre la filosofía y la teología. Es una idea que toca un tema de gran importancia para la fe de la Iglesia como es el de la relación entre fe y razón, y pareciera que quisiera retomar el planteamiento medieval inicial acerca de las *dignitates*, lo cual no deja de ser interesante en un panorama en el cual la especialización del saber pudiera abocarlo al ostracismo.

Otra propuesta es la de Giuseppe Tanzella–Nitti, quien habla de la recuperación de la categoría de *praeambula fidei* de cara a un diálogo *ad extra* de la Teología Fundamental con el mundo. Para ello, expone, se debe partir de aquello que se caracterice por su no–confesionalidad, a la par que por su apertura a la trascendencia. En cierto modo, y aunque no lo sea de un modo plenamente consciente, debería ser una razón que acepte su creaturalidad en algún grado, pues ese sería el plano común desde el cual emprender el diálogo<sup>44</sup>.

En ese sentido Tanzella–Nitti recurre de nuevo a la idea de la “Revelación natural” o por la Creación, citando la idea de Santo Tomás de que existirían tres niveles de conocimiento de Dios: el conocimiento natural no reflejo (o “sentido común”), el conocimiento natural reflejo y pasado por el aquilatamiento de la reflexión, y el conocimiento proveniente de la Revelación sobrenatural<sup>45</sup>.

Otro de los intentos de renovación o recuperación de la categoría de *praeambula fidei* en los últimos años ha sido el llevado a cabo por Vicente Vide<sup>46</sup>. Este, siguiendo la invitación de *Fides et Ratio*<sup>47</sup> a la investigación filosófica de las filosofías del lenguaje como un posible « nuevo preámbulo de la fe », llega a reconocer que algunos de los filósofos que a ello se han dedicado han terminado aceptando una cierta característica de referencia a la trascendencia en el lenguaje.

Así por ejemplo el austríaco Wittgenstein, quien en su última etapa parece que se movió en un terreno entre lo “místico” y una religiosi-

44. Cf. G. TANZELLA–NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia Fondamentale: una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, « Annales Theologici » 21 (2007), pp. 11–60.

45. Cf. *Ibid.*

46. Cf. V. VIDE, *Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?*, « Theologica » XLIV 2 (2009), pp. 253–294.

47. « Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana », en *Fides et Ratio* 67.

dad profunda de corte ético. Empeñado como estuvo en su estudio sobre la cientificidad del lenguaje, es curioso que lo relativo a la trascendencia no lo agrupaba con “lo absurdo”, sino con aquello que es “sin-sentido”, pues él entendía que era algo que no refería a nada, y que sin embargo trataba acerca de algo<sup>48</sup>.

La razón hermenéutico-simbólica de Gadamer y de Ricoeur, con su “ampliación de la razón”, o al menos según cómo algunos parecen comprender a la misma, sería otro punto que destaca Vide. Se trataría de una razón que va más allá de lo discursivo, que se abre a lo simbólico y al sentido de la vida<sup>49</sup>.

Habermas, por su parte, destaca que para que pueda darse la comunicación es necesario partir de unas premisas supuestas en el lenguaje como son la inteligibilidad, la verdad, la veracidad y la rectitud. Ello conlleva unos presupuestos de solidaridad y justicia que van más allá del mero lenguaje<sup>50</sup>.

También el filósofo O.K. Apel, dice Vicente Vide, partiendo del acto de la comunicación, entiende que para que exista la comunicación estamos presuponiendo la transmisión racional de sentido, lo cual le llevaría a hipotizar un fundamento último de sentido<sup>51</sup>.

El mismo H.U. von Balthasar afirmó:

El lenguaje descubre la auto-trascendencia intencional del dinamismo de la acción humana ya que el lenguaje no se termina a sí mismo, sino que se refiere a la vida. El lenguaje aspira a actuar y a crear. El lenguaje es ya una acción incipiente y se rebasa a sí mismo en la obra y en el compromiso vital.<sup>52</sup>

Se podría destacar del estudio de Vicente Vide su capacidad de diálogo con la filosofía contemporánea, de modo que un concepto como el de *praeambula fidei*, que ha nacido en otro contexto filosófico, pueda ser adaptado a los nuevos contextos.

48. Cf. V. VIDE, *Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?*, «Theologica» XLIV 2 (2009), pp. 260–262.

49. Cf. *Ibid.* pp. 290–291.

50. Cf. *Ibid.* pp. 281–282.

51. Cf. *Ibid.* pp. 285–286.

52. *Ibid.* p. 293.



## 2.5. Conclusiones al segundo capítulo

Tras el breve estudio realizado acerca de la aparición histórica, desarrollo y significado de la categoría de *praeambula fidei*, incluyendo las implicaciones del concepto para el *analysis fidei* y como *praeparatio fidei*, creo que podríamos afirmar que nuestra propuesta se encuentra en la misma línea de pensamiento que marca para la Teología Fundamental la Encíclica *Fides et Ratio* en su punto 67, hablando de los *praeambula fidei* como *via praeparatoria fidei*.

En suma, podemos decir que los *praeambula fidei* se entienden como una serie de ideas fundamentales referentes a Dios o al hombre que constituyen un presupuesto para la acogida de la Revelación por parte del hombre porque están contenidas en aquella de forma implícita y como base para la misma.

Asimismo, en este sentido se relacionan con el *actus fidei* porque al acoger el hombre la Revelación, estos *praeambula fidei* son el substrato que da racionalidad al mismo, lo cual permite que sea un acto libre y, en definitiva, auténticamente humano.

De este modo los podemos considerar como *praeparatio fidei*, ya que al acoger el hombre de forma refleja dichos *praeambula fidei*, se hace más receptivo y predispuesto en principio a acoger la Revelación, al menos de forma lógica. Quien ya crea en la existencia de Dios, la libertad del ser humano, la existencia del alma, etc. en principio posee un pensamiento desde el cual es más lógico acoger la Revelación.

## Las *semina Verbi* como *praeambula fidei* y *praeparatio Evangelii*, sembradas por el Espíritu Santo

Nos disponemos a comenzar el momento sistemático–propositivo de nuestro trabajo. Después de haber analizado las categorías de *semina Verbi* y de *praeambula fidei*, nuestro intento será el de, a la luz de lo expuesto, proponer una vinculación interna entre ambos conceptos desde la perspectiva más amplia que ofrece la *praeparatio Evangelii*.

### 3.1. *Semina Verbi* como *praeambula fidei*

Según hemos visto en la exposición del pensamiento de San Justino, las “semillas del Verbo” son una participación del hombre en la verdad que es el Λόγος por la acción del Espíritu Santo<sup>1</sup>. En este sentido el hombre puede acceder a algunos “elementos de Revelación”, que serían el origen de algunas verdades contenidas en las doctrinas y reflexiones de los filósofos antiguos que vivieron antes de la Encarnación del Verbo.

En base a ello, estos “elementos de Revelación” parecen poder cumplir la misma función de cara al acto de fe que los *praeambula fidei*, ya que estos últimos son también verdades fundamentales que se descubren de hecho implícitas en la Revelación, dado su carácter de fundamentación racional del acto de fe.

Ya el Decreto *Ad Gentes Divinitus* del Concilio Vaticano II en su número 15 afirmaba que el Espíritu Santo, que suscita el obsequio de la fe en los corazones, llama a todos los hombres a Cristo por medio

1. Véase el apartado de este estudio 1.3.3. La κόσμησις del Verbo.

de la predicación del Evangelio y las “semillas del Verbo”<sup>2</sup>. Si son una “vía propedéutica” hacia Cristo, parece que aquí se presenta también a las “semillas del Verbo” como *via praeparatoria fidei*, del mismo modo que la Encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II presentaba en su número 67 a los *praeambula fidei*<sup>3</sup>.

En la Carta Apostólica de Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina *Los caminos del Evangelio* se dice que en las mentes y en los corazones de los indígenas precolombinos había ya unas “semillas del Verbo”, toda una serie de valores, que después facilitaron la acogida del Evangelio por parte de aquellos<sup>4</sup>. También en el *Mensaje a los indígenas del continente americano* de Juan Pablo II se dice que el Evangelio vino a « completar » lo que ya había en las tradiciones locales<sup>5</sup>.

En este sentido estas verdades “sembradas” por el Espíritu Santo en los corazones (individual o socialmente hablando, por las creencias mayoritariamente compartidas en el seno de una comunidad) son, de cara al acto fe, presupuesto que hace formalmente aceptable la Revelación para el hombre de forma racional y libre. Es plausible, entonces, afirmar que las “semillas del Verbo” pueden ser consideradas, de manera legítima, “preámbulos de la fe”.

Esta afirmación se encuentra también en el tercer volumen de la colección *Teología en América Latina* donde se dice, respecto del número 17 de las *Conclusiones* de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo<sup>6</sup>, que de hecho se está usando ya la expresión « semillas del Verbo » en el sentido de *praeambula fidei*:

Hay en este párrafo, tomado evidentemente del *Documento de trabajo* (n. 5), dos conceptos que meritan alguna clarificación. En primer lugar, la expresión “semillas del Verbo”. Estas palabras aluden al “logos espermaticós”, que los

2. Cf. AG 15.

3. Cf. *Fides et Ratio* 67.

4. Véase JUAN PABLO II, *Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la evangelización del Nuevo Mundo*. . .

5. Véase JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano*. . .

6. « La presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba ya la vida de estos pueblos [americanos]. Las “semillas del Verbo”, presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas, esperaban el fecundo rocío del *Espíritu* », en J.I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, vol. III, Iberoamericana, Madrid 2002, p. 151.

Padres apologistas, concretamente San Justino, pusieron en circulación. En aquel lejano contexto del siglo II, el tema tenía otra significación. Aludía a dos formas de revelación divina: la Escritura, entregada a los judíos; y la razón, derramada sobre los griegos. Evidentemente, la fuente de ambas es Dios. Por ello no hay, ni puede haber contradicción entre la Biblia y la filosofía. Ahora, sin embargo, las “semillas del Verbo” se contemplaban bajo otra perspectiva. Se presentaban, de hecho, como “*praeambula fidei*”. [...] Los indígenas, pues, predispuestos por una serie de valores culturales y religiosos, pasaron de los “*praeambula fidei*” al acto de fe, por gracia del Espíritu.<sup>7</sup>

Como vemos el autor de este texto entiende que los Obispos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo están presentando las “semillas del Verbo” como *praeambula fidei*, aunque parece indicar que esto sería una ampliación del significado de la expresión tal y como la entendía Justino. Sin embargo, desde nuestro estudio mostramos que esta ampliación de significado es legítima y está en consonancia con el pensamiento de Justino y de otros autores patrísticos, y tiene además sentido desde el tercer término en cuestión de nuestro análisis, la *praeparatio Evangelii*, según expondremos en el próximo apartado.

Otro tema a reflexionar es el de estudiar si estas “semillas del Verbo”, como “preámbulos de la fe” de cara al acto de fe, pueden ser no solamente verdades de orden intelectual, sino también valores morales, es decir, verdades para una vida conforme a la verdad. Recordemos el asentimiento no es un proceso meramente intelectual sino que engloba a todo el hombre, con sus disposiciones morales y sentimientos, en lo que denominaba Newman como «sentido ilativo». La postura de Justino parece confirmarlo, ya que para él Sócrates, como ejemplo paradigmático, no sólo ha “recibido” ciertas verdades de orden intelectual, sino que con su misma vida se ha asemejado a la “vida verdadera”, la de Cristo<sup>8</sup>. La Encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* relaciona también los valores morales de otras tradiciones religiosas con las “semillas del Verbo”<sup>9</sup>. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla decía:

7. *Ibid.*, pp. 151–152.

8. «Señalemos por último que Justino ve en la muerte de Sócrates una cierta prefiguración de la obra de Cristo. Perseguido por los demonios, su destino se equipara al de Jesús y al de los mártires», en J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir*. . . p. 75.

9. Cf. JUAN PABLO II, *El esplendor de la verdad. Carta Encíclica Veritatis Splendor*. . . 94.

Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los “gérmenes del Verbo” presentes en las culturas.<sup>10</sup>

Para ello se deberían escrutar, al igual que los « signos de los tiempos »<sup>11</sup>, las “semillas del Verbo”, en este sentido, presentes en las sociedades y culturas, de cara al diálogo fe–cultura tan necesario hoy.

En el marco de esta comprensión estaría inscrito también el concepto mismo de fe. Como hemos explicitado, el origen del concepto *praeambula fidei* tiene que ver con la introducción en el medioevo de la obra de Aristóteles y su esquema filosófico hilemórfico. En este sentido el desarrollo histórico del concepto de *praeambula fidei* corrió a la par de la comprensión de la fe como asentimiento intelectual. Sin embargo, el concepto patristico de *semina Verbi* tal y como parece entenderlo Justino se inscribe dentro de un marco de comprensión de la fe más amplio y más parecido al actual.

Para Justino la fe no es en sí un asentimiento intelectual, sino más bien un « seguimiento »<sup>12</sup>. No es, por tanto, un acto del intelecto en primer lugar, sino un movimiento vital. En esto resulta más cercano, quizás porque también lo era cronológicamente, a la comprensión de la fe neotestamentaria; del mismo modo que también es más cercano, por esto mismo, a la percepción actual.

En otro sentido, la concepción del proceso de apertura o acercamiento a la fe en Justino, como hemos visto en el primer capítulo, es entendido como apertura a la acción del Espíritu Santo. En esto es también una visión más abierta y rica, que se acerca más a las posturas actuales.

Desde su postura existencial–trascendental, por ejemplo, Karl Rahner entiende la fe como un proceso de apertura al don de Dios que se auto–comunica, progresivo, atemático, y que culmina con la confesión explícita de Jesús como Dios hecho hombre<sup>13</sup>.

10. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. . . 401.

11. Cf. GS 4.

12. « Porque, como ya indicamos, los demonios han tenido siempre empeño en hacer odiosos a cuantos, de cualquier modo, han querido vivir conforme al Logos y huir de la maldad », en *Apología II* 7 (8), 1–3. Se trata de « vivir conforme al Logos », lo cual nos da idea de movimiento, de seguimiento.

13. Véase: M. BARRIENTOS AMADOR, *Aproximación filosófica del concepto de fe en la teología de Karl Rahner: aplicaciones y actualidad*, « Espiga » 27 (2014), pp. 41–50.

Dentro de estas visiones contemporáneas, entender los *praeambula fidei* como *semina Verbi* puede ayudar, por otro lado, a revalorizar la categoría de *praeambula fidei* más allá de la concepción de fe como asentimiento intelectual.

### 3.2. *Semina Verbi como praeparatio Evangelii: recapitulando todas las cosas en Cristo (Ef I, 10)*

La vinculación entre “semillas del Verbo” y “preparación evangélica” es de largo recorrido histórico. San Justino no usó el término, acuñado por Eusebio de Cesarea más de un siglo después de la muerte del mártir, pero la idea de una actuación de Dios en la Historia, progresiva y providente, de cara a la futura acogida del Evangelio por los hombres, ya estaba presente en su pensamiento.

Para Justino, es precisamente mediante las “semillas del Verbo” que el Λόγος ha ido iluminando a la humanidad para librarla de « la acción de los demonios »<sup>14</sup>. Personajes como Sócrates, para el mártir, han « visto parte de la verdad », del Λόγος, pues en parte han participado del Λόγος por su Espíritu, y con su doctrina han contribuido a alejar a los hombres del error<sup>15</sup>. Pero sólo existe una verdad, que es el Verbo, por lo que ellos habrían sido, precisamente, una propedeútica de cara a la acogida del Evangelio por parte de los hombres<sup>16</sup>.

Para Clemente de Alejandría el cristianismo era la auténtica filosofía, pero la misma filosofía griega, entre los helenos, había sido una “preparación” previa, « como un Testamento precisamente para ellos »<sup>17</sup>. Además, no descarta algún tipo de « auxilio » divino en el acceso de los filósofos a ciertas verdades<sup>18</sup>. Y ello considerando que para Clemente el ideal de hombre es el sabio, y el « hombre verdadero » es el « pneumático »<sup>19</sup>. Considerando que sólo puede haber una única verdad, una única *gnosis*, en el pensamiento de Clemente el Λόγος es

14. Cf. *Apología* I 5, 4.

15. Cf. *Ibid.*

16. Cf. *Ibid.*

17. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata*, M. Merino (trad.), VI–VIII, (Fuentes Patristicas 17), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 67.

18. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. . . 71, I.

19. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II–III. . . 42.I.

el “pedagogo” que va conduciendo a la humanidad hacia Él<sup>20</sup>. En este sentido la actividad del Λόγος es para el alejandrino la causa de esta *praeeparatio Evangelii*.

Asimismo para Ireneo de Lyon la Providencia divina tiene como fin preparar a los hombres a acoger el Evangelio, a través de la Historia, ya sea mediante la traducción de los textos sagrados o mediante los filósofos<sup>21</sup>.

El Concilio Vaticano II asume que existe una acción del Espíritu Santo que ilumina a los pueblos para guiarlos hasta Cristo por medio de las “semillas del Verbo”<sup>22</sup>. Incluso se llega a emplear la expresión concreta de *praeeparatio evangelica*<sup>23</sup>.

Los documentos postconciliares van en la misma línea. Ya Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* decía que las otras religiones están llenas de innumerables “semillas del Verbo” que constituyen una auténtica “preparación evangélica”<sup>24</sup>.

En la Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II se explicitan de forma más extensa estas ideas. En primer lugar se dice que el Espíritu Santo actúa en toda la humanidad, sin límites de espacio ni de tiempo, y que actúa en el corazón de los hombres por medio de las “semillas de la Palabra” [*semina Verbi*], siendo el mismo origen de la pregunta religiosa en el hombre<sup>25</sup>. En segundo lugar, se afirma que esta actuación del Espíritu Santo no se da solamente en los individuos, sino que actúa en la Historia y afecta también a las sociedades, las culturas, los pueblos y las religiones<sup>26</sup>. Finalmente, se expone: « Es también el Espíritu quien esparce “las semillas de la Palabra” [*semina Verbi*] presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo »<sup>27</sup>; y también: « Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica »<sup>28</sup>.

20. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I. . . 19.

21. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*. . . 18.1; 21.3; 25.1.

22. Cf. AG 3; 15.

23. Cf. LG 16; AG 3.

24. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi. La evangelización del mundo contemporáneo*. . . 53.

25. Cf. *Redemptoris Missio* 28.

26. Cf. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.* 29.

De igual modo en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Africa* dice Juan Pablo II que las “semillas del Verbo” presentes en las religiones tradicionales africanas constituyen una «preparación al Evangelio»<sup>29</sup>.

De gran significación es el testimonio de la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, quien dice que el Espíritu Santo suscita en los pueblos elementos de religiosidad a modo de «preparación evangélica»<sup>30</sup>.

Podríamos decir que las “semillas del Verbo” son, pues, en el plano más histórico-práctico en que se mueve la categoría de *praeparatio Evangelii*, esos “elementos de Revelación” que el Espíritu Santo “siembra” a lo largo de la Historia, en los pueblos, religiones y culturas, para facilitar precisamente la acogida del Evangelio, de la Revelación. De ese modo, cuando les fuere presentada a aquellas gentes la Revelación, ya tendrán unas bases comunes de pensamiento con el Evangelio, lo cual permitirá que «crezcan hacia la verdad», partiendo de lo que ya hay en ellos. Así nada de lo bueno que ya existe se perderá, sino que todo lo bueno será llevado por el Espíritu Santo hacia Cristo<sup>31</sup>.

Por otro lado, si los “preámbulos de la fe” son un presupuesto para que el acto de fe resulte razonable para el hombre, como consecuencia el hecho de que la idea de *praeparatio evangelica* apunte a un nivel más de tipo social, cultural, religioso e histórico, significaría que el Espíritu Santo “siembra” en los pueblos estos “elementos de Revelación” para preparar a toda una mentalidad social a la acogida del Evangelio. La creencia generalizada en la existencia de Dios en una sociedad, por ejemplo, es una *praeparatio Evangelii*; pero al mismo tiempo, para cada integrante de dicha sociedad, es un “preámbulo a la fe” ya presente en su vida.

Vemos ahora de qué modo la relación entre las *semina Verbi* y los *praeambula fidei* es iluminada precisamente por la categoría de *praeparatio Evangelii*. Las “semillas del Verbo” como “preámbulos de la fe” tienen como objetivo arrancar a los hombres del error y del mal y prepararlos para acoger la manifestación plena de Dios en Cristo

29. Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in Africa*. . . 67.

30. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. . . 21.

31. Cf. *Ef* I, 10.



por la fe. El objeto de las “semillas del Verbo” es ser presupuesto o preámbulo para la fe (desde la perspectiva histórico– salvífica que le aporta su dimensión de “preparación evangélica”) lo cual las convierte además en una preparación para la evangelización, ya que preceden a la transmisión de la fe. De hecho, dan forma a la misma en el proceso que conocemos como inculturación, por el cual el mensaje evangélico se hace parte integrante de las diversas culturas. Dado que las culturas cambian a lo largo de la Historia, ello exige al evangelizador una atención constante a las mismas.

En el número 10 de la Carta Apostólica de Benedicto XVI *Porta Fidei*, del año 2011, leemos:

Por otra parte, no podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aún no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Esta búsqueda es un auténtico “preámbulo” de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios. La misma razón del hombre, en efecto, lleva inscrita la exigencia de “lo que vale y permanece siempre”. Esta exigencia constituye una invitación permanente, inscrita indeleblemente en el corazón humano, a ponerse en camino para encontrar a Aquel que no buscaríamos si no hubiera ya venido. La fe nos invita y nos abre totalmente a este encuentro.<sup>32</sup>

Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de una analogía con la teoría de los « cristianos anónimos » de Karl Rahner<sup>33</sup>. Si para Rahner el hombre en la aceptación consecuente del misterio que es él mismo y en su realización con el auxilio de la gracia estaría aceptando implícitamente el misterio del Dios Encarnado, nos podríamos preguntar si la aceptación del hombre de las “semillas del Verbo” no lo estaría poniendo en el mismo camino. Lo dejaremos para futuras reflexiones.

Ahora bien, por otro lado, y como señala Juan Esquerda Bifet, este no es un camino a recorrer solamente por aquellos que están en vías de recibir el Evangelio. Los “elementos de Revelación” que han recibido deben verlos “encarnados” en los cristianos para dar el paso a la fe. Es una vía de conversión para todos<sup>34</sup>. En palabras de

32. BENEDICTO XVI, *Porta Fidei*, San Pablo, Madrid 2011, 10 [AAS 103 (2011) 723–734].

33. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. VI, Taurus, Madrid 1969, pp. 535–544.

34. Cf. *Semillas del Verbo* en J.E. BIFET, *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 1998, pp. 692– 694.

Pedro Arrupe, las “semillas del Verbo” son así « esas piedras de apoyo preparadas por la Providencia para la edificación de la verdad »<sup>35</sup>.

Bifet señala además otra original matización, entre “semillas del Verbo” y “huellas del Verbo”. Una cosa serían las “semillas del Verbo”, como testimonio en las tradiciones de los no cristianos de la acción del Verbo que atrae a todos hacia sí, a modo de preparación evangélica; y otra, las “huellas del Verbo”, como momentos de encuentro místico de los hombres con Dios, más allá de los ropajes culturales o religiosos. Las “huellas del Verbo” nos ayudarían a conocer a Dios de forma más auténtica, y por ello, a identificar también las “semillas del Verbo” en las culturas o tradiciones, a la vez que nos permiten ir más allá de nuestro propio ropaje cultural y religioso.

Como dice el propio Bifet:

Este encuentro no es principalmente entre “religiones”, sino entre personas que buscan a Dios. Son esas mismas religiones las que “llevan en sí mismas el eco de milenios de búsqueda de Dios”, que es siempre personal. Será, pues, un encuentro entre personas que han sido “tocadas” por Dios, quien deja en todos los corazones el deseo y la búsqueda, a modo de “anhelo presente en todas las religiones de la humanidad”.<sup>36</sup>

En este sentido la intuición de Bifet se acercaría a la postura mantenida de fondo por la obra teológica de von Balthasar, en donde lo primero es la « estética teológica » como « visión del todo », tras lo cual se elabora una « teodramática » que versa sobre el obrar el de Dios con el hombre, y finalmente un análisis « lógico » de los medios « humano–divinos » por los cuales nos llega esta Revelación hoy a nosotros. Nos referimos a que se acerca en su postura en el sentido de que diferencia, sin perder el hilo conductor, la experiencia de Dios en sí mismo que el ser humano es capaz de tener con los medios y expresiones que le dan cauce cultural e histórico.

Esta diferenciación nos conduce a una idea ya clásica dentro de la Teología Fundamental, pero que tiene también cabida en nuestro estudio, la reflexión acerca de las diversas “imágenes de Dios”, puesto que podemos entender que estas imágenes de Dios “evolucionan”

35. G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2007, p. 822.

36. J.E. BIFET, *Huellas del Verbo Encarnado en las diversas experiencias de Dios. A propósito del Jubileo del año 2000*, « Burgense: Collectanea Scientifica » 36 (1995) pp. 333–359.

también a lo largo de la Historia, según van cambiando los paradigmas culturales, filosóficos o científicos. En la Iglesia se da por ello por un lado un diálogo fructífero entre estos cambios históricos y su fidelidad al Dios de Jesús y del Evangelio, y, por otro lado, una progresión en la profundización de los conocimientos teológicos y de la doctrina.

Se trataría de un proceso continuo y para todos, ya que, dentro de la más clásica teología católica, recordemos que *Deus semper maior*, por lo que siempre hemos de estar dejándonos guiar por el Espíritu para ir purificando cada vez más nuestra propia imagen de Dios.

Sería sugerente, por otro lado, pensar también este proceso de *praeparatio evangelica* desde la comprensión evolutivo-cósmica de Teilhard de Chardin. ¿No parece intuirse un nexo común entre este proceso de *praeparatio evangelica* de las culturas y las religiones, en donde elementos evangélicos crecen en los pueblos mediante las “semillas del Verbo”, con aquel « Punto Omega »<sup>37</sup> escatológico-cósmico de unión en el « Cristo total »<sup>38</sup> del que hablaba Teilhard de Chardin?

Uno de los aspectos centrales de la argumentación de Teilhard de Chardin consiste en pasar de poner el acento soteriológico en la redención como expiación por el pecado a ponerlo en la redención como creación o « sobre-creación »<sup>39</sup>.

¿Acaso dista mucho esta visión de la que mantuvieron hombres como Justino o como Clemente de Alejandría, hablando de un Λόγος que guía a todos los hombres hacia la verdad y el bien, a modo incluso de « divino pedagogo » según el alejandrino?

37. « Prolongadas lógicamente hasta el límite de sí mismas, las perspectivas científicas de la humanización determinan, en la cima de la antropogénesis, la existencia de un centro o foco último de personalidad y de conciencia, necesario para dirigir y sintetizar la génesis histórica del Espíritu », en P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lo que yo creo*, Trotta, Madrid 2005, p. 121.

38. « La idea de un Cristo total, en quien se desarrollan y culminan, sin absorción ni confusión, la pluralidad de las conciencias elementales que forman el Mundo, no tiene nada que no resulte muy atrayente, como ya lo he mostrado, a nuestro pensamiento moderno », en *Ibid.*, p. 132.

39. « En el dogma de la redención, el pensamiento y la piedad cristianos han considerado hasta ahora sobre todo (por razones históricas obvias) la idea de reparación expiadora. Cristo se consideraba sobre todo como el Cordero cargado con los pecados del mundo, y el Mundo sobre todo como una masa caída. Pero este cuadro suponía también, desde el comienzo, otro elemento (este positivo) de reconstrucción, o de recreación. Unos cielos nuevos, una Tierra nueva, esos eran, incluso para un san Agustín, el fruto y el valor del sacrificio de la cruz », en *Ibid.*, p. 122.

Desde esta perspectiva no parece tan lejano el « Verbo como pedagogo » de Clemente de Alejandría del « Cristo evolucionador »<sup>40</sup> de Teilhard de Chardin. Ambos parecen entender el actuar del Verbo en la misma dinámica de « progreso de lo humano » o « humanización »<sup>41</sup>. El reconocer en las corrientes antiguas de pensamiento, al igual que en las contemporáneas, una misma intuición, podría darle más fuerza a la argumentación de la misma.

### 3.3. La acción del Espíritu en la siembra de las “semillas del Verbo”

No queremos tampoco pasar por alto la relación entre las “semillas del Verbo” y el Espíritu Santo. Como expusimos en el primer Capítulo de este estudio, y según las investigaciones del Padre Antonio Orbe, de Juan José Ayán, de José Granados y de Luis Francisco Ladaria, la clave de esta relación se encuentra en la idea de la “unción del Verbo” y de la *κόσμησις* o “unción de la Creación” que viene de San Justino.

Siguiendo el esquema de la “teología del Λόγος”, el Padre habría ungido con la plenitud del Espíritu Santo al Hijo, al Verbo, antes de la Creación, tras lo cual es por medio del Verbo que se hacen todas las cosas, por lo que, como « ungido », no sólo las « ordena » sino que las « adorna » al mismo tiempo, con una suerte de « ornato espiritual » que es el Espíritu Santo<sup>42</sup>.

De esta “unción cósmica” provendría el espíritu del ser humano, como “semilla del Verbo” en sentido estático<sup>43</sup>. Pero luego sería la acción del Verbo que llama a todos hacia sí por el mismo Espíritu del que Él mismo es « manantial »<sup>44</sup> lo que constituiría las “semillas del Verbo” a las cuales nos referimos, en un sentido dinámico. Es por esto que nos hemos atrevido a utilizar la expresión el “Espíritu del Verbo”.

La relación activa del Espíritu Santo en la “siembra” de las “semillas del Verbo” aparece en los documentos magisteriales desde muy

40. *Ibid.*, p. 124.

41. *Ibid.*

42. Cf. A. ORBE, *La Unción del Verbo...* p. 71; J. GRANADOS, *Los Misterios de la Vida de Cristo en Justino Mártir...* p. 46.

43. Cf. J.J. AYÁN CALVO, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III...* pp. 98-99.

44. A. ORBE, *La Unción del Verbo...*, p. 71.

pronto. Así, ya en *Ad Gentes Divinitus* 15 se dice que es el Espíritu Santo quien mediante las “semillas del Verbo” y la predicación del Evangelio llama a todos los hombres a Cristo<sup>45</sup>. En el *Discorso del Santo Padre Paolo VI in occasione del decennio di fondazione del Segretariato per i non cristiani* se señala que es el Espíritu Santo el que suscita las “semillas del Verbo”<sup>46</sup>. La Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II apunta en el mismo sentido que las “semillas del Verbo” son obra del Espíritu Santo<sup>47</sup>. En la Encíclica *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II se vincula la acción misteriosa del Espíritu Santo con las “semillas del Verbo” de San Justino<sup>48</sup>. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* también dice que las “semillas del Verbo” son esparcidas por el Espíritu Santo<sup>49</sup>.

Así pues, la relación de la acción del Espíritu Santo con las “semillas del Verbo” está ya establecida, desde la Patrística, y en el Magisterio actual.

### 3.4. Hacia una definición de las “semillas del Verbo”

Llegando al final de nuestro estudio, y tras toda la información recabada, nos gustaría poder ofrecer ahora una definición del concepto de “semillas del Verbo”, que abarque desde las intuiciones iniciales de la Patrística hasta el uso que se le da hoy en día en el Magisterio.

Así pues podemos decir de que las “semillas del Verbo” son una participación dinámica o asociación del hombre con Cristo (con el Verbo antes de la Encarnación), ya sea intelectual, moral o existencialmente hablando, por la acción del Espíritu Santo en todos los hombres que se abren a su acción, y que constituye para los mismos auténticos “preámbulos de la fe”, pues esta acción del Espíritu Santo tiene como fin último llevar a todos los hombres a Cristo, a modo de “preparación evangélica”.

45. Cf. AG 15.

46. Cf. PAOLO VI, *Discorso del Santo Padre Paolo VI in occasione del decennio di fondazione del Segretariato per i non cristiani*. . .

47. Cf. JUAN PABLO II, *El mandato misionero. Carta Encíclica Redemptoris Missio*. . . 28–29.

48. Cf. JUAN PABLO II, *El esplendor de la verdad. Carta Encíclica Veritatis Splendor*. . . 94.

49. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. . . 12.

El tener en cuenta este postulado como punto de partida para futuras reflexiones podría, por un lado, abrir el *analysis fidei* a una perspectiva más histórico-salvífica, y, por otro, mostrar el proceso evangelizador como algo más global, donde toda la humanidad se halle en camino hacia una verdad más plena, pues también la misma Iglesia se haya de hecho en camino de apertura a las “semillas del Verbo” esparcidas entre las naciones aún a costa de tener que despojarse de algunas adhesiones culturales e históricas.



## La “siembra del Λόγος” como *praeeparatio Evangelii* para la fe

Hacia una Apologética integral y evangelizadora

Finalmente, indicaremos las implicaciones que para la Teología Fundamental tiene la clarificación de los conceptos de *semina Verbi* y *praeambula fidei* puestos en relación y situados dentro de la categoría de *praeeparatio evangelica*, propia del campo de la Teología de la Evangelización o Misionología.

### 4.1. La dimensión evangelizadora de la Teología Fundamental y la dimensión apologética de la evangelización

Giuseppe Tanzella–Nitti, en uno de sus escritos, se preguntaba lo siguiente:

Puo il “momento apologetico” della Teologia fondamentale spingersi fino ad una diaconia all’atto di fede, e in che misura tale servizio continua ad esserle proprio — e la sua elaborazione necessaria al popolo di Dio nel suo compito di evangelizzazione? E ancora: nel preparare l’opzione verso la fede, la considerazione dei “preamboli della fede” continua a svolgere qualche ruolo in un itinerario teologico–fondamentale?<sup>1</sup>

Del mismo modo, nosotros podemos plantearnos la cuestión: ¿puede realmente la Teología Fundamental ejercer un papel de servicio de cara al acto de fe? ¿y realmente los *praeambula fidei* podrían seguir siendo significativos en esta diaconía?

1. A. LIVI, *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “praeambula fidei”...* pp. 62–63.



Hemos de traer a la memoria en primer lugar el importante papel que la apologética tuvo, desde los primeros siglos del cristianismo, en la misión evangelizadora de la Iglesia. Los mismos escritos del Nuevo Testamento tienen un cariz, en cierto modo, apologético. La mayor parte de estos escritos no estaban destinados en primer lugar a los de fuera de la comunidad, sino a los que ya estaban dentro o como proceso de iniciación en la misma<sup>2</sup>.

Así, por ejemplo, los escritos del Nuevo Testamento en general, aunque algunos más en particular, tratan siempre de mostrar que en Jesús se han cumplido las profecías veterotestamentarias sobre el Mesías. Esto tiene sentido entendiendo que los primeros cristianos provenían del judaísmo, y para ellos creer en Jesús era, en primer lugar, creer que en Él se cumplía lo dicho por la Escritura. En este mismo sentido uno de los libros de carácter más marcadamente apologético es la *Epístola a los Hebreos*, en donde se trata no sólo de hacer ver que Jesús cumplía las profecías, sino que da un paso más allá para indicar que, como el Antiguo Testamento ya está cumplido, ahora se abre una nueva etapa, que supera y sustituye a la anterior<sup>3</sup>.

Otros escritos del Nuevo Testamento, según los estudiosos, parece que ya en edad muy temprana podían estar en buena medida dirigidos al mundo pagano, como es el caso de la obra de Lucas, el *Evangelio según Lucas* y los *Hechos de los Apóstoles*. Sus intentos por exonerar la culpa de la administración romana en el proceso de Jesús, así como sus menores insistencias en los aspectos judíos, su mayor énfasis en aspectos más universales como la misericordia, y su intento teológico de dejar atrás la idea de la «venida inminente» de Cristo por medio de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, parecen apuntar en esa dirección<sup>4</sup>.

Por su parte, y como ya hemos visto, en la Patrística la apologética cumplió un papel muy importante también a la hora de evangelizar en el mundo pagano. Si bien es cierto que al principio hubo dos corrientes opuestas dentro de la apologética cristiana, una que rechazaba o denostaba la cultura griega, y otra que trataba de ganársela para sí.

2. Cf. E. ARENS, *Los Evangelios ayer y hoy. Una introducción hermenéutica*, CEP, Lima 2006, pp. 148ss.

3. Cf. A. DULLES, *La historia de la apologética. Encuentros y desencuentros entre la razón y la fe*, BAC, Madrid 2016, pp. 19–20.

4. Cf. *Ibid.*, pp. 24–26.

Al final esta segunda línea fue la que triunfó de la mano de autores como Justino, Clemente u Orígenes<sup>5</sup>.

Tal y como hemos estudiado nos damos cuenta de que la intención de Justino era precisamente hacer aceptable el cristianismo, presentando, mediante la teoría de las “semillas del Verbo”, lo mejor de la cultura clásica como algo que es también parte, en cierta medida, del mismo cristianismo, pues nacería de la misma fuente, que es el Verbo.

Hemos de decir que, a la caída del Imperio Romano de Occidente, de nuevo los cristianos volvían a encontrarse en una situación de desventaja, invadidos por numerosos pueblos paganos. Durante toda esta época de la Antigüedad Tardía<sup>6</sup> el cristianismo se expandió por medio de los enlaces matrimoniales con los monarcas paganos, así como mediante la predicación itinerante y la influencia de los monasterios como centros de cultura, los cuales no sólo custodiaban las Sagradas Escrituras sino también muchas obras de la Antigüedad clásica en sus extensas bibliotecas, dándoles a los cristianos una superioridad cultural que los nuevos pueblos paganos fueron poco a poco asimilando<sup>7</sup>.

Serán pues estos pueblos de procedencia germánica quienes continuarán la herencia dejada por el Imperio Romano, tomando la fe católica como identidad común y eje de unidad, y dando lugar así a lo que conocemos como la « Cristiandad ». Su proyecto no era otro que el de perpetuar el glorioso Imperio Romano que habían conocido cuando llegaron a Europa Occidental, el cual era ya cristiano, e idea que se materializó sobre todo, quizá, con Carlomagno siendo coronado emperador por el propio Papa. Ahora bien, y de cara a la apologética, hemos de comprender que la Cristiandad se concebía a sí misma como un « *corpus* cerrado », como un “bloque”, en parte quizás porque había nacido bajo la presión de otro “bloque”, el musulmán (recordemos que la coronación de Carlomagno tuvo lugar casi un siglo después de la batalla de Poitiers), y en parte quizás porque los conocimientos geográficos eran muy limitados, de modo que entendían el mundo dividido entre cristianos y musulmanes (y judíos, por otro lado, pero estos ya no tenían una tierra propia

5. Cf. *Ibid.*, pp. 44–45.

6. Para más información sobre la categorización histórica de Antigüedad Tardía (aproximadamente entre el 150 d.C. y el 750 d.C.) véase: P. BROWN, *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, Madrid 2012.

7. Cf. J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones*,... pp. 56–65.

y estaban diseminados por todo el mundo conocido en pequeñas comunidades).

De este modo, los cristianos del medioevo no tenían en general inclinación a aprender o a conocer algo de las otras culturas o religiones, a los cuales consideraban como “los otros”, “quienes no son de los nuestros”. Múltiples factores contribuyeron a esto, como decíamos, de tipo social, religioso, filosófico, teológico, y hasta político y militar.

Esto se debía quizás también a que, durante la época Patrística, el cristianismo estaba surgiendo dentro de un mismo marco cultural, los nuevos cristianos eran de la misma cultura que aquellos a quienes se dirigían, tan “helénico-romanos” como los demás, al igual que los primeros cristianos eran de cultura hebrea, lo mismo que aquellos a quienes se dirigieron en primer lugar en las sinagogas. En el medioevo en cambio, con una cultura cristiana ya fuertemente establecida, con sus raíces greco-romanas, se trataba de dirigirse a otros cuyo substrato cultural era ya diverso, sobre todo en el caso de los musulmanes.

En este período vemos también la interrelación entre la apologética y la misión, pues esa mentalidad previa generaba un tipo de apologética, y esa apologética a su vez una forma de entender la misión, que se manifestó en las cruzadas. De forma retroactiva este tipo de misión generó más apologética de controversia<sup>8</sup>.

Algo quizás similar ocurrió durante el siglo XVI con la Reforma llevada a cabo por Lutero. Aquí ya no se trataba de un diálogo con « infieles » de una religión y cultura diferentes, sino con « herejes » que habían « desvirtuado » el mismo mensaje de Cristo (por ambas partes el contrario era así considerado). El clima de controversia en que se originó motivó por ambas partes la creación de textos de tono cada vez más apologético y polémico. Algunas de las mismas obras de Lutero tenían ya una clara función apologética en contra de la Iglesia Católica, a la vez que los diversos teólogos católicos elevaban el nivel de rechazo de la doctrina luterana. En este caso, la misión por la parte católica consistió de nuevo en tratar de « convencer » a los protestantes, como es el caso de las misiones de los jesuitas en Europa Central, a la vez que el emperador trataba de someterlos por la fuerza de las armas, ya que no se trataba sólo de religión, sino de sus consecuencias sociales y políticas. Por su parte, los protestantes hicieron lo mismo,

8. Cf. *Ibid.*, pp. 112–115.

con una fuerte campaña de predicación y publicidad, con escritos satíricos y grabados difamatorios a lo que se pudo recurrir gracias a la invención de la imprenta, así como una organización militar poderosa que se denominó la Liga de Smalkalda.

Sin embargo, un caso un tanto diferente se dio con el descubrimiento de América. Aquí fue la misión la que antecedió a la reflexión teológica y le hizo replantearse ciertos aspectos. El hecho del descubrimiento de masas enormes de población hasta entonces desconocidas, ajenas al Evangelio, suscitó muchas cuestiones para los teólogos del momento. Diversas teorías providencialistas surgieron en el momento, algunos entendiendo que se le daba a la Corona de Castilla por su fidelidad a la fe católica la oportunidad de extender el Reino de Dios hasta el fin del mundo por derecho (teorías que justificaban la conquista), otros entendiendo que se le daba a la Iglesia una segunda oportunidad de recomenzar como en los tiempos de la Iglesia primitiva debido a los múltiples pecados que habían llevado a la Iglesia en Europa al desastre y a las guerras de religión (teoría que justificaba la evangelización pacífica)<sup>9</sup>.

Como parece lógico, los diversos tipos de apologética derivaron en diversos modos de entender la misión. Mientras que los que mantenían las teorías que justificaban la conquista creían que conquista por la espada y misión religiosa iban de la mano (como en el caso del Padre Vicente de Valverde), los que optaron por las teorías de ver en los indios americanos una oportunidad para recrear una Iglesia más pura trataron de defender los derechos de los indios *ad intra*, e ir a su vez más allá de los confines a los que llegaban los soldados para entablar una misión por la palabra y el ejemplo *ad extra*<sup>10</sup>.

Sobre la defensa de los derechos de los indios tenemos el caso del Padre Antonio Montesinos, cuyas quejas a la corona española dieron lugar a la proclamación en 1512 de la Ley de Burgos, que prohibía esclavizar a los indígenas y estipulaba que su trabajo debía de ser pagado justamente. La aplicación real de dicha ley como podemos suponer debió de ser bastante limitada, pero se ha de reconocer que al menos

9. Véase J.L. PHELAN, *The millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the writings of Geronimo de Mendieta*, Berkeley, Los Ángeles 1956 y J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones...* pp. 100–118.

10. Cf. J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones...* pp. 100–118.

existía un recurso legal y una conciencia al respecto. También fue destacable el papel de Fray Bartolomé de las Casas, que consiguió la proclamación en 1542 de las “Nuevas Leyes”, por lo que el Consejo de las Indias se comprometía a garantizar una serie de derechos a los indígenas. El obispo Zumárraga, en Ciudad de México, se destacó en su labor en pro de la educación de los indígenas, estableciendo la primera imprenta del Nuevo Mundo, en la cual incluso se imprimieron libros en alguna de las lenguas maternas de los indios. En el área portuguesa destacaron también nombres como los de José de Anchieta o Antonio Vieira. Además, hemos de mencionar también a Pedro Claver y Alfonso de Sandoval, quienes se encargaron de atender lo más posible a quienes eran entonces los últimos de los últimos, los africanos traídos en barco como esclavos para trabajar en las « encomiendas »<sup>11</sup>.

Respecto a aquellos que quisieron llevar la Palabra más allá de los confines de los conquistadores, muchos encontraron el martirio, como en el caso del célebre dominico Luis de Cáncer en la Florida, quien fue de los primeros en intentar ir a evangelizar sin ninguna clase de defensa más allá de su fe y la buena voluntad<sup>12</sup>. Muchos otros le siguieron, contando, entre los jesuitas, con Jean Brebeuf, Noël Chabanel, Charles Garnier, o Jacques Marquette (el primer europeo, junto con Louis Jolliet, en recorrer el río Mississippi)<sup>13</sup>. Por otro lado, existió también una suerte de solución intermedia, las llamadas « misiones » (aldeas construidas en torno a una iglesia y una plaza central cuyo objetivo era reunir a los indios de la zona que vivían dispersos y así poder llevar a cabo una labor evangelizadora más eficiente) de los franciscanos en la Baja y Alta California, o los jesuitas en el Paraguay, que enseñaban a los indios mediante la música, la palabra y el ejemplo, llegando incluso a armarlos para defenderse de los comerciantes de esclavos. No se establecían necesariamente más allá de los límites controlados por los europeos, sino sobre todo dentro de lo que eran territorios de la corona, pero que, dado el vastísimo territorio del que estamos hablando, eran todavía tierras donde los europeos no tenían prácticamente actividad, en zonas agrestes, desérticas o selváticas<sup>14</sup>.

11. Cf. *Ibid.*, pp. 100–120.

12. Cf. J. BARRADO (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990.

13. Cf. M. LARA, L. LARA, *Ignacio y la Compañía*. . .

14. Cf. J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones*,... pp. 100–120.

En el caso de las misiones de los jesuitas en Asia, destacaron los esfuerzos de Matteo Ricci en China y de Roberto de Nobili en India a finales del siglo XVI y principios del XVII. Sus intuiciones preclaras son otro episodio más en donde la misión hizo reflexionar a la apologética. Se dieron cuenta de que estaban ante civilizaciones milenarias con sociedades muy bien estructuradas, y que no se podía simplemente pedirles que abandonasen todo su mundo cultural y adoptasen otro distinto. Por ello la única opción para la evangelización sería centrarse en lo más fundamental del Evangelio, adoptando en todo lo accesorio las costumbres y usos locales.

Para ello Roberto de Nobili en India estudió los idiomas nativos, incluso el sánscrito, idioma en el cual creía que se debía de celebrar la liturgia cristiana en India. Adoptó la dieta vegetariana de los hindúes y se hizo llamar “maestro”, como los gurúes hindúes. Incluso creyó no crucial para la evangelización el sistema de castas, el cual aceptó, instaurando diferentes iglesias para según qué castas<sup>15</sup>.

Por su parte, los intentos de inculturación de la fe católica en el contexto chino llevados a cabo por Ricci fueron quizá más productivos. Él también trató de que los chinos no vieran al cristianismo como algo ajeno a su cultura y a su mundo, llevando ropas chinas, escribiendo en chino, traduciendo al chino los conceptos del cristianismo, y adaptándose todo lo posible a esta cultura. Por otro lado, su misión se dirigió más bien a la clase dirigente, formada por intelectuales, a los cuales se ganó mostrando un gran interés y un gran respeto por sus ideas, lo cual hizo que a su vez estos mostrasen también respeto e interés por las ideas del religioso extranjero. Un siglo después de la muerte de Ricci los cristianos en China se contaban por cientos de miles<sup>16</sup>.

Otro ejemplo de este tipo de actividad evangelizadora fue el de Fray Rosendo Salvado, benedictino gallego que fundó en Australia en el siglo XIX la primera diócesis católica de la isla, con el nombre de Nueva Nursia. Como se puede leer de algunos de sus escritos, comprendía su actividad evangelizadora como un servicio al pueblo nativo y no una imposición que hubiera que hacerles aunque fuera « por su bien ». No pretendía cambiar las costumbres y cultura de los indígenas

15. Cf. *Ibid.*, pp. 124–125.

16. Cf. *Ibid.*, pp. 125–128.

australianos sin más ni por la fuerza, sino que luchó frente al gobierno por la protección de los mismos, y quería que estos trabajasen junto con sus monjes en su nuevo monasterio, para que, pudiendo ver los aspectos positivos y buenos de las costumbres cristianas, ellos mismos decidiesen por propia voluntad adquirir otra forma de ser. En este sentido luchó también por la incorporación de los indígenas australianos a la sociedad, y la normalización de su *status* legal de igualdad frente a los europeos<sup>17</sup>. Asimismo, demostró también un amplio interés y respeto por la cultura de los nativos, transcribiendo en partituras, por ejemplo, la música vocal e instrumental de aquellos<sup>18</sup>.

Respecto a África, durante el siglo XIX esta praxis de inculturación comenzó quizás con la obra de Daniel Comboni en centroáfrica y su famosa frase de « salvar África por medio de África », y la obra de Charles Lavigerie y los llamados Padres Blancos en el norte de África, los cuales vestían igual que los argelinos y llevaban un rosario lo más parecido posible al *mesbaha*<sup>19</sup>.

Estos sucesos e iniciativas fueron haciendo reflexionar a los teólogos y misioneros católicos. Si bien en un primer momento la respuesta por parte de la Santa Sede no fue de gran entusiasmo (como en el caso de Matteo Ricci), con el tiempo esta actitud de inculturación se ha impuesto, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II.

Durante el siglo XX, podríamos señalar también la reflexión práctica llevada a cabo por los agentes de evangelización en zonas empobrecidas del mundo, y especialmente en América Latina. La acción y el compromiso con los más pobres y sus causas, y la justicia social en general, que dio también sus propios mártires, suscitaría una posterior reflexión apologética, dando lugar a la conocida como teología de la liberación<sup>20</sup>. Su intuición básica reside en la idea de que el anuncio del Evangelio, para que resulte creíble entre personas o comunidades que viven en situación de exclusión social o injusticia social, debe de ser un elemento promotor de desarrollo y superación de la injusticia.

17. Cf. D. O'SULLIVAN, *Faith, politics and reconciliation. Catholicism and the politics of indigeneity*, Huia Publishers, New Zealand 2005, pp. 9–17.

18. Cf. R. Máiz, T. Shellam (eds.), *Rosendo Salvado and the Australian aboriginal world*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela 2016, pp. 48–49.

19. Cf. S.W. Sunquist, *Understanding christian mission. Participation in Suffering and Glory*, Baker Academic, Michigan, 2013.

20. Cf. J.L. GONZÁLEZ, C.F. CARDOZA, *Historia general de las misiones...* pp. 272–273.

Por último podríamos mencionar también la reflexión teológica que está suscitando en nuestros días la experiencia pastoral en el Occidente post-cristiano. Se trata de una de las preocupaciones que figuraban ya en el Concilio Vaticano II, y ha sido motivo de numerosos documentos y acontecimientos postconciliares, siendo uno de los más recientes el Sínodo de los Obispos sobre la Nueva Evangelización de 2012. Si bien es un tema presente también en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco, su visión no está tan centrada en el panorama occidental en concreto.

Como hemos mostrado, a lo largo de la Historia las diferentes formas de hacer apologética han condicionado la manera de entender la misión de la Iglesia, y viceversa, de modo que el entender de un modo u otro la misión también ha afectado a la tarea apologética. Si para dar razón de la fe, por ejemplo, entiendo que lo que he de hacer es demostrar a toda costa el error del otro (como ocurrió en el siglo XVI entre católicos y protestantes), ello genera un tipo de evangelización de controversia y de enaltecimiento de las características propias frente a las del otro; mientras que si para dar razón de la fe considero oportuno ante todo mostrar las bondades de la fe al otro al cual reconozco sus propias bondades, ello conllevará una praxis evangelizadora de diálogo y centrada en lo más esencial de la fe (como en el caso de Matteo Ricci o Rosendo Salvado). Por otro lado, la práctica evangelizadora influye en la tarea apologética, pues el situarse con la comunidad a la que se anuncia el Evangelio ha generado también nuevas perspectivas, como en el caso de la teología de la liberación en América Latina.

En nuestro estudio hemos comparado las categorías de *semina Verbi* y de *praeambula fidei*, a la luz de la *praeparatio evangelica*. A partir de ello, podemos ver cómo la idea de la *praeparatio evangelica* no sólo ilumina a los otros dos conceptos, sino que, de algún modo, abre la apologética a una nueva dimensión que podemos denominar evangelizadora.

Si partimos de un concepto clásico dentro de la Teología Fundamental como son los “preámbulos de la fe”, al relacionarlo con la idea de las “semillas del Verbo” para la «preparación del Evangelio» hemos descubierto que no tiene por qué quedarse en una categoría abstracta. Ahora podemos contemplarlo desde la acción

de Dios en la Historia por medio de su Espíritu Santo, de cara a un anuncio evangélico que lleve a la acogida de la Revelación.



De este modo el análisis de los “preámbulos de la fe” pasa a no centrarse solamente en su función de fundamentación racional del acto de fe, sino que apunta al papel que algunas verdades presentes en las culturas o sociedades pueden cumplir de cara a la evangelización. Así la reflexión pasaría de pensar en el individuo y sus disposiciones interiores a pensar también en lo que podrían ser sus disposiciones exteriores: sociedad, cultura, etc.

En torno a esta dimensión evangelizadora de la Teología Fundamental, destacamos también la idea que se recoge en la lista final de proposiciones del Sínodo de los Obispos para la Nueva Evangelización del 2012<sup>21</sup>. En ella se quiere dar nuevamente relevancia a los “preámbulos de la fe” en el contexto de la misión evangelizadora, para mostrar que no existe oposición entre la fe y la razón, y para destacar una serie de verdades y realidades que pertenecen a una antropología correcta, iluminada por la razón natural. Entre ellas estarían las nociones de ley natural y de naturaleza humana. Un diálogo abierto y racional desde estos postulados, dice el texto, ayudaría a muchas personas a abrirse al reconocimiento del Dios Creador y del mensaje redentor de Cristo<sup>22</sup>.

Por otro lado podemos hablar también de la dimensión apologética de la Teología de la Evangelización o Misionología, partiendo de nuestro trabajo. De cara a cómo plantear el anuncio evangélico, se ha tener en cuenta que en aquellas personas a las que se dirige ya hay “elementos de verdad” (intelectual, moral o existencialmente hablando), y que es Dios en primer lugar quien las está guiando hacia Él.

Dar razón de la fe por parte del que anuncia o evangeliza será entonces en primer lugar prestar atención al otro para descubrir qué es lo que ya ha “sembrado” Dios en él. A partir de ahí, proponer el anuncio evangélico con aquello que el otro ya comparte como base, de modo que esos “preámbulos de la fe” que ya tiene le hagan más comprensible racionalmente acoger la Revelación.

Podemos destacar aquí, entre muchos otros, el trabajo del Padre Roberto Claudio Tomichá, quien ha sacado las consecuencias prácti-

21. Aunque el texto que ha trascendido no es el oficial, se ofreció una versión del texto de trabajo en inglés para la prensa [Cf. *Summary. Final list of propositions 17* (12 noviembre 2012) [http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_25-xiii-ordinaria-2012/02\\_inglese/b33\\_02.html](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25-xiii-ordinaria-2012/02_inglese/b33_02.html) (02 mayo 2017)].

22. Cf. *Ibid.* n. 17.

cas de esta teología de las “semillas del Verbo” respecto de la cultura andina:

En términos andino–cristianos, una auténtica experiencia de la *pacha* puede ser expresión de un Misterio último, trinitario: la misma *pacha* nos puede ayudar a seguir redescubriendo la riqueza de la Trinidad. En efecto, los pueblos andinos nos han legado una forma peculiar de cristianismo, una religiosidad indígena, con categorías y símbolos culturales propios: palabras, gestos, actitudes, celebraciones, silencios. . . , que expresan cercanía evangélica, buena noticia, alegría interior, invitación a la coherencia, de un Dios que genera vida plena.<sup>23</sup>

Siguiendo también el trabajo crítico de Henri de Lubac sobre el budismo<sup>24</sup>, por ejemplo, vemos cómo se puede llegar a presentar aquello que de común puede tener la experiencia espiritual del budismo con el cristianismo, señalando sus límites y diferencias<sup>25</sup>, pero insistiendo en que aquello de común y bueno que podemos encontrar allí no es algo que sea “nuevo” para el cristianismo.

En este sentido y continuando con el ejemplo, aquellos aspectos del budismo como el « desasimiento » o la « caridad budista »<sup>26</sup> pudieran considerarse como *praeambula fidei*, *semina Verbi*, “sembrados” por Dios y que “prepararían” a la persona por un camino de abandono del egoísmo y de búsqueda de liberación. Eso sí, el camino budista por sí sólo no llevaría al hombre a la caridad y al encuentro con el Dios que es Amor. Pero con aquella preparación ya existente podría ser más comprensible racionalmente para el seguidor del budismo la figura de Jesús de Nazaret como gran exponente de “vaciamiento”, de κένωσις (que precisamente eso significa).

Bien sea este tan sólo un ejemplo, puede ser ilustrativo de lo que intentamos exponer, si bien no nos circunscribimos tan sólo al diálogo interreligioso, sino que hablamos del hombre en su sentido más amplio, y de cómo Dios lo llama y lo prepara para que este pueda acoger el Evangelio. Una persona indiferente en principio a la religión, pero que ha comprendido y acogido la idea de que su vida tiene

23. R.C. TOMICHÁ CHARUPÁ, *Humanización, relacionalidad y comunidad: perspectiva indígena*, « Revista CLAR » I (2014), p. 96.

24. Cf. H. de Lubac, *Budismo y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2006.

25. Cf. *Ibid.* pp. 64–66.

26. *Ibid.* p. 65.

sentido en la entrega por los demás, podría asimismo y partiendo de ese punto, comprender mejor la idea de un Dios que se ha entregado del todo, por puro amor, al hombre. Le será siempre más complicado acercarse a Dios a un hombre que ha interiorizado como valores personales los del egoísmo y el egocentrismo, por contra, porque desde esa postura el mensaje evangélico no tendría sentido para él.

El acto de fe, para que sea auténticamente personal, debe ser racional y libre, y por ello necesita el hombre de esas premisas, esos “preámbulos de la fe”. De lo contrario se entraría en una contradicción lógica, como señala Antonio Livi de forma muy gráfica: « se la ricerca conduce ad escludere l'esistenza di Dio, ad esempio perché approda a conclusioni immanentistiche, o relativistiche, o schettiche, allora la fede diventa impossibile, perché assurda, disumana, cioè incompatibile con la dignità dell'uomo e col rispetto della sua intelligenza »<sup>27</sup>.

Llegados a este punto, debemos asimismo interrogarnos sobre cómo podría afectar esta visión a la misión de la Iglesia. Considerando que las expresiones eclesiales no tienen un fin en sí mismas, sino en servir al anuncio del Evangelio<sup>28</sup>. Desde nuestra propuesta hemos de tener en cuenta que aquellos a los que se les anuncie el Evangelio están ya « en camino » hacia el mismo, y poseen riquezas culturales o religiosas imbuidas de valores evangélicos, aunque puedan tener también algunas cosas que corregir. En este sentido las expresiones eclesiales tienen una gran responsabilidad en el acomodarse a los parámetros óptimos de aquellas culturas, para que los valores evangélicos puedan fructificar en plenitud en las mismas.

En su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco hace una reflexión que ilumina lo que queremos expresar desde nuestro estudio comparativo:

En la inculturación, la Iglesia « introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad », porque « toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio ». Así, « la Iglesia, asumiendo los valores de las diversas culturas, se hace *sponsa ornata monilibus suis*, “la novia que se adorna con sus joyas” (cf. Is 61,10) ».<sup>29</sup>

27. A. LIVI, *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui “praeambula fidei”*... p. 41.

28. Cf. EG 27.

29. EG 116.

El Papa Francisco aquí está hablando de dar un paso más allá. Ya no se trata sólo de incorporar a la Iglesia nuevas comunidades respetando sus propias herencias culturales, sino de ser conscientes de que, en ese mismo dinamismo, la Iglesia se hace más plural en sus expresiones y formas al incorporar estas nuevas comunidades con sus particularidades y riquezas, haciéndose ella misma más “universal”.

No son sólo las otras culturas las que se desarrollan aceptando el Evangelio, sino que, en un doble movimiento, es la Iglesia también la que se desarrolla en la Historia al ir incorporando diversas tradiciones culturales. Esto ya sucedió en la Antigüedad cuando los primeros cristianos de extracto cultural hebreo se abrieron a las nuevas comunidades de herencia griega, primero, y latina, más tarde. Durante muchos siglos esta dinámica desapareció, como hemos visto anteriormente, porque con la aparición de la “Cristiandad” como cultura europea lo “cristiano” se hizo sinónimo de lo “occidental”. La actividad misionera en todo el mundo a través de los siglos fue haciendo separar a la Iglesia aquello que era esencial para la fe cristiana de aquello que pudiera ser ropaje cultural occidental.

Esto lo expresa también el Papa Francisco en su Exhortación Apostólica:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos.<sup>30</sup>

Esta visión del Papa Francisco está influenciada en cierto modo por lo que se conoce como Teología del Pueblo argentina. Para los pensadores argentinos que dieron lugar a esta teología, como Lucio Gera, el concepto de pueblo se refiere tanto a la nación en sí con su propia cultura e idiosincrasia, como a las clases populares de dicha

30. *Ibid.* 236.

nación en particular, pues son estos quienes, dicen, conservan la auténtica cultura de dicho pueblo o nación. Esto se vería, por ejemplo, y en el contexto latinoamericano en especial (que es desde donde aquí se reflexiona), en la religiosidad popular, la cual no es vista por estos pensadores como una muestra “atrasada” de relación con lo divino, sino como la expresión más auténtica de relacionarse con lo divino de dicho pueblo. Reflexionando pues desde el contexto vital de la clase popular del pueblo, estos pensadores se dan cuenta de que en ellos las aspiraciones religiosas están a la par junto con la aspiración o deseo de justicia y de paz, por lo que el planteamiento pastoral se debe proponer desde este reclamo de justicia<sup>31</sup>. Este aprecio por las clases populares de cada pueblo y su cultura propia se deja notar en el texto citado.

Esta nueva forma de entender la dinámica de la misión de la Iglesia debe generar también un nuevo tipo de apologética. Ya el Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* decía:

Puesto que toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación, por eso, sin duda, hay un movimiento que tiende hacia la unidad. Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad hasta el punto de que si algunas cosas fueron menos cuidadosamente observadas, bien por circunstancias especiales, bien por costumbres, o por disciplina eclesiástica, o también por formas de exponer la doctrina — que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe —, se restauren en el tiempo oportuno recta y debidamente.<sup>32</sup>

Esta llamada a una continua reforma de cara a una mayor fidelidad a la vocación original puede interpelarnos igualmente en el tema que estamos tratando, pues si, como exponíamos, la forma de entender la misión de la Iglesia se desarrolla, la apologética tiene que seguir haciéndose preguntas sobre cómo dar razón de la fe en los nuevos contextos para ser fiel a su cometido.

Como comentamos anteriormente, en el proceso de una renovación apologética en este sentido, hemos de tener en cuenta también

31. Cf. J.C. SCANNONE, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, « La Civiltà Cattolica » 3930 vol. I (2014), pp. 571–590.

32. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Unitatis Redintegratio* 6 [AAS 57 (1965) 90–112].

el concepto mismo de la fe. Desde la postura trascendental de Karl Rahner, la fe como apertura del ser humano al don de Dios en medio de sus circunstancias históricas y sociales, aun de forma no temática<sup>33</sup>, podemos entender la fe como camino de vida existencial por el cual el ser humano se asocia al misterio pascual de Cristo. Esta idea aparece ya en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>, y es tratada de nuevo en el documento de la Comisión Teológica Internacional *El cristianismo y las religiones*, en donde se dice:

Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual, y cuya obra no puede no referirse a Cristo. En el contexto de la actuación universal del Espíritu de Cristo se ha de situar la cuestión del valor salvífico de las religiones en cuanto tales.<sup>35</sup>

Las ideas de Rahner parecen ir en la misma dirección apuntada por estos documentos como visiones complementarias de una comprensión de la fe en la vida humana de corte más existencial y “práctico”, si se nos permite esta expresión.

Opinamos que una renovación de la apologética debe de continuar por este camino, tal y como por otro lado ya se está indicando como vemos, para dar respuesta al nuevo contexto de comprensión de la misión de la Iglesia hoy. En esta línea pretende ir también nuestro estudio.

Nuestro estudio pretende también ahondar en la comprensión de cómo todos los hombres pueden asociarse al misterio pascual de Cristo. Si todos los hombres participan del Λόγος por su Πνεῦμα, y este los conduce hacia la verdad, el proceso mediante el cual algunos hombres se abren al don de Dios y siguen las inspiraciones del Espíritu los va acercando a la verdad de sí mismos y de Dios, y esto no sólo en un plano intelectual, sino también moral y existencial. Así pues,

33. Para más información véase: M. Barrientos Amador, “Aproximación filosófica del concepto de fe en la teología de Karl Rahner: aplicaciones y actualidad” . . .

34. « Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual », en GS 22.

35. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*. . . 49.

podríamos decir que nuestra aportación puede contribuir también a la renovación de la apologética en este sentido.

Desde esta perspectiva, el cristiano que se acerca a los demás hombres debe entender que probablemente los otros ya se encuentran también, como él, en camino hacia la plena comunión con Dios. Si bien el anuncio explícito de Jesucristo no puede nunca ser obviado, como Buena Noticia, es probable pues que los contenidos existenciales del Evangelio sean ya compartidos por los demás, pues no les serían ajenos. En este sentido sería oportuno preguntarnos, desde la apologética y de cara a la misión o evangelización, cuál debiera ser en este orden de cosas el acento en la obra misionera de la Iglesia en favor de la credibilidad de su mensaje.

Una propuesta posible, que quedaría abierta para futuras reflexiones, sería la de pensar que si el Espíritu es el que mueve a los hombres hacia la verdad, y no entendida esta meramente en sentido teórico, sino incluso moral y existencialmente hablando, la expresión más evangélica para definirla sería el Reino de Dios, tal y como lo mostró Jesús en su obrar, con lo que quizá podríamos llegar a hablar de “semillas del Reino” allá donde la verdad del Reino como liberación de la persona humana se materializa.

Dado el empeño de la Iglesia en continuar la obra de Jesús, en anunciar el Reino de Dios, el acento en la evangelización debiera situarse quizá aquí, reconociendo allá donde las haya estas “semillas del Reino” y promocionándolas, en su diálogo con el mundo, para que el mensaje del Evangelio sea más creíble para todos, ya que aunque los demás hombres no compartan o no comprendan el contenido teórico–conceptual del cristianismo, sí pueden comprender su expresión moral, pues muchos ya se encontrarían de hecho en ese mismo camino moral.

El pasaje de *Marcos* 9, 38–40 nos ilumina en este sentido:

Juan le dijo: « Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros; nosotros tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros ». Pero Jesús contestó: « No se lo impidáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros ».

#### 4.2. Hacia una apologética integral y evangelizadora

A lo largo del último siglo se han venido reafirmando de manera marcada dos corrientes en la apologética que, aunque desde los mismos comienzos de la misma han existido, ha sido quizás en el siglo XX cuando más han perfilado sus diferencias epistemológicas. Una corriente de carácter más “subjetivista”, centrada en la credibilidad de la fe para el sujeto creyente, y otra corriente de corte más “objetivista”, centrada en la credibilidad de la Revelación en sí misma. A lo largo de este capítulo comenzaremos por hacer un breve recorrido por los autores más importantes de cada una de ellas, para luego hacer una aportación desde nuestro estudio de cara a una apologética integral como tercera vía, que aúne y comprenda ambos planteamientos. Pues una apologética integral sería aquella que lograra superar la reflexión parcial en torno al sujeto creyente y las razones que lo motivan, y el objeto de la misma — la Revelación — y su propia racionalidad, para entender que ambos elementos son como dos aspectos de una ciencia única e integral.

Desde comienzos del siglo XX la “apologética subjetiva” fue tomando cada vez más forma e importancia, con reflexiones como la de Joseph Maréchal o Pierre Rousselot. A estos les siguieron Henri de Lubac o Louis Monden, así como Karl Rahner, el cual ve las religiones del mundo como aspectos destinados a encontrarse en la era de la globalización actual, pues todas estarían intrínsecamente ordenadas hacia Cristo como su realización no reconocida todavía. Asimismo, en el *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner trata de reformular la doctrina católica a la luz de una experiencia no tematizada de Dios como misterio incomprensible, presente en toda vida humana<sup>36</sup>.

En esta misma línea, a Rahner le siguieron otros como Johannes Baptist Metz, quien desarrolló la idea de que el poder liberador del cristianismo debía conllevar una cada vez mayor secularización del mundo, para desarrollar cada vez más sus ocultas potencialidades, liberando al mundo de las sombras y el pecado. Discípulo de Metz fue Helmut Peukert, para el cual el criterio de aceptación de toda pretensión de revelación ha de pasar por la premisa de solidaridad universal que se daba en la conducta de Jesús de Nazaret<sup>37</sup>.

36. Cf. A. DULLES, *La historia de la apologética. Encuentros y desencuentros entre la razón y la fe...* pp. 379–383.

37. Cf. *Ibid.*, pp. 383–384.



Siguiendo a Rahner, al menos en su doctrina de los « cristianos anónimos », está también el autor canadiense Gregory Baum. Para él, en la teología católica actual se podría observar un consenso creciente acerca de la idea de que el misterio divino sería accesible a cualquier hombre que se abra al mensaje inscrito en su vida y revelado en Jesucristo<sup>38</sup>.

Dentro de este tipo de apologética se encuentran además la Teología de la Liberación latinoamericana, así como la Teología del Pueblo argentina. Aunque son movimientos plurales y que comprenden diversos enfoques, podemos decir que parten de la vida del hombre y sus circunstancias concretas, concretamente de las de las clases populares y de los pobres o marginados, para, desde ahí, comprender el mensaje cristiano (el cual, para ellos, no tendría sentido si fuera pronunciado al margen de la situación existencial de aquellos)<sup>39</sup>.

Por su parte, Luigi Giussani apuntaba que el hombre parte de las preguntas que se hayan ya de hecho en el seno de su ser. Las hipótesis de Dios y de la Revelación vendrían a ser, de alguna manera, la respuesta a estas cuestiones antecedentes. Asimismo, para Giussani, el acceso a la certeza de la fe en Jesús sólo es posible desde un « encuentro » personal y subjetivo con Jesús, en una relación personal con Él<sup>40</sup>.

También el propio Papa Juan Pablo II optó, al menos en cierto modo, por esta segunda corriente. En su Encíclica *Fides et Ratio* habla de la búsqueda de sentido y verdad, grabada en la naturaleza humana, la cual sería absurda sin una posibilidad de encontrar una respuesta<sup>41</sup>.

El teólogo norteamericano Lorenzo Albacete, por su parte, dice que la pretensión religiosa nace de los deseos del corazón humano. Para él, la Revelación sería la presentación de sí mismo por parte de la Trascendencia absoluta en una intimidad radical<sup>42</sup>.

Por otro lado, durante el siglo XX se desarrolló también una « apologética objetiva ». El mayor exponente de la misma ha sido el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, quien, tratando de reconocer dos vías principales de hacer apologética a lo largo de la historia, la cosmológica y la antropológica, trata de proponer una tercera vía, personalista y estética a la vez. Para él, el misterio de lo divino sería una « total otredad », ante

38. Cf. *Ibid.*, p. 384.

39. Cf. *Ibid.*, p. 385.

40. Cf. *Ibid.*, p. 392.

41. Cf. *Ibid.*, pp. 392–393.

42. Cf. *Ibid.*, p. 395.

la cual lo que se despertaría en el hombre sólo podría ser la adoración. El total vaciamiento de Cristo en la Cruz sería el momento cumbre en el cual se muestra el amor de Dios en la Historia.

La obra de Balthasar es grande y compleja, pero, para nuestro tema, podemos decir que quiere destacar que el ser humano accede a la fe entendiéndose a sí mismo como un ser atraído por Dios en virtud de la claridad y evidencia distintas a las propias que surgirían del propio objeto de la fe en sí<sup>43</sup>.

Pierangelo Sequeri, por su parte, argumentaba que el testimonio es el único medio real de entrar en comunicación con el suceso fundacional de Jesús entregándose en confianza a Aquel a quien nos ha enseñado a llamar *Abba*. También Rino Fisichella opta por esta línea, afirmando la credibilidad objetiva del suceso de Cristo. Para él, la muerte de Jesús en la Cruz, elevada al misterio de la Resurrección, es el signo auténtico y definitivo del amor trinitario de Dios, capaz de ser percibido como un amor genuino por aquellos que buscan la verdad<sup>44</sup>.

Por otro lado algunos autores han apuntado ya hacia una apologética intermedia entre lo objetivo y lo subjetivo, más integral, que interrelacione ambos aspectos. Uno de los primeros ha sido Hansjürgen Verweyen, quien ha tratado de hacer una teología fundamental intermedia entre las posturas de Balthasar y de Rahner. Como el primero, centra su discurso en la Cruz de Cristo sobre todo, en la total entrega de sí mismo que Dios hace en Jesús. Pero, por otro lado, se ocupa también del estudio de las condiciones de posibilidad del ser humano de ratificar una revelación última y plena. Ambos aspectos los hará confluír en la revelación del amor de Dios en la Cruz de Cristo<sup>45</sup>.

También Salvador Pié-Ninot ha tratado, en ciertos aspectos, de apuntar en la misma dirección. Centra su apologética sobre el testimonio de la Iglesia, testigo autorizado de la Revelación, el cual es a un tiempo *ad intra* materia de reflexión teológica, y *ad extra* respaldo de la tarea misionera y apologética de la misma Iglesia<sup>46</sup>.

Por nuestra parte, este trabajo pretende situarse en esta “tercera vía apologética”, que aúne lo objetivo y lo subjetivo, en nuestro caso

43. Cf. *Ibid.*, pp. 385–387.

44. Cf. *Ibid.*, pp. 391–392.

45. Cf. *Ibid.*, p. 388.

46. Cf. *Ibid.*, pp. 390–391

mediante la vinculación de la Teología Fundamental con la Teología de la Evangelización, de modo que la reflexión *ad intra* se nutra de la tarea misionera práctica, y la misión *ad extra* se nutra también de la reflexión previa. En nuestro estudio comparativo hemos podido comprobar de qué modo los “preámbulos de la fe”, categoría asociada a la “apologética subjetiva” y a la racionalidad del acto de fe, al asociarlos a la categoría de las “semillas del Verbo” pasan a tener una relevancia también en la “apologética objetiva”, pues ya estaríamos hablando de la credibilidad de la Revelación en frente de contextos sociales o culturales diversos, y en medio del proceso histórico.

Si entendemos los *praeambula fidei* como ideas o preámbulos previos en la persona, necesarios para un acto de fe humano, racional y libre, y pasamos a verlos, además, como “semillas del Verbo”, de modo que esos preámbulos fueran de hecho suscitados por el mismo Dios en la persona o en una determinada cultura precisamente para que pueda acoger la fe, estamos ya interconectando la propia búsqueda de verdad de la persona con el proceso de la Revelación, mediante la apertura al designio salvífico universal de Dios.

Este sería el punto en el cual se insertaría la categoría de *praeparatio evangelica*, ya que la búsqueda de la verdad del individuo sería descubierta como parte de un proceso más amplio, la preparación por parte de Dios de la acogida del Evangelio, en medio del proyecto divino en el cual al final Dios sea todo en todos<sup>47</sup>.

Así, la Revelación sería más creíble en sí misma por su correspondencia con todo aquello que de bueno y verdadero hay ya en el mundo, y sería más creíble para el sujeto porque encontraría en la Revelación una plenificación de lo que él ya es en cierto modo, dándose cuenta de que lo que ya es, lo es también gracias a ese mismo Dios que se le revela.

Además, esta perspectiva se aleja un tanto de un excesivo subjetivismo que, como hemos visto, podría llegar a afirmar que la Revelación viene a dar sentido a los anhelos y deseos más profundos del ser humano, argumentación la cual no está exenta de problemas, pues bien podría también decirse que, como el hombre tiene esos anhelos, se “inventaría” la Revelación para satisfacerlos. En lugar de ello, lo que decimos es que la Revelación se correspondería con aquello que

47. Cf. I Co 15, 28.

de bueno hay ya en el ser humano, algo que hace más plausible a la propia Revelación desde la racionalidad humana.

Asimismo esta “apologética integral” se abre al campo de la Teología de la Evangelización, pues en nuestro análisis, al poner en relación los elementos relativos a la subjetividad de la apologética con el estudio más objetivo sobre la Revelación; y abiertos a la idea de una “preparación evangélica” obrada por Dios en su Espíritu Santo según su Providencia, un futuro estudio sobre la evangelización debería tener en cuenta todos estos elementos. De cara a proponer el anuncio salvífico, debe considerar lo que Dios ya obra en las gentes, y de qué manera esto no es indiferente para un posible acto de fe posterior en aquellas personas.

Estaríamos aquí hablando ya de una “nueva apologética” que, en su vinculación con la Teología de la Evangelización, no sería ya una apologética de defensa, ni tan sólo una apologética de diálogo, sino una apologética epistemológica que iría más allá de la pregunta: ¿es posible creer?; pasando ahora a preguntarse: ¿pero, es posible transmitir la fe?; tras lo cual, como epistemología, no querría centrarse en el cómo sería posible la transmisión de la fe, sino en el en base a qué es posible su transmisión. Y lo sería porque, como decimos, existe una cierta identidad entre la Revelación y las más altas y profundas expresiones religiosas, culturales y sociales de toda sociedad humana.

Por este motivo el diálogo entre “evangelización” como “llevar la fe” e “inculturación” como proceso por el cual una cultura determinada comienza a “vivir” la fe cristiana desde sus propios parámetros existenciales, debe ser siempre algo dinámico y retroactivo. No va primero una cosa y luego la otra, pues no se trata de anunciar primero la fe y luego “adaptarla”, ni tampoco de “adaptarse” primero a la cultura y luego anunciar la fe, sino de anunciar la fe desde la propia cultura<sup>48</sup>.

Este dinamismo puede observarse, por ejemplo, en la inculturación del cristianismo en la antigua cultura greco-romana, tal y como muestra Hugo Rahner en su obra *Mitos griegos en interpretación cristiana*. No fue una adaptación artificial, sino que los mismos hombres que vivían existencialmente desde los parámetros de los “misterios”, los “mitos”, la obra homérica y un culto de corte astronómico, vivieron

48. Cf. I. PÉREZ DEL VISO, *La inculturación de la fe en América Latina*, «Teología y vida» 36 (1995), pp. 307–323.

como cristianos desde esas mismas categorías, sólo que ahora el “sol invicto” o Helios es una imagen de Cristo, la luna lo es de la Iglesia, los “misterios” son los sacramentos<sup>49</sup>, Homero es un « profeta », y la mágica « moly » sanadora es ahora el Evangelio<sup>50</sup>.

### 4.3. Conclusiones finales

En este estudio hemos relacionado los conceptos de *semina Verbi* (poco investigado aunque ampliamente aceptado después del Concilio Vaticano II) y *praeambula fidei* (más clásico en los tratados de Teología Fundamental) a la luz de la categoría de la *praeeparatio Evangelii*.

Esta puesta en relación de los tres conceptos ha llegado hasta el punto de poder afirmar que las *semina Verbi* pueden ser considerados “preámbulos de la fe”. Las *semina Verbi* serían “elementos de Revelación” suscitados por el Espíritu Santo que ayudarían a la *praeeparatio fidei*, y en este sentido podrían considerarse un tipo de *praeambula fidei*.

En primer lugar hemos estudiado el significado que Justino tenía el término de *semina Verbi*. Más allá de lo aparente, los estudios consultados parecen mostrar una densa teología basada en el Λόγος detrás de las “semillas del Verbo”, en donde la actuación del Espíritu Santo tiene un papel también importante.

De nuestro recorrido histórico hemos comprobado un estancamiento y olvido del concepto de *semina Verbi* debido a diversos y complejos factores históricos, los cuales podríamos encuadrar de forma genérica en el cambio social, religioso, político y por consiguiente de mentalidad que tuvo lugar en la sociedad europea con la aparición de lo que conocemos como la “Cristiandad”.

Finalmente, hemos podido notar que el interés en la categoría de *semina Verbi* resurge precisamente a raíz de la descomposición paulatina del orden de la “Cristiandad”, lo cual ha vuelto a provocar un profundo cambio de paradigma en la posición de la fe cristiana respecto del mundo, problema que ha sido abordado en el Concilio Vaticano II, en donde aparece de nuevo con fuerza la idea de las “semillas del Verbo”,

49. Véase O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1953.

50. Véase H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Herder, Barcelona 2003.

y a partir del cual se han multiplicado las alusiones a este concepto en documentos magisteriales y teológicos.

En segundo lugar hemos desarrollado un estudio histórico de la categoría de *praeambula fidei*, desde su génesis en el pensamiento aristotélico hasta nuestros días. En él adquiere cierta importancia la relación de los “preámbulos de la fe” con el *analysis fidei* y el acto de fe. Según se ha ido pasando de una comprensión del acto de fe como asentimiento intelectual a una comprensión del mismo como “asentimiento personal” la visión de los “preámbulos de la fe” se ha abierto también a una perspectiva más amplia.

En la parte más sistemática, hemos puesto en relación los tres términos de *semina Verbi*, *praeambula fidei* y *praeparatio Evangelii*, profundizando a partir del estudio histórico en una relación en cierto modo ya existente en el mismo uso que se da a estos términos y en el contexto en que han sido usados, pero no explicitada ni estudiada. Esto ha permitido una iluminación de los mismos términos y por tanto un desarrollo teológico ulterior, así como una aportación en relación a las categorías principales de la Teología Fundamental, la fe y la razón, de forma tal que podamos contemplar el *analysis fidei* desde la Revelación como proceso histórico–salvífico. Por otro lado hemos podido también presentar mediante este estudio una definición más completa de la categoría de *semina Verbi*, precisamente por su relación con las categorías de *praeambula fidei* y *praeparatio evangelica*, en cuyo contexto ya estaba siendo usada, pero de lo cual ha habido pocos intentos de definición hasta la fecha.

Nuestra perspectiva exige que las categorías de *semina Verbi* y *praeambula fidei* se estudien en el contexto más amplio de la evangelización, cuyo fin es que todos los hombres se abran a la Revelación de Dios en Cristo, debido a que se inscribirían como decíamos dentro de la *praeparatio Evangelii*. En este sentido estaríamos ya vinculando la Teología Fundamental con la Teología de la Evangelización.

En el último capítulo hemos estudiado de qué modo la apologética por su propia dinámica posee un carácter evangelizador, ya que dar razón de la fe la hace más creíble, y de qué modo la propia praxis evangelizadora tiene también un componente apologético, pues dependiendo de la praxis llevada a cabo la fe como opción existencial puede ser vista por parte de aquellos a quienes se les anuncia el Evangelio como más o menos creíble.

En este sentido creemos que nuestro estudio podría también contribuir a una renovación de la apologética partiendo de una praxis evangelizadora que considere que todos los hombres están “en camino” hacia la plena comunión con Dios por la acción del Espíritu Santo que obra en ellos y suscita en ellos las “semillas del Verbo”, haciendo que muchos de forma misteriosa se vayan asociando al misterio pascual de Cristo a lo largo de su vida, aun de forma no temática.

Por último, la perspectiva que ofrecemos a lo largo de este estudio podría ayudar a encaminar asimismo a la apologética hacia una versión más integral de sí misma, tratando de superar la dicotomía entre apologética objetiva y subjetiva, entre el dar razón de la fe desde la propia credibilidad de la Revelación en sí misma y el dar razón de la fe desde la credibilidad que al sujeto en sí mismo le merece en virtud de su propia constitución. Esto sería posible ya que para el sujeto la Revelación sería creíble porque se correspondería con aquello que de bueno y verdadero ya hay en sí mismo, plenificándolo, y porque por otro lado la Revelación en sí misma en esta perspectiva histórico-salvífica sería la que daría sentido a eso que de bueno y verdadero el sujeto ya posee.

Todo ello nos anima a acercarnos a cada cultura con el reconocimiento de las “semillas del Verbo” presentes en cada una, para hacer crecer el Evangelio desde cada cultura en particular.

## Bibliografía

### Textos bíblicos

- ALAND K., BLACK M., MARTINI C.M., METZGER B.M., WIKGREN A. (eds.), *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002.
- UBIETA LÓPEZ J.A. (dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

### Textos Magisteriales

- ASOCIACIÓN DE COEDITORES DEL CATECISMO (ed.), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Libreria Editrice Vaticana, Bilbao 2010.
- AA.VV., *Documentos completos del Vaticano II*, Mensajero, Bilbao 2006.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, Palabra, Madrid 2009 [AAS 101 (2009) 641–709].
- , *Verbum Domini*, San Pablo, Madrid 2010 [AAS 102 (2010) 681–787].
- , *Porta Fidei*, San Pablo, Madrid 2011 [AAS 103 (2011) 723–734].
- CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, San Pablo, Bogotá 2014.
- COLLANTES J., *La fe de la Iglesia Católica* (Historia Salutis 21), BAC, Madrid 2009.
- CONCILIO VATICANO I, *Constitución Dogmática Dei Filius*, [AAS 05 (1869–70) 481–490].
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, [AAS 57 (1965) 5–71].
- , *Decreto Unitatis Redintegratio*, [AAS 57 (1965) 90–112].
- , *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, [AAS 58 (1966) 1025–1120].
- , *Declaración Nostra Aetate*, [AAS 58 (1966) 740–744].
- , *Decreto Ad Gentes Divinitus*, [AAS 58 (1966) 947–990].



- , *Decreto Optatam Totius*, [AAS 58 (1966) 713–727].
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2000 [AAS 92 (2000) 742–765].
- , *Carta Placuit Deo de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana* (01 marzo 2018) [<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>] (05 abril 2018)].
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (30 septiembre 1996) [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html)] (26 febrero 2018)].
- DENZINGER H., HÜNERMANN P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2012.
- FRANCISCO, *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica*, BAC, Madrid 2013 [AAS 105 (2013) 1019–1137].
- JUAN PABLO II, *Concelebrazione con i cattolici del Bengala Occidentale nel Parco Brigade Parade Grounds di Calcutta* (04 febrero 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19860204\\_cattolici-bengala.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1986/documents/hf_jp-ii_hom_19860204_cattolici-bengala.html)] (14 febrero 2018)].
- , *Audiencia General* (22 octubre 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861022.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html)] (15 febrero 2018)].
- , *Discorso di Giovanni Paolo II alla Curia Romana per gli auguri di Natale* (22 diciembre 1986) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana.html)] (15 febrero 2018)] [AAS 79 (1987) 1082–1090].
- , *Redemptor Hominis*, Palabra, Madrid 1999 [AAS 71 (1979) 257–324].
- , *Carta Apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la evangelización del Nuevo Mundo* (29 junio 1990) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/ap\\_ost\\_letters/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_29061990\\_v-centen-ary-evang-new-world.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/ap_ost_letters/1990/documents/hf_jp-ii_apl_29061990_v-centen-ary-evang-new-world.html)] (15 febrero 2018)] [AAS 83 (1991) 22–45].
- , *El mandato misionero. Carta Encíclica Redemptoris Missio*, BAC, Madrid 1991 [AAS 82 (1990) 249–340].

- , *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los afroamericanos* (13 octubre 1992) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921013\\_afroamericani.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921013_afroamericani.html) (15 febrero 2018)].
- , *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano* (12 octubre 1992) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont\\_messages/1992/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19921012\\_indigeni-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html) (15 febrero 2018)].
- , *Discorso di sua Santità Giovanni Paolo II sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (23 abril 1993) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19930423\\_interpr-bibbia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf_jp-ii_spe_19930423_interpr-bibbia.html) (15 febrero 2018)] [AAS 86 (1994) 232–243].
- , *El esplendor de la verdad. Carta Encíclica Veritatis Splendor*, BAC, Madrid 1993 [AAS 85 (1993) 1133–1228].
- , *Discorso di Giovanni Paolo II ai collaboratori dell'Institut des Sources Chrétiennes* (30 octubre 1993) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19931030\\_soucers-chretiennes.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931030_soucers-chretiennes.html) (15 febrero 2018)].
- , *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in Africa* (14 septiembre 1995) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html) (15 febrero 2018)] [AAS 88 (1996) 5–82].
- , *Audiencia* (09 septiembre 1998) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_09091998.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1998/documents/hf_jp-ii_aud_09091998.html) (15 febrero 2018)].
- , *Fe y razón. Carta Encíclica Fides et Ratio*, BAC, Madrid 1998 [AAS 91 (1999) 6–88].
- , *Exhortación Apostólica Postsinodal Ecclesia in America* (22 enero 1999) [[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_22011999\\_ecclesia-in-america.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html) (15 febrero 2018)] [AAS 91 (1999) 737–815].
- LEÓN XIII, *Epístola Encíclica Aeterni Patris* [AAS 12 (1879) 97–115].
- PABLO VI, *Discorso del Santo Padre Paolo VI in occasione del decennio di fondazione del Segretariato per i non cristiani* (6 julio 1974) [[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19740706\\_segretariato-non-cristiani.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740706_segretariato-non-cristiani.html) (14 febrero 2018)] [AAS 66 (1974) 444–446].

- , *Evangelii Nuntiandi. La evangelización del mundo contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1995 [AAS 68 (1976) 5–76].
- PÍO XII, *Errores modernos. Encíclica Humani Generis* (Documentos Pontificios 12), Sígueme, Salamanca 1962 [AAS 42 (1950) 561–578].
- , *Radiomessaggio di sua Santità Pio PP. XII per le ricorrenze centenarie ad Ernakulam nel Malabar in onore di S. Tommaso Apostolo e di San Francesco Saverio* (31 diciembre 1952) [[https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19521231\\_apostoli-india.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19521231_apostoli-india.html)] (13 febrero 2018)] [AAS 45 (1953) 96–99].
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La Palabra que viene de Dios y habla de Dios para salvar al mundo*, BAC, Madrid 2014.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Diálogo y anuncio* [AAS 83 (1991) 414–446].
- , *Pastoral attention to traditional religions* (21 noviembre 1993) [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_21111993\\_trad-relig\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_21111993_trad-relig_en.html)] (15 febrero 2018)].
- SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Notae quaedam de Ecclesiae rationibus ad asseclas aliarum religionum* [AAS 76 (1984) 816–828].
- XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS SOBRE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN PARA LA TRANSMISIÓN DE LA FE CRISTIANA, *Lineamenta*, BAC, Madrid 2011.
- , *Mensaje al Pueblo de Dios* [[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20121026\\_message-synod\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_sp.html)] (23 diciembre 2016)].
- , *Summary. Final list of propositions* (12 noviembre 2012) [[http://www.vatican.va/news\\_services/press/sinodo/documents/bollettino\\_25\\_xiii-ordinaria-2012/02\\_inglese/b33\\_02.html](http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/02_inglese/b33_02.html)] (02 mayo 2017)].

## Textos Patristicos y Escolásticos

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, P. Tineo Tineo (trad.), (Biblioteca de Patristica 60), Ciudad Nueva, Madrid 2003.
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire Ecclésiastique du Peuple Anglais*, P. Monat et P. Robin (trads.), vol. I, (Sources Chrétiennes 489), Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, M. Merino y E. Redondo (trads.), (Fuentes Patrísticas 5), Ciudad Nueva, Madrid 1994.
- , *Strómata*, M. Merino (trad.), I–VIII, (Fuentes Patrísticas 7, 10, 15), Ciudad Nueva, Madrid 1996–2003.
- , *El Protréptico*, M. Merino (trad.), (Fuentes Patrísticas 21), Ciudad Nueva, Madrid 2008.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, G. Favrelle (trad.), livre XI, (Sources Chrétiennes 292), Les Éditions du Cerf, Paris 1982.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, A. Rousseau et L. Doutreleau (eds.), livre III/II, (Sources Chrétiennes 211), Les Éditions du Cerf, Paris 1974.
- JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, C. Munier (ed.), (Sources Chrétiennes 507), Les Éditions du Cerf, Paris 2006.
- ORIGÈNE, *Contra Celse*, M. Borret (trad.), vol. I, (Sources Chrétiennes 132), Les Éditions du Cerf, Paris 1967.
- TERTULIANO, *Apologético*, C. Castillo García (trad.), (Biblioteca Clásica Gredos 285), Gredos, Madrid 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, J. Martorell Capó (trad.), vol. I, BAC, Madrid 1988.

## Estudios

- ALFARO J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Verdad e Imagen 103), Sígueme, Salamanca 1997.
- ARENS E., *Los Evangelios ayer y hoy. Una introducción hermenéutica*, CEP, Lima 2006.
- AUBERT R., *El acto de fe*, Herder, Barcelona 1964.
- AURELIO M., *Meditaciones*, F. Cortés y M. J. Rodríguez (eds.), Cátedra, Madrid 2007.
- AA.VV., *Mysterium Salutis. Manual de teología como Historia de la Salvación*, J. Feiner, M. Löhrer (dirs.), vol. I/I, Cristiandad, Madrid 1969.
- , *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, K. Rahner et alii (dirs.), vol. III, Herder, Barcelona 1973.
- , *Diccionario de Teología Fundamental*, R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié–Ninot (dirs.), Paulinas, Madrid 1992.

- AYÁN J.J., *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gén. I–III* (Collectanea Scientifica Compostellana 4), Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Santiago de Compostela – Córdoba 1988.
- BARRADO J. (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990.
- BARRIENTOS AMADOR M., *Aproximación filosófica del concepto de fe en la teología de Karl Rahner: aplicaciones y actualidad*, « Espiga » 27 (2014) 41–50.
- BIFET J.E., *Huellas del Verbo Encarnado en las diversas experiencias de Dios. A propósito del Jubileo del año 2000*, *Burgense: Collectanea Scientifica* 36 (1995) 333–359.
- , *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 1998.
- BLANCO SARTO P., *Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra*, « Límite. Revista de filosofía y psicología », 1/14 (2006) 57–86.
- , “Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona”, *Scripta Theologica* 39, vol. 3 (2007) pp. 773–775.
- , “Logos and Dia-Logos: Faith, Reason, (and Love) According to Joseph Ratzinger”, *Anglican Theological Review* 92/3 (2010) 499–509.
- BÖTTIGHEIMER C., *Comprendere la fede. Una teologia dell’atto di fede*, “Biblioteca di Teologia Contemporanea” 167, Queriniana, Brescia 2014.
- BROWN P., *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, Madrid 2012.
- CABALLERO BAZA E., *El concepto de praeambula fidei en la comprensión del conocimiento natural de Dios*, « Lumen Veritatis » 31 (2015) 183–199.
- CASEL O., *El misterio del culto cristiano*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1953.
- COEDITORES LITÚRGICOS (ed.), *Liturgia de las Horas según el Rito Romano*, vol. I, Barcelona 2005.
- DULLES A., *La historia de la apologética. Encuentros y desencuentros entre la razón y la fe*, BAC, Madrid 2016.
- FEDOU M., *La doctrine du Logos chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques*, « Kentron » 25 (2009) 145–158.
- FATTAL M., *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, V&P, Milano 2005.
- FYRIGOS A., *Filosofia Patristica e Bizantina – I. Dalle origini dell’era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- GARCÍA PELÁEZ R., *Un camino de muchas vías. El pluralismo inclusivo como aportación de Jacques Dupuis y Claude Geffré a la Teología cristiana de las Religiones*, UPSA, Salamanca 2014.

- GARCÍA RECIO J., *La Biblia en su contexto cultural*, en J.A. CASTRO LODEIRO *et alii* (dirs.), *Fascinados por la Palabra* (IX Jornadas de Teología), Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2009.
- GONZÁLEZ J.L., *Historia del pensamiento cristiano*, CLIE, Barcelona 2010.
- GONZÁLEZ J.L., CARDOZA C.F., *Historia general de las misiones*, CLIE, Barcelona 2008.
- GONZÁLEZ MONTES A., *Teología Fundamental*, BAC, Madrid 2010.
- GRANADOS J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Analecta Gregoriana 296), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- GUTBROD K., *Guida alle parabole di Gesù* (Studi Biblici 52), Paideia Editrice, Brescia 1980.
- IZQUIERDO C. (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- KEMMER A., *Les hablaba en parábolas. Cómo leerlas y entenderlas* (Alcance 28), Sal Terrae, Santander 1982.
- LA BELLA G. (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2007.
- LADARIA L.F., *El Espíritu en Clemente alejandrino: estudio teológico antropológico*, UPCM, Madrid 1980.
- LARA M., LARA L., *Ignacio y la Compañía*, Edaf, Madrid 2005.
- LIDDELL H.G., SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- LIVI A., *Premesse razionali della fede. Teologi e filosofi a confronto sui praeambula fidei*, Lateran University Press, Roma 2008.
- , *Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los praeambula fidei y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios, Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 141 (2011) 71–90.
- LUBAC H. de, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991.
- , *Budismo y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2006.
- MÁIZ R., SHELLAM T. (eds.), *Rosendo Salvado and the Australian aboriginal world*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela 2016.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ J.A., *Logos estoico y Verbum cristiano. Apuntes para una historia de la razón*, en «Anales del Seminario de Metafísica» 25 (1991) 95–117.

- MARTÍNEZ SIERRA A., *Antropología teológica fundamental* (Spientia Fidei 26), BAC, Madrid 2002.
- MARZAL FUENTES M., *Iglesia del Perú y culturas indígenas*, « Revista de la Universidad Católica » 7 (1980) 15–44.
- MORADO G.J., *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou–Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico–fundamental*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- MORENO J.L., *Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II* (Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra 1993.
- MORENO MARTÍNEZ J.L., *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2005.
- MÜLLER G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998.
- OCÁRIZ F., BLANCO A., *Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 2008.
- ORBE A., *La Unción del Verbo*, (Analecta Gregoriana 113), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961.
- , *La Patrística y el progreso de la teología*, « Gregorianum » 50 (1969) 543–569.
- O’SULLIVAN D., *Faith, politics and reconciliation. Catholicism and the politics of indigeneity*, Huia Publishers, New Zealand 2005.
- PÉREZ DEL VISO I., *La inculturación de la fe en América Latina*, « Teología y vida » 36 (1995) 307–323.
- PHELAN J.L., *The millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the writings of Geronimo de Mendieta*, Berkeley, Los Ángeles 1956.
- PIÉ–NINOT S., *La Encíclica Fides et Ratio y la Teología Fundamental: hacia una propuesta*, « Gregorianum » 80 (1999) 645–676.
- , *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- RAHNER H., *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Herder, Barcelona 2003.
- RAHNER K., *Escritos de Teología*, vol. VI, Taurus, Madrid 1969.
- ROUSSELOT P., *Los ojos de la fe* (Libros de Bolsillo 66), Encuentro Ediciones, Madrid 1994.
- RUIZ BUENO D., *Padres apostólicos y apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid 2002.

- SALLES R., *La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas*, « Anuario filosófico » 46/ I (2013) 49–77.
- SÁNCHEZ NAVARRO L., *El logos del Reino. Las diez parábolas de Mateo* (Asociación Bíblica Española 61), Verbo Divino 2009.
- SANGUINETI J.J., *La inculturación cristiana en la filosofía griega de Clemente alejandrino*, en K. Krämer y A. Paus (eds.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog*, Herder, Friburgo 2000.
- SANTIAGO MADRIGAL J., *La eclesiología de Juan de Ragusa O. P. (1390/95–1443)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995.
- SARANYANA J.I. (dir.), *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, vol. III, Iberoamericana, Madrid 2002.
- SCANNONE J.C., *Papa Francesco e la teologia del popolo*, « La Civiltà Cattolica » 3930 vol. I (2014) 571–590.
- SUNQUIST S.W., *Understanding christian mission. Participation in Suffering and Glory*, Baker Academic, Michigan, 2013.
- TANZELLA–NITTI G., *La dimensione apologetica della Teologia Fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei praeambula fidei*, « Annales Theologici » 21/ I (2007) 11–60.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Lo que yo creo*, Trotta, Madrid 2005.
- TOMICHÁ CHARUPÁ R.C., *Humanización, relacionalidad y comunidad: perspectiva indígena*, « Revista CLAR » I (2014) 92–98.
- TORRES J., *La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos*, « Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones » XVIII (2007) 85–98.
- UÑA JUÁREZ A., *Plotino: el sistema del Uno. Características generales*, en « Anales del Seminario de Historia de la Filosofía » 19 (2002) 99–128.
- VIDE RODRÍGUEZ V., *Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?*, « Theologica » 44 (2009) 253–294.
- ZAÑARTU S., *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa*, « Teología y vida » 33 (1992) 35–58.









ÁREAS CIENTÍFICO–DISCIPLINARES

ÁREA 01 – Ciencias matemáticas e informáticas

ÁREA 02 – Ciencias físicas

ÁREA 03 – Ciencias químicas

ÁREA 04 – Ciencias de la tierra

ÁREA 05 – Ciencias biológicas

ÁREA 06 – Ciencias médicas

ÁREA 07 – Ciencias agrarias y veterinarias

ÁREA 08 – Ingeniería civil y Arquitectura

ÁREA 09 – Ingeniería industrial y de la información

ÁREA 10 – Ciencias de la antigüedad, filológico–literarias e histórico–artísticas

ÁREA 11 – Ciencias históricas, filosóficas, pedagógicas y psicológicas

ÁREA 12 – Ciencias jurídicas

ÁREA 13 – Ciencias económicas y estadísticas

ÁREA 14 – Ciencias políticas y sociales

ÁREA 15 – **Ciencias religiosas–teológicas**

*El catálogo de las publicaciones de Aracne editrice se encuentra en*

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

Este libro se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2019  
en la imprenta «The Factory S.r.l.»  
00156 Roma – via Tiburtina, 912  
para la «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale», Canterano (RM)