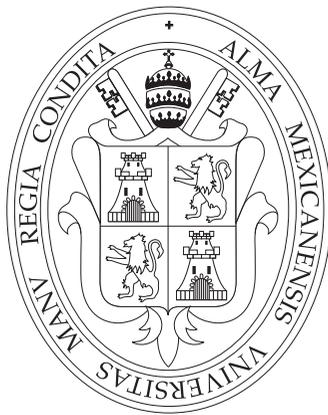


STUDIA PATRISTICA MEXICANENSIS



ALMA VERITATIS PARENS

La actualidad del pensamiento
de los Padres de la Iglesia

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
2018

2

Índice

La recensión de los Padres de la Iglesia en el estudio de la teología después del Vaticano II. Mauricio Saavedra OSA. Unicervantes. Bogotá	3
Ecumenismo y Padres de la Iglesia. César Romero Galán. Arquidiócesis de Xalapa	12
<i>La Didajé</i> : albores de la tradición y doctrina de la patrología. Arturo E. Ramírez Trejo. UNAM	19
Gnosticismos y pelagianismos. Comentario a la carta <i>Placuit Deo</i> . José Alberto Hernández Ibáñez. UPM	26
<i>Attende tibi ipsi</i> (Dt 15,9) La gnóme en Basilio de Cesarea. Alejandra Valdés García. UNAM	34
Fuentes griegas en Nemesio de Émesa en el <i>Peri fyseos ánthropon</i> . José David Becerra Islas. UNAM	43
Antropología en Gregorio de Nisa. Julio César Carbajal UPM	49
Padres - Sagrada Escritura y enfoque de Vaticano II. Jesús Ma. Aguiñaga Fernández. UPM	57
La conciencia de la fe eclesial. Agustín, Ratzinger y <i>Lumen Gentium</i> . Tamara Saeteros Pérez. Unicervantes. Bogotá.	75
Bases patrísticas de la teología litúrgica a partir de Vaticano II. Esteban Miranda Hernández. UCLG	85
La aportación patrística de Henri de Lubac a la eclesiología de Vaticano II. Adrián Gutiérrez Cano. Arquidiócesis de Mérida	99
Construcciones sacras ambrosianas a la luz del Concilio Vaticano II. José Raúl Mena Seifert. Arquidiócesis de Monterrey	108
El De <i>Catechizandis Rudibus</i> de san Agustín de Hipona en el Magisterio posterior al Concilio Vaticano II Fray José Humberto Niño Rincón, OSA	115

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Jerónimo, Pastor con dos pulmones San Jerónimo y la tradición oriental a la luz del decreto postconciliar <i>Orientalium Ecclesiarum</i> . Sergio Enrique Mantilla Janer	123
El Pecado social de la usura en la doctrina de los Padres de la Iglesia y en el Magisterio Contemporáneo Carlos Saúl Jaimes Guerrero	130
“La doctrina de la interioridad en San Agustín. Un intento de repensar la fe en la actualidad” Juan Eligio Chávez Montoya	136
Padres de la Iglesia y cultura contemporánea Julián Arturo López Amozurrutia. UPM	145

Conferencia magistral

La recensión de los Padres de la Iglesia en el estudio de la teología después del Vaticano II

Dr. Mauricio Saavedra, OSA
UNICERVANTES

El estudio de la teología en los seminarios y facultades de teología católicas en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II fue en su mayoría distante al pensamiento de los Padres de la Iglesia. Esta debilidad en la enseñanza de la teología católica había empezado su gestación como consecuencia de la onda revolucionaria de la Francia de finales del siglo XVIII donde se presentó una evidente ruptura en la historia del cristianismo y, por consiguiente, en la trasmisión y el estudio de los textos cristianos antiguos. Por ejemplo, la Revolución Francesa aceleró la muerte de la congregación de los monjes benedictinos de San Mauro quienes habían emprendido la hasta entonces más grande recopilación y edición de textos patrísticos. Aquella revolución que también inauguró una época de laicización sin precedentes y hostilidad en toda Europa hacia la Iglesia de Roma afectó directamente la formación del clero.

Las grandes iniciativas de estudios de los Padres de la Iglesia en ámbito católico durante el siglo XIX, tales como el movimiento de Oxford capitaneado por el gran convertido y después hecho cardenal J. H. Newman y la gran empresa editorial liderada por el sacerdote francés J. P. Migne con sus colecciones de Patrología Latina y Patrología Griega se quedaron siempre al margen de la vida de los seminarios y facultades de teología católica¹.

La supresión de los Estados Pontificios en 1870 con el respectivo surgimiento de estados nacionales laicos y ciertas teorías que ponían en duda la autoridad del primado en la Iglesia católica hicieron que la Iglesia reaccionará con fuerza y dureza contra las tesis principales del modernismo. La formación sacerdotal

1 Sobre la importancia de estas iniciativas para el estudio de la patrística, cf. G. M. Vian, *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2006, 325-334.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

de principios del siglo XX, como consecuencia de la tormenta revolucionaria, se hallaba entonces a la defensiva del racionalismo y del liberalismo y tenía a la filosofía neotomista como el casi único pensamiento capaz de ayudar a comprender debidamente la revelación bíblica siendo entonces la teología neoescolástica la más elevada expresión de la reflexión sobre la fe².

Fue de nuevo en Francia, esta vez en época de la postguerra, que se desarrolla, junto con la corriente del personalismo inaugurada por J. Maritain y E. Mounier, la corriente de la “*Nouvelle Theologie*” como una fuerte reacción a los métodos escolásticos y un redescubrimiento de los Padres de la Iglesia junto con el mejor conocimiento de la tradición agustiniana del Medioevo. Esta corriente, que dio a luz entre otros logros, la importante colección de textos patrísticos denominada *Sources chrétiennes*, aportó nuevos argumentos a quienes se negaban a encasillar la teología católica en el marco único del neotomismo. Sin embargo, dicha nueva aproximación teológica aún no impregnaba del todo la formación sacerdotal ni las facultades de teología.

Un ejemplo de esta lucha que se daba en el ámbito de la formación teológica nos lo da Joseph Ratzinger en su autobiografía cuando nos habla de sus años como estudiante en el seminario: “El encuentro con el personalismo fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando... , en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada. Pudo influir en ello también el hecho de que el filósofo de nuestra Escuela Superior, Arnold Wilmsen, nos presentara un rígido tomismo neoescolástico, que para mí estaba sencillamente demasiado lejano de mis interrogantes personales”³.

Así pues, con el tiempo, Roma, a través de la fundación del Colegio Romano en 1824 y con las universidades pontificias, había desarrollado una teología reaccionaria a los dogmas de la revolución francesa. Sin embargo, estos centros se constituyeron principalmente como instituciones de enseñanza del sólido magisterio eclesial y no centros de investigación como los que surgirían en el fervoroso ambiente intelectual del norte de Europa, caso de Tübinga, Munich, Frisinga, Maguncia, Bonn, Münster, París, Lyon, Lovaina, etc.

Teólogos e historiadores del cristianismo antiguo procedentes de estos ambientes académicos como Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Bernhard Häring, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Hubert Jedin, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves-Marie Congar, y el propio Joseph Ratzinger persistieron en una línea de investigación en un esfuerzo de diálogo con otros movimientos para hacer más comprensible la palabra de Dios en el mundo moderno. Algunos de estos autores, no siendo portadores de una teología uniforme y en algunos casos trayendo postulados radicales, fueron incluso considerados próximos a la herejía, sin embargo, un día fueron llamados como peritos o participantes al Concilio Vaticano II y su aporte fue enriquecedor y en algunos casos decisivo para los textos conciliares.

2 Cf. León XIII, *Encíclica Aeterni Patris*, 1879.

3 J. Ratzinger, *Mi Vida*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 89.

Las voces de estos y otros autores inmediatamente antes y durante el Concilio reclamaban que la formación del clero fuera más atenta a las “fuentes” particularmente las patrísticas, más “católica” en el sentido de amplitud abarcando también el conocimiento de las tradiciones orientales, y más “tradicional” en el sentido de más amplitud comprensiva de la Tradición⁴.

Un hecho decisivo de este nuevo acento que llevarían los textos conciliares es sin duda el perfil intelectual de los dos Papas del Concilio – San Juan XXIII y San Pablo VI – quienes tenían una pronunciada sensibilidad hacia los Padres de la Iglesia debido a su experiencia eclesial antes de llegar al pontificado.

En el caso de Juan XXIII (Angelo Roncalli), fue profesor de Historia y Patrología en el seminario de Bérgamo, después se le nombró delegado apostólico en Bulgaria, Turquía y Grecia donde pudo experimentar de primera mano la riqueza de las tradiciones orientales cristianas y posteriormente siendo nuncio apostólico en Francia desde 1944 a 1953 conoció personalmente los teólogos más representativos de la *Nouvelle Theologie*⁵.

Por su parte, Pablo VI (Giovanni Battista Montini), en sus años de joven sacerdote fue profesor de historia de la Academia Pontificia, fue siempre un gran admirador y estudioso de san Agustín⁶ y en sus años como arzobispo de Milán cultivó un profundo estudio y admiración por san Ambrosio, patrono de la ciudad⁷.

En los 16 documentos del Concilio, de variada magnitud conceptual y distinta estructura estilística, los padres de la Iglesia entraron por todas partes. San Agustín es particularmente omnipresente⁸ pero también aparecen citas o resonancias de Ignacio de Antioquía, Ireneo, Cipriano, los Capadocios, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Gregorio Magno, León Magno, Epifanio así como de autores eclesiásticos antiguos como Orígenes, Tertuliano y Eusebio. De todos los documentos el que tiene más claro sabor patrístico es sin duda la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia.

Dos indicaciones particulares sobre el importancia de los Padres de la Iglesia en la formación teológica fueron dejadas en los documentos conciliares. La primera, se encuentra en la declaración *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal en la que se prescribe el “método genético” para la enseñanza de la dogmática, cuya segunda etapa después de la exposición de los temas bíblicos, consiste en exponer “la contribución

4 Cf. D. Gianotti, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen Gentium*, BTE 6, EDB, Bologna 2010, 132-134.

5 Cf. Perfil biográfico de Juan XXIII, cf. http://www.vatican.va/special/canonizzazione-27042014/documents/biografia_gxxiii_canonizzazione_sp.html

6 Cf. Ed. G. Díaz, OSA - St. Miscioscia, *Pablo VI cita a San Agustín. Apuntes del Papa Montini (1954-1978) en memoria del P. Carlo Cremona*, Ediciones Escorialenses, Madrid 2004. Cf. A. Molina Prieto, *Presencia de San Agustín en el Magisterio del Papa Pablo VI* en *Religión y Cultura* 110 (1979) 333-361.

7 Influenciado por la doctrina ambrosiana, Pablo VI declarará a la Virgen María, Madre de la Iglesia. Cf. Pablo VI, Alocución en la Clausura de la III Sesión del Concilio Vaticano II, 21 de noviembre 1964. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html

8 Cf. J. Morán, *La presenza di Sant'Agostino nel Concilio Vaticano II*, en *Augustinianum* 6 (1966) 460-488; P. Langa, *San Agustín en el Concilio Vaticano II*. Otro estudio interesante, cf. P. de Luis Vizcaíno, *San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Datos y observaciones críticas*, en *Estudio Agustiniano* 29 (1993) 109-155.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

que los Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente han adoptado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación”⁹. La segunda indicación, la encontramos en la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación en donde se subraya la importancia del estudio de la Sagrada Escritura en estrecha relación con la Sagrada Tradición¹⁰ dando una particular relevancia a la interpretación patrística de la Escritura¹¹.

Sin embargo, estas recomendaciones conciliares no fueron acogidas de manera automática en los planes de estudios de los seminarios y facultades de teología. Aún en los años 70 el hoy Cardenal Prosper Grech, OSA entonces primer rector del Instituto Patrístico Agustiniiano en Roma, centro de estudios fundado por Pablo VI y la Orden de san Agustín para promover el estudio de los Padres de la Iglesia después del concilio, afirmaba que en muchos seminarios la patrología o no se estudiaba o había llegado a ser solo un capítulo de la historia de la Iglesia¹².

Tal situación motivó a que la Congregación para la Educación Católica promoviera en el año 1989 una instrucción “*Sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*”¹³ (ISPC) la cual contiene en su parte central una *summa* de tres razones que sostienen la necesidad de estudiar a los Padres:

- los Padres son testimonios privilegiados de la Tradición por su cercanía a los orígenes de la fe cristiana;
- son maestros del método teológico por su continuo recurso a la Sagrada Escritura y al sentido de la Tradición, su consciencia de la originalidad cristiana, su defensa de la fe como bien supremo, su profundización continua del contenido de la Revelación, su sentido del misterio y de la experiencia de lo divino;
- y finalmente, su obra se caracteriza por una gran riqueza cultural, espiritual y apostólica llena de vitalidad y dinamismo, la cual los constituye en los “clásicos de la cultura cristiana”¹⁴ logrando una síntesis entre los valores de la cultura clásica y la novedad del Evangelio.

9 *Optatam totius*, 16.

10 *Dei Verbum* 9: “Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad”; *Dei Verbum* 24: “La Sagrada Teología se apoya, como en cimientos perpetuos en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo”.

11 *Dei Verbum* 23: “La esposa del Verbo Encarnado, es decir, la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse, de día en día, a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras, para alimentar sin desfallecimiento a sus hijos con la divina enseñanzas; por lo cual fomenta también convenientemente el estudio de los Santos Padres, tanto del Oriente como del Occidente, y de las Sagradas Liturgias”.

12 P. Grech, Introducción a *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Instituto Patrístico Agustiniiano, Roma 1977, 4.

13 Congregazione per l’educazione cattolica (dei seminari e degli istituti di studii), *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*. (ISPC) Roma 10 de nov. 1989. En el número 16 de la instrucción se enumeran otras intervenciones magisteriales de los Papas después del concilio sobre este argumento. Cf. A. Orbe, *El estudio de los santos Padres en la formación sacerdotal*, en R. Latourelle, (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990, 1037-1046. V. Grossi, *Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il concilio Vaticano II. Il contesto storico culturale*. en AA.VV. *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, P. U. Lateranense - Augustinianum, Roma 1991, 439-459. A. Orbe, *La patrística y el progreso de la teología en Gregorianum* 50 (1969), 544-545.

14 Cf. ISPC 41.

Otra parte fundamental de la instrucción se refiere al método con que deben estudiarse los padres de la Iglesia:

- en primer lugar, se hace una distinción entre *Literatura cristiana antigua* considerada como disciplina no teológica sino literaria respecto de las denominadas *Patrología* y *Patrística*, la primera más en relación con las problemáticas de la historia eclesiástica (vida y obra de los Padres), mientras la segunda más relacionada con la doctrina teológica de los Padres;
- en segundo lugar, el estudio del pensamiento teológico de los Padres debe ser entendido como un eslabón fundamental aunque no absoluto del desarrollo de la teología dogmática. Así pues este pensamiento patrístico no se debe absolutizar ni considerar que después de la época patrística el desarrollo doctrinal es decadencia como tampoco instrumentalizar ni hacer una actualización arbitraria de los datos históricos que se encuentren en esta época;
- finalmente, el método para estudiar a los Padres debe considerar el acceso directo, por fuerza ciertamente selectivo, a las fuentes textuales leyéndolas ojalá en su lengua original o en todo caso con el conocimiento necesario de dichas lenguas.

Así pues, esta instrucción del año 1989 sin duda se puede considerar como un buen ejemplo de la recensión del Concilio Vaticano II en su método teológico al reconocer el lugar particular de la tradición patrística¹⁵. Este lugar particular de la teología patrística después del Vaticano II no solo se ha quedado en este ambiente estrictamente académico sino en otros contextos de la vida de la Iglesia como los nuevos libros para el rezo de la Liturgia de las Horas (1971) que ampliaron notablemente las lecturas de los Padres, el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) donde se remite continuamente a testimonios procedentes de los Padres, en las catequesis de los Papas, especialmente desde abril a diciembre de 2007 donde Benedicto XVI se dedicó a hablar de los Padres en treinta audiencias de los miércoles, entre otras muchas iniciativas.

Ejemplos para un debate

Como apertura al debate y la reflexión en este congreso de Patrología quisiera finalmente esbozar desafíos, oportunidades y nudos problemáticos, de la enseñanza de la patrística en la teología actual, en el horizonte de estas cuatro áreas: la exégesis de la Escritura, la relación entre historia y teología, el diálogo ecuménico y finalmente, la teología pastoral.

En el tema exegético sobre la Sagrada Escritura, desde el siglo XVII con Richard Simon los grandes elementos del método histórico crítico como la crítica textual, el estudio de los géneros literarios y del contexto histórico comenzaron a desarrollarse con gran celeridad hasta llegar en el siglo XX a una peligrosa

15 Pablo VI en una célebre carta al Cardenal de Turín afirmaba que el estudiar a los Padres es fundamental para comprender el concilio: "Su estudio es de imperiosa necesidad para aquellos que tienen a pecho la renovación teológica, pastoral y espiritual promovida por el Concilio y quieren cooperar en la misma" cf. *Carta de Pablo VI a Su Eminencia el Cardenal Miguel Pellegrino en el centenario de la muerte de J. P. Migne (10.5.1975)* en AAS 67 (1975, 471).

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

absolutización del método, particularmente en ámbito protestante, al punto de tornarse en una exégesis disolvente y destructiva del texto sagrado. El Concilio Vaticano II, en la *Dei Verbum*, reconoció la legitimidad y necesidad del método histórico-crítico al tiempo que pidió mantener el carácter teológico de la exégesis y el fundamento de unidad de la Escritura. Como recordará Benedicto XVI “Si la exégesis quiere ser también teología, debe reconocer que sin la fe de la Iglesia, la Biblia permanece como un libro sellado: la Tradición no cierra el acceso a la Escritura, sino que más bien lo abre”¹⁶. En este sentido exégesis tradicional de los padres con su defensa de la fe como bien supremo y su sentido del misterio abren hoy la puerta a una lectura de la Biblia muy sugestiva.

Solo a modo de ejemplo quisiera recordar la bellísima exégesis agustiniana sobre la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37) la cual se encuentra alejada de los lugares comunes del método histórico-crítico y nos ofrece una lectura profundamente cristológica y eclesial del famoso relato. Los lugares comunes del método histórico crítico después de la rigurosa división de la estructura del texto son siempre la contextualización histórica de la rivalidad entre israelitas y samaritanos para después pasar a la explicación de los formalismos rituales de los sacerdotes y levitas según la ley mosaica los cuales se anteponian a la misericordia y al perdón, finalmente la lección es clara, para Jesús todos son prójimos, como seguidores de Jesús debemos amar a todos y “el buen samaritano” es el símbolo típico del humanitarismo.

Ahora escuchemos a san Agustín: “*Aquel hombre que yacía en el camino, abandonado medio muerto por los salteadores, a quien despreciaron el sacerdote y el levita que por allí pasaron y a quien curó y auxilió un samaritano que iba también de paso, es el género humano*” (Sermón 171, 2) La imagen de Jesús como buen samaritano expresa e ilustra con claridad el misterio de la redención de los hombres. El hombre caído y golpeado en el camino es Adán. El Enemigo del hombre, el Maligno, y los pecados le han abatido. El Verbo de Dios se compadeció de este hombre, la misericordia divina suscitó la encarnación y bajando de su cabalgadura, es decir, despojándose de su divinidad, vino en rescate del hombre enfermo. “*Así, pues, Adán descendió y cayó en manos de los ladrones, porque todos somos Adán. Pasó el sacerdote, y no hizo caso; pasó el levita, y no hizo caso, porque la ley no podía curar. Pasando el samaritano, no nos menospreció: nos curó, nos cargó sobre sí mismo, en su carne nos llevó al hostel, es decir, a la Iglesia, y entregó al hostelero dos denarios: la caridad de Dios y el amor al prójimo*” (Enarr. In Ps. 125, 15) El hostel, casa abierta, es una bellísima imagen de la Iglesia que recibe a los hombres por mandato de Cristo para curar las heridas del pecado y expresar así la acogida misericordiosa de su Señor, si como Iglesia cuidamos al enfermo el Señor al volver nos recompensará.

La relación del mero dato histórico o documental tomado del ambiente patristico respecto a su interpretación a la luz de la teología patristica, la historia del dogma, la teología dogmática y la praxis litúrgica es otro gran desafío en el quehacer teológico contemporáneo. La *Instrucción* del año 1989 ponía en guardia de una cierta absolutización de algún testimonio patristico pues es evidente el riesgo de instrumentalización o actualización arbitraria del mero dato histórico o documental.

16 Benedicto XVI, *Discurso al Instituto Bíblico en el centenario de su fundación*. 26 de octubre de 2009. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20091026_pib.html

La idea de “volver a las fuentes”, expresada con estos o análogos términos, ha solido transformarse en lema de revolucionarios y reformadores de todos los tiempos, particularmente esta ideologización de la antigüedad cristiana muestra su histrionismo muchas veces en el campo más sensible de la vida cristiana, la liturgia. Las décadas pasadas fueron testigos de los abusos litúrgicos que se cometieron en aras de esta aproximación acrítica a las fuentes cristianas. Tan solo un ejemplo de esta realidad, sin duda no el más desastroso, es la manipulación y exagerada valoración de la famosa frase de san Cirilo de Jerusalén, obispo del siglo IV, que sería la magnífica prueba de que la comunión en la mano fue una realidad universal, omnipresente y casi única desde la era apostólica y durante todo el primer milenio de la Iglesia y que su recepción en la boca se dio solo en la Edad Media fruto de las distorsiones de la fe dando un énfasis excesivo a la adoración de Cristo en la Sagrada Eucaristía.

La frase de san Cirilo en sus *Catequesis Mistagógicas* es: “cuando te acerques a comulgar, haz con tu mano derecha un trono a tu mano izquierda que recibirá al Rey. En el hueco de la mano recibe el cuerpo de Cristo, y responde Amén. Después consúmelo, teniendo cuidado de no perder nada de Él”¹⁷. Esta frase, contrario al imaginario creado, es un *unicum* en la tradición patristica. Un estudio más riguroso de las evidencias disponibles no apoya que la comunión en la mano fuese una práctica universal en la antigüedad cristiana, los hechos parecen apuntar a una conclusión diferente. Los Papas León y Gregorio Magno son testigos tempranos de la práctica tradicional de recibir la comunión en la boca mencionándola como un uso corriente, san León afirma: “Se recibe en la boca lo que se cree por la fe”¹⁸. Ciertamente bajo circunstancias especiales los fieles pudieron recibir la comunión con sus propias manos, particularmente en tiempos de persecución, cuando no habían sacerdotes disponibles, y los fieles llevaban el Santísimo a sus casas, dándose la comunión a sí mismos o a los enfermos con sus propias manos. Lo mismo aplicaba a los monjes que se habían retirado al desierto, no teniendo un sacerdote en las cercanías, querían continuar con la comunión diaria. Es decir, la práctica era que se podía tocar la hostia cuando el no hacerlo equivalía a quedar privado del sacramento, pero cuando había un sacerdote no se la recibía en la mano. Así lo afirma san Basilio en el siglo IV: “No hace falta demostrar que no constituye una falta grave para una persona comulgar con su propia mano en épocas de persecución cuando no hay sacerdote o diácono”¹⁹. La paz de Constantino poco a poco llevó la práctica de la comunión en la mano, aún en estos casos excepcionales, a su desuso. El Concilio de Rouen del año 650, entre otros concilios del primer milenio, ya legisla sobre el particular “No se coloque la Eucaristía en las manos de ningún laico ni a ninguna mujer en las manos, sino únicamente en su boca”²⁰. Por supuesto, este debate debe tener también un estudio magisterial posterior a la propia edad patristica si consideramos que como dice la *Instrucción* del 89 el estudio del pensamiento teológico de los Padres debe ser entendido como un eslabón fundamental aunque no absoluto de la teología dogmática. Lo que no se puede es vetar una práctica o favorecerla excluyendo completamente la otra a partir de un solo texto patristico.

17 San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis Mistagógicas* 5, 21.

18 San León Magno, *Comentario al Evangelio de san Juan, Sermón* 91, 3.

19 San Basilio, *Epístola* 93.

20 “*Illud etiam attendat ut eos propria manu communicent, nulli autem laico aut feminae Eucharistian in manibus ponat, sed tantum in os ejus*”: Concilium Rothomagense, canon 2: Mansi, vol. X, col. 1199-1200.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Otro punto de debate en la apreciación e importancia de la teología patristica se da en el plano del ecumenismo, particularmente con las tradiciones de las iglesias orientales para quienes la época patristica es el corazón vivificante de toda la lectura de la Biblia, de toda reflexión teológica y praxis litúrgica y no solamente un momento, aunque fundamental, en el desarrollo del dogma como lo es para la tradición occidental. Sin tener presente esta sensibilidad del oriente cristiano es muy difícil afrontar un diálogo ecuménico fecundo.

Todo lo que es anterior al concilio de Nicea del 787 constituye un tesoro común para la tradición occidental y oriental. A partir de este tesoro común, el dogma que se sigue desarrollando en Occidente, y no en Oriente, continua transformando el espíritu de aquellos que lo confiesan. Las diferencias espirituales, nacidas de divergencias dogmáticas, se afirman en diferentes tipos de santidad, en experiencias, en vías de santificación que apenas se parecen. Por ejemplo, los fenómenos de iluminación en el Oriente cristiano son distintos de los fenómenos de estigmatización en el Occidente cristiano, pues a la base esta el método espiritual y teológico de cada una de las tradiciones²¹. Estas diferencias no se reducen solo a causas culturales o políticas sino sobre todo se trata de la cuestión de la procesión del Espíritu Santo (el Filioque) y de la naturaleza de la gracia. Debates que comenzaron en las diferencias planteadas mas no irreconciliables entre la doctrina trinitaria de san Agustín y aquella de los Padres Capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo). Sólo nuestra constatación de una diferencia dogmática que tiene su gestación en la teología patristica nos permitirá comprender dos espiritualidades que se han hecho distantes y que requieren de un enriquecimiento mutuo.

Finalmente, un último punto de debate que quisiera mencionar en el que la teología patristica se juega su importancia en el quehacer teológico actual es en el de la relación de la teología pastoral en sus facetas (homilética, catequesis, praxis sacramental, etc) y su aparente tentativa de divorcio con la teología dogmática. Un ejemplo de ello es la reciente polémica sobre la intercomión entre católicos y protestantes cónyuges planteada en el seno de la Conferencia Episcopal Alemana con una declaración del cardenal Kasper en donde afirma, entre otras cosas, que los luteranos no necesitan creer en la Transubstanciación para recibir la Sagrada Eucaristía porque, después de todo, tampoco el católico medio entiende este concepto²². El planteamiento pastoral subyacente es que los protestantes podrían comulgar si experimentan un “deseo sincero por la eucaristía” siempre y cuando hayan participado en un proceso de “discernimiento profundo”. Aunque el Santo Padre habría vetado la propuesta alemana en una carta y la Congregación para la Doctrina de la Fe no dio el aval de esa propuesta lo que sigue quedando en la nube de la duda es por qué podría tener “hambre de eucaristía” alguien que no cree en la Transubstanciación o por qué, si cree en ella, después de un “discernimiento profundo” puede seguir reconociéndose como luterano.

21 La deificación del hombre en Oriente encuentra su desarrollo en las obras de Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas, este último con su libro *“La vida en Cristo”*, mientras que Occidente en Thomas Kempis y la *devotio moderna* desarrolla la idea de la imitación de Cristo.

22 Entrevista en [katholisch.de](http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/kasper-ehrlich-uber-kommunion-teilnahme-nachdenken) el 23.04.2018. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/kasper-ehrlich-uber-kommunion-teilnahme-nachdenken>

Así pues, la dicotomía entre lo que se cree y lo que se celebra sacramentalmente, un tipo de esquizofrenia en la práctica de la fe, es lo que denotan afirmaciones como la del Cardenal Kasper y que por supuesto en el terreno de la vida cotidiana de un cristiano pueden hacerse mucho más presentes, piénsese por ejemplo en la polémica sobre la comunión a los divorciados vueltos a casar, el relativismo moral en temas como el aborto y la eutanasia, la ideología de género, etc. Un axioma fundamental de la era patristica, acuñado entre otros por Próspero de Aquitania en el siglo V, es *lex orandi - lex credendi*, lo que se celebra en la liturgia es siempre expresión de la fe de la Iglesia²³.

Los Padres de la Iglesia al considerar la defensa de la fe como bien supremo de su quehacer pastoral y reflexión teológica lograron una armonía y síntesis fundamental entre la experiencia del misterio y la transmisión de la fe. La gran mayoría de ellos fueron grandes teólogos a la vez que grandes obispos, personas de auténtica espiritualidad, gran devoción en la celebración de los sagrados misterios y de profunda caridad cristiana. La teología patristica, tiene entonces, el desafío de iluminar la integralidad del mensaje cristiano y su transmisión pastoral aún en medio de los grandes desafíos que supone la cultura contemporánea para la misión de la Iglesia. Si tomásemos los diez problemas más grandes y difíciles de la Iglesia hoy y tratáramos de confrontarlos con cuanto han desarrollado los Padres, encontraríamos allí las raíces y respuestas de cada controversia que la Iglesia hoy debe afrontar.

Por ello congresos como este organizado por la Universidad Pontificia de México, los congresos internacionales sobre patristica organizados por la Universidad Católica de Cuyo en Argentina y el programa de teología de la Universidad Cervantes - San Agustín en Bogotá, Colombia con su énfasis específico en el estudio de los Padres de la Iglesia son iniciativas necesarias para que la Iglesia Latinoamericana se enriquezca continuamente con la gran sabiduría del cristianismo antiguo.

23 La expresión textual más parecida es de Prospero de Aquitania en el siglo V. La ley de la oración determine la ley de la fe: "*legem credendi lex statuat supplicandi*" Próspero de Aquitania, *Epístola* 217.

El decreto sobre el ecumenismo y los Padres de la Iglesia

Lic. César Romero Galán
Arquidiócesis de Xalapa

El 21 de noviembre de 1964 se publicó el Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II, el cual no se había pensado, pues se había considerado fuera el capítulo 11 del primer proyecto del documento sobre la Iglesia. Sin embargo, principalmente las Iglesias Orientales en comunión con Roma, presionaron para que se considerara aparte; inaugurando de esta manera el nuevo camino de la Iglesia Latina en la relación y comunión con las demás Iglesias.

El decreto *Unitatis Redintegratio*.

El Decreto está formado por un proemio, tres capítulos y una conclusión. Los capítulos son:

- Capítulo 1: Principios católicos sobre el ecumenismo.
- Capítulo 2: La práctica del ecumenismo.
- Capítulo 3: Las iglesias y las comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica romana.

En el Proemio se menciona claramente el propósito de este Decreto y los destinatarios del mismo: *Este Concilio, por tanto, mira con alegría todas estas aspiraciones; y, después de haber expuesto la doctrina acerca de la Iglesia, movido por el deseo de restablecer la unidad entre todos los discípulos de Cristo, quiere proponer a todos los católicos los medios, los caminos y las formas con las que puedan responder a esta vocación y gracia divinas* (UR 1).

En esto encontramos las siguientes aclaraciones a considerar¹:

- 1) La base está en la Eclesiología, es decir, la fuente del ecumenismo es la *Lumen Gentium*.
- 2) La finalidad es la restauración de la unidad entre los cristianos; por lo tanto, hay que contemplar los fundamentos de la unidad y unicidad de la Iglesia.

1 Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumene*, Brescia 1992, 113-146. En este libro se encuentra un excelente y vasto análisis de Decreto que estamos estudiando.

3) Los destinatarios de este Decreto son, única y exclusivamente *todos los católicos*; es decir, no se decreta para las Iglesias Orientales ni para las Iglesias reformadas.

4) La enseñanza es en cuanto a los medios, los caminos y las formas para realizar el diálogo ecuménico.

¿Por qué se hacen estas aclaraciones? Porque el camino del diálogo ecuménico ya había sido iniciado en las demás Iglesias, Orientales y Reformadas, y la Católica se había quedado rezagada, tomando incluso una actitud agresiva hacia esta iniciativa². Por ello se vio la necesidad de reflexionar sobre el tema y ponerlo en un escrito separado del de la Iglesia. Pablo VI contribuyó mucho a esta nueva visión que se debía tener del diálogo ecuménico y motivó también la elaboración de este Decreto.

El movimiento Ecuménico.

En el año 1910, en la ciudad de Edimburgo, se llevó a cabo una reunión de las mayores iglesias de Europa, en una conferencia misionera mundial; esta reunión había sido convocada por los estudiantes cristianos, de Iglesias reformadas. Aquí tiene su origen el movimiento ecuménico, pues se vio la necesidad de esta unidad para el anuncio del Evangelio³. De allí se hizo la invitación a las Iglesias Orientales y la Católica, aceptando únicamente las primeras.

Para el año 1946 nace el Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Amsterdam, con el propósito de estudiar y buscar todas las formas posibles de diálogo entre las Iglesias. Nuevamente la Iglesia Católica no acepta formar parte de este movimiento.

Es hasta el Concilio Vaticano II, con la *Lumen Gentium* y el *Unitatis Redintegratio*, que la Iglesia Católica cambia su postura y actitud ante este Movimiento, que cada día va creciendo en las demás Iglesias. Se integra al Consejo y participa cada vez más en este esfuerzo de unidad, el cual se divide en dos vertientes, con resultados diversos: 1) el diálogo multilateral (cuando intervienen muchas o todas las Iglesias y comunidades eclesiales) y 2) el diálogo bilateral (que se da entre dos Iglesias o comunidades eclesiales).

El pensamiento de los Padres de la Iglesia en el Decreto sobre el Ecumenismo.

En esta labor ecuménica la doctrina del Vaticano II también ha tenido que ir a las fuentes del pensamiento cristiano, ya que la época patrística ha sido la época de la unidad de la única Iglesia de Cristo, donde los que dañaban la unidad no eran quienes estaban dentro, sino los que se salían de ella por su pensamiento errado (herejes) o por su sentimiento de ser diferente (cismáticos). Los Padres conciliares bebieron de estas fuentes cuando presentaron la doctrina sobre la Iglesia, y ahora aplican esa doctrina al deseo de restablecer la unidad de los discípulos de Cristo⁴.

Ciertamente no son abundantes las citas de los Santos Padres en este documento; sin embargo está permeado de la doctrina patrística. Veamos la presencia de este pensamiento en las líneas doctrinales centrales del Ecumenismo.

2 Cfr. J.E. VERCRUYSSSE, *Teología ecuménica*, Navarra 1993, 72-77.

3 Para una historia del movimiento ecuménico se puede ver P. NEUNER-B. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, *Breve manuale dell'Ecumene*, Brescia 2001.

4 Sobre el tema de los Padres y el Ecumenismo: GRUPPO DI DOMBES, *Un solo maestro. L'autorità dottrinale nella Chiesa*, Bologna 2006, 23-52; AA.VV., *Les Pères et l'unité*, Connaissance des Pères de l'Église 104, 2006; L. MANCA, *Aspetti ecumenici nei Padri della Chiesa*, Quaderni di O Odigos 94, Bari 1994.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

a) Citas concretas de los Padres de la Iglesia

Solamente dos Padres de la Iglesia son mencionados directamente: san Agustín y san Juan Crisóstomo, ambos a pie de página, como referencia.

En UR I,3 es citado *In Ps. 32*, enar 2,29 de san Agustín, al hablar de la relación de los hermanos separados con la Iglesia Católica, que son recibidos con alegría, pues han recibido el mismo bautismo: *Sin embargo, justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor.*

Esta afirmación es reforzada con el texto de san Agustín, el cual dice, en su parte central:

Os exhortamos, pues, hermanos, a practicar lo más posible esta caridad, no sólo entre vosotros mismos, sino también con los de fuera, sea los que todavía son paganos, que aún no creen en Cristo, sea con los que se han separado de nosotros, que reconocen la misma cabeza con nosotros, pero que están separados del cuerpo. Tengámosles compasión como a hermanos nuestros que son. Quiéranlo o no, son hermanos nuestros. Dejarían de serlo si dejaran de decir: Padre nuestro. De algunos de ellos dijo un profeta: A los que os dicen que no son hermanos vuestros, decidles: Sí, sois nuestros hermanos. Mirad en vuestro entorno, a ver de quién ha podido decir esto. ¿Tal vez de los paganos? No, porque a ellos no les llamamos hermanos según las Escrituras y la costumbre eclesiástica de hablar. ¿Lo dirá tal vez de los judíos, que no creyeron en Cristo? Leed al Apóstol, y veréis cómo cuando dice simplemente hermanos, sin añadir nada, se refiere únicamente a los cristianos, por ejemplo: En una situación así, dice, no queda sujeto el hermano o la hermana; habla del matrimonio, y al decir hermano o hermana, se refiere al cristiano o cristiana⁵.

El Decreto invita a los católicos a tener una actitud de apertura ante los *hermanos separados*, basados en la gracia del Bautismo, que ha hecho a todos hijos de Dios y miembros de Cristo. Esto porque en el diálogo ecuménico siempre se debe ver y rescatar lo que nos une en la diferencia: un solo Señor, un solo bautismo, una sola fe, una sola Iglesia⁶.

El segundo texto referido es de san Juan Crisóstomo, de su *In Ioan.*, Hom 46. Dicho texto está enmarcado en el apartado sobre las Iglesias Orientales, en lo referente a su tradición litúrgica y espiritual (UR III,15): *Así, pues, por la celebración de la Eucaristía del Señor, se edifica y crece la Iglesia de Dios, y por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas.*

En su Homilía 46 el Crisóstomo analiza Jn 6,41-52, en especial el tema de Cristo que entrega su carne como pan de vida, como alimento para que el cristiano se una a Él y así alcance la vida que le promete Cristo. Esta unión se ve realizada en la celebración eucarística:

Pues bien, para que lleguemos a ser esto no sólo por el amor, sino en realidad, mezclándonos con aquella sangre. Se consigue por medio del alimento que Él nos dio, deseoso de mostrarnos el amor que nos tiene. Por este motivo se mostró con nosotros y fundió su propio cuerpo con nosotros, para que llegáramos a formar un todo, como el cuerpo unido a la cabeza⁷.

5 Versión tomada de Obras completas de san Agustín XIX. Escritos homiléticos a los Salmos 1º : 1-40, edición BAC.

6 Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia...*, 166-169.

7 JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de san Juan*, 46,3 (texto tomado de I. GARZÓN BOSQUE, *Juan Crisóstomo, Homilias sobre el evangelio de san Juan/2*, Madrid 2001).

El Bautismo y la Eucaristía son los sacramentos de la unidad del creyente con Cristo, de los cristianos entre sí y de todos con Cristo, como cabeza del cuerpo. Por ello la celebración eucarística se ve con un gran motivo de unión entre las Iglesias.

b) La Eclesiología patristica

En el *Unitatis Redintegratio* podemos descubrir las grandes líneas eclesiológicas⁸ de los Padres de la Iglesia, fundamentalmente lo referente a la unidad y la unicidad de la Iglesia. Recordando que en la época patristica se vive en la única Iglesia, no dividida por voluntad humana, pero sí amenazada por las herejías y los cismas. Estas líneas son fundamentales en la conciencia que se debe tener de Iglesia para estar disponibles al diálogo con los hermanos de las demás Iglesias.

Como ya se mencionó, los Padres siempre vieron como amenaza las actitudes y actividades realizadas por los diferentes grupos heréticos y cismáticos, de ahí su gran preocupación por mantener unida la Iglesia. Esta unidad propició que se desarrollaran diversos argumentos a fin de que se comprendiera su grandeza, se valorara como un gran don de Dios y se considerara la división como uno de los pecados más graves de los seguidores de Cristo.

Así san Ignacio de Antioquía:

*No hagáis nada sin el obispo; mantened vuestra carne como un templo de Dios; amad la unión; evitad las divisiones; sed imitadores de Jesucristo como Él mismo lo era de su Padre*⁹.

Cuando los cristianos oran juntos es más fuerte su oración y son escuchados por Dios, pues la unidad da fuerza a la oración. El mismo Ignacio escribe:

*También conviene caminar de acuerdo con el pensamiento de vuestro obispo, lo cual vosotros ya hacéis. Vuestro presbiterio, justamente reputado, digno de Dios, está conforme con su obispo como las cuerdas a la cítara. Así en vuestro sinfónico y armonioso amor es Jesucristo quien canta. Que cada uno de vosotros también, se convierta en coro, a fin de que, en la armonía de vuestra concordia, toméis el tono de Dios en la unidad, cantéis a una sola voz por Jesucristo al Padre, a fin de que os escuche y que os reconozca, por vuestras buenas obras, como los miembros de su Hijo. Es, pues, provechoso para vosotros el ser una inseparable unidad, a fin de participar siempre de Dios*¹⁰.

8 Sobre la eclesiología patristica se pueden consultar: H.J. VOGT, *Ecclesiologia* en DI BERARDINO (directo da), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1994, 1049-1062; V. GROSSI-A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: eclesiologia e istituzioni*, Roma 1984; S. FELICI. [a cura di], *Ecclesiologia e catechesi patristica. "Sentirsi Chiesa"*, Biblioteca di Scienze Religiose 46, Roma 1982; AA.VV., *Chiesa, comintá, popolo di Dio*, Dizionario di spiritualità biblico-patristico 8, Roma 1994.

9 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Filad.* 7,2 (texto tomado de J.J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía, Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Madrid 1999. Sobre la eclesiología de san Ignacio de Antioquía: F. BERGAMELLI, "Sinfonia" della Chiesa nelle Lettere di Ignazio di Antiochia, en S. FELICI [a cura], *Ecclesiologia...*, 21-80; COLSON J., *Agapè chez Saint Ignace d'Antioche*, Studia Patristica III, I (1961), 341-353 ; A. DE HALEUX., «L'Église catholique» dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes, ETL 58 (1982), 5-24 ; B. DUPUY, *Aux origines de l'épiscopat. Le corpus des Lettres d'Ignace d'Antioche et le ministère d'unité*, Istina 27 (1982), 269-277 ; L.F. PIZZOLATO, *La visione della Chiesa in Ignazio d'Antiochia*, Rivista di Scienze et Letteratura Religiose 3 (1967), 371-385; S. ZANARTU, *Aproximaciones a la eclesiología de Ignacio de Antioquía*, Stromata 38 (1982), 243-281.

10 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ef.* 4,2 (texto tomado de J.J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía...*).

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

La profesión de la verdadera fe y la esperanza de la misma salvación también es un gran motivo de unidad de los cristianos entre sí, como escribe Ireneo de Lyon:

Mas el camino de los que pertenecen a la Iglesia recorre el mundo entero, porque posee la firme Tradición que viene de los Apóstoles, y al verla nos ofrece una y la misma fe de todos, porque todos obedecen a uno y el mismo Dios Padre, creen en una misma Economía de la encarnación del Hijo de Dios, reconocen el mismo don del Espíritu, observan los mismos preceptos, guardan la misma forma de organización eclesial, esperan la misma parusía del Señor y la misma salvación de todo el hombre o sea del alma y del cuerpo. La predicación de la Iglesia es sólida y verdadera, en la cual se manifiesta uno y el mismo camino de salvación en todo el mundo¹¹.

Pues la unidad de la Iglesia está fundamentada en la unidad trinitaria, por ello es considerada como un don divino y se ve imposible destruirla por la simple voluntad humana, como nos enseña Tertuliano:

Abora bien, puesto que bajo el nombre de los Tres son garantizadas la testificación de la profesión de fe y la promesa de la salvación, necesariamente se añade la mención de la iglesia, pues donde están los Tres, o sea, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es cuerpo de los Tres¹².

Por ello esta unidad debe ser mantenida y defendida por todos, de manera especial por los obispos, quienes han recibido de Dios esta misión particular:

Debemos mantener y defender firmemente esta unidad, sobre todo los obispos, que somos los que presidimos en la Iglesia, a fin de probar que el mismo episcopado es también uno e indiviso. Que nadie engañe con mentiras a los hermanos, que nadie corrompa la verdad de la fe con una páfida prevaricación. El episcopado es uno solo, del cual participa cada uno solidariamente. Asimismo la Iglesia es única aunque se extiende ampliamente en una multitud por el crecimiento de su fecundidad¹³.

En este mismo talante san Cipriano habla de la misión particular de Pedro en esta tarea, pues su primado lo ha querido Cristo para garantizar la unidad de su Iglesia:

Para manifestar la unidad, dispuso con su autoridad que el origen de la unidad naciera de uno solo, sobre él edifica la Iglesia y le manda que apaciente las ovejas y, aunque a los demás apóstoles les conceda igual potestad, estableció, sin embargo, una sola cátedra y dispuso con su autoridad el origen y razón de la unidad¹⁴.

11 IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* V,20,1 [texto tomado de C.I. GONZÁLEZ, *San Ireneo de Lyon, Contra los herejes*, México 2000]. Para la eclesiología de Ireneo: A. BENOIT, *Saint Irénée et l'unité de l'Eglise*, *Oecumenica* (1967), 11-21 ; A.M. JAVIERRE, *In ecclesia. Ireneo, Adversus haereses 3,3,2*, en G. D'ERCOLE- A.M. STICKLER, *Communione interecclesiale, collegialità, primato. Ecumenismo*, [Communio, vol. 12], Roma 1972, 221-317; G. LAITI, *La Chiesa nell'economia di Dio secondo Ireneo di Lione*, en E. CATTANEO-L. LONGOBARDO (a cura), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani 2005, 159-178; A. ORBE, *Ecclesia sal terrae según san Ireneo*, *ReSR* 60 (1972), 219-240; R. POLANCO FERMANDOIS, *La Iglesia vaso siempre joven del Espíritu de Dios (Adv. Haer. III,24,1)*, *Teología y Vida* 48 (2007), 189-205.

12 TERTULIANO, *De Bapt.* 6 [texto tomado de S. VICASTILLO, *Tertuliano, El Bautismo. La oración*, Madrid 2006. Sobre la eclesiología de Tertuliano: R. UGLIONE, *Corpus sumus (TERT., Apol. 39)*, en S. FELICI, *Eclesiologia...*, 101-112; G.A. BERNARDELLI, *"Ecclesiae sanguis". Spunti di ecclesiologia tertulliana*, *Sangue e antropología* V, 2, 1127-1155; S. FOLGADO, *Puntos de eclesiología en Tertuliano*, *La Ciudad de Dios* 192 (1979), 3-33. 127-163.

13 CIPRIANO, *De Unit. Eccl. Cath.* 5 [texto tomado de J.A. GIL-TAMAYO, *Obras completas de san Cipriano de Cartago I*, Madrid 2013. Sobre la eclesiología de Cipriano: L. DATTRINO, *L'eclesiologia di san Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo*, *Lateranum* 50 (1984), 127-150; M. GUERRA GÁMEZ, *"In solidum" o "colegialmente" (De Unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258)*, y los Papas de su tiempo, *Annales theologici* 3 (1989), 219-285.

14 CIPRIANO, *De Unit. Eccl. Cath.* 4.

Esta realidad ha sido presentada de manera especial por san Agustín, al hablar del Cristo Total: Cabeza y cuerpo:

Y puesto que el Cristo total es la cabeza y el cuerpo, lo cual conocéis bien, lo sé, la Cabeza es nuestro mismo Salvador, que padeció bajo Poncio Pilato, y que una vez resucitado de entre los muertos, está sentado a la derecha del Padre. Y su cuerpo es la Iglesia; no ésta o aquella, sino la Iglesia extendida por todo el mundo. Ni tampoco la integrada por los hombres que están viendo su vida en este momento, sino que a ella pertenecen todos los que vivieron antes que nosotros, y los que vivirán después hasta el fin de los tiempos. La Iglesia entera la componen todos los fieles, ya que todos ellos son miembros de Cristo; su cabeza, que gobierna todo su cuerpo, está establecida en los cielos. Aunque separada del cuerpo en cuanto a nuestra visión, está unida por la caridad. Y como el Cristo total es la Cabeza y su cuerpo, en cada salmo al oír la voz de la Cabeza, oigamos también la del cuerpo¹⁵.

Por otro lado, el mismo Señor Jesús oró al Padre para que los que creen en Él se mantengan en la unidad, así como Ellos son uno; por lo tanto, la unidad es un don dado por Dios a su Iglesia, nace de la unidad trinitaria, y su finalidad es “para que el mundo crea” en Cristo, enviado del Padre para salvación del hombre:

Había comenzado su discurso con esta idea cuando dijo: ‘Por esto todos los hombres sabrán que sois mis discípulos, porque os amáis los unos a los otros’. Pero icómo creará el mundo porque fueran uno? ‘Porque tú eres un Dios de paz’, quiso decir. ‘Si se atienen a los mismos preceptos que su maestro, los que los escuchan conocerán al maestro gracias a los discípulos. Pero si están en guerra los unos con los otros, los demás hombres negarán que sean los discípulos de un Dios de paz. Y si no soy pacífico, no reconocerán que tú me has enviado’¹⁶.

Estas notas son las de la eclesiología patristica que consideramos más importantes y que están presentes en el Decreto sobre el Ecumenismo, el cual las sintetiza sobre todo en su capítulo 1, en el número 2, que lleva por título “Unidad y unicidad de la Iglesia”.

Conclusiones.

El tema del Ecumenismo y la tarea del diálogo ecuménico sigue siendo aún muy desconocida por muchos miembros de la Iglesia. Existe ya un número amplio de estudios sobre el tema, por lo cual se debe fomentar más el estudio del tema en los diversos centros de formación católica.

- En cuanto al diálogo ecuménico podemos decir, conforme al contenido de la *Unitatis Redintegratio*:
- La Iglesia Católica o Latina debe continuar en su proceso de conversión, a fin de seguir encontrando caminos más transitables en el ecumenismo. Sobre todo en temas ásperos, como el del Primado del Obispo de Roma y la disciplina sacramental.

15 AGUSTÍN, *In Psal.* 56, 1. Sobre la eclesiología de san Agustín: R. PALMERO RAMOS, “*Ecclesia mater*” en san Agustín, Madrid 1970; J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, Milano 2005; V. GROSSI, *Eclesiologia*, en J. OROZ RETA-J.A. GALINDO RODRIGO, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy II*, Valencia 2005, 797-838.

16 JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioan, Hom.* 82,2. Sobre la eclesiología de san Juan Crisóstomo: O. PASQUATO, *Catechesi ecclesiologicala nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, en S. FELICI, *Eclesiologia...*, 123-172

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

- Fomentar la oración por la unidad de los cristianos, ya que ella es un don de Dios, no resultado del esfuerzo humano.
- Los fieles católicos o latinos deben conocer más el movimiento ecuménico, a fin de cooperar en esta tarea con sus actitudes y acciones.
- No olvidar que el diálogo ecuménico no consiste en que todos lleguemos a ser iguales, sino a estar unidos en la diversidad. Recordando que en las épocas apostólica y patristica nunca se dio la uniformidad, pero sí la unidad en la diversidad.

La Διδαχή (*Didajé*): albores de la tradición y doctrina de la Patrología.

La Διδαχή (Didajé): albores de la tradición y doctrina de la Patrología.

La Διδαχή (Didajé) en la Filología.

La Filología estudia las lenguas desde su origen hasta su proyección literaria y su trascendencia en todos los ámbitos del individuo y de la sociedad, donde la lengua es esencial: literatura, historia, política, religión, educación, filosofía, ideología, comunicación, comportamiento, etcétera. La Filología, pues, hace estudios y análisis de las lenguas, de sus formas, de sus expresiones, de sus contenidos, especialmente en obras escritas, y da explicaciones, interpretaciones y traducciones de los mismos, entre otras actividades. La Filología clásica griega tiene esas funciones en relación con la lengua griega clásica o griego antiguo, cuyo periodo final, antes de entrar al periodo de modificación hacia el griego moderno, fue la época helenística, a partir del Imperio Macedonio, especialmente por las conquistas de Alejandro Magno (entre 336 y 323 a. C.), que propiciaron la expansión de la cultura helénica en Asia, Egipto y Europa y, por tanto, de la lengua griega, denominada para ese periodo **κοινή** (común). Fue precisamente en esta época (s. I d. C.), cuando nació Jesús de Nazaret, predicó y fundó la Iglesia o comunidad cristiana; después de su muerte, hacia el año 33, sus apóstoles y discípulos prosiguieron la predicación y difusión del Cristianismo, obedeciendo el mandato del divino Maestro: “*Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado.*”¹(traducción de la Biblia de Jerusalén). Así pues, la difusión del Cristianismo en sus inicios, por la región y la lengua en ella generalizada, se hizo a través del griego **κοινή** (común), por decisión de los apóstoles mismos, como se constata por sus escritos que nos han llegado, llamados canónicos o divinamente inspirados: **εὐαγγέλιον** (evangelio), **ἐπιστολή** (epístola o carta), **πράξεις ἀποστόλων** (acciones o hechos de los apóstoles). De

1 Matt 28.18.2-20.2: ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων, Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 28.19 πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, 28.20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν:

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

manera que la lengua de la Iglesia primitiva o del Cristianismo fue el griego **κοινή** (común), que los evangelizadores, inmediatos sucesores de los apóstoles, también utilizaron en sus escritos que nos han llegado, entre los cuales se encuentra la **Διδαχή** (Didajé), que, por tanto, es parte del tesoro de la Filología clásica griega y objeto de estudio en esa especialidad.

La **Διδαχή** (Didajé) en la Patrología.

Todos los escritos antiguos que han llegado hasta nuestros días se conservaron inicialmente en manuscritos realizados principalmente en papiros y pergaminos y de la misma forma se hacían las copias para difundirlos. Nada extraño, pues, que al cotejar las copias entre sí o con el original se encontraran variantes, lo cual aun en las ediciones impresas se da, de manera que las ediciones modernas de textos antiguos por eso suelen ser críticas. Así sucedió con los primeros escritos, aun con los canónicos, de la evangelización o difusión del cristianismo en sus primeros siglos. Lo cual se puede constatar, por ejemplo, con la edición crítica greco-latina del *Nuevo Testamento* hecha por Augustinus Merk y publicada en Roma por el Pontificio Instituto Bíblico (primera edición, 1933), en la cual se encuentra el aparato crítico de las variantes de los textos. Eso y más pasó con la **Διδαχή** (Didajé). En efecto, se desconoce quién haya sido su autor; sin embargo, bien se puede suponer que fue algún apóstol o profeta, como los llama la Didajé, u obispo, como eran los antes mencionados Clemente Romano e Ignacio de Antioquía; pero, como se trata de una obra más antigua, se desconoce el autor, porque bien pudo ser un evangelizador itinerante, de los que la misma (Didajé) trata en el capítulo XI. 4-5, donde se lee: “4. Y todo apóstol que venga a vosotros será recibido como el Señor. 5. Pero no se detendrá más que un solo día. Si hubiere necesidad, otro más, pero, si se quedó tres días, es un falso profeta.”² Y seguramente se hicieron copias; aunque para nuestra fortuna al menos una haya sobrevivido, hecha tal vez a partir de algún manuscrito de Jerusalén, hacia el año 1095, por un notario escribano, de nombre León, de Constantinopla, donde permaneció oculta durante siglos. Sin embargo, ya en el siglo II, naturalmente a través de diferentes copias, la *Didajé* era muy conocida y de gran autoridad, pues los primeros Padres de la Iglesia, aunque no dan la referencia precisa, cotejando los textos se constata que hicieron citas de dicha obra, escrita y difundida a fines del s. I o principios del II d. C. Basten algunos ejemplos:

En la carta de Bernabé, queriendo el autor cambiar su forma de enseñanza de la parábola a la doctrina, hace una glosa de los cuatro primeros capítulos de la *Didajé* y la introduce diciendo: “hay dos caminos de doctrina (**διδασχῆς**) y de autoridad. . .”³ parodiando así el inicio de la obra: “Hay dos caminos. . .” Clemente de Alejandría en *Strómata* (1.20.) dice que el mentiroso (**ψευδόμενος**) es llamado ladrón (**κλέπτης**) por la escritura (**ὑπὸ τῆς γραφῆς**), término que usa refiriéndose a la *Didajé* (3.5.1-2), que dice: “Hijo mío, no seas mentiroso, porque la mentira encamina hacia el robo”.⁴

2 DIDAXAI: 11.4: Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος: 11.5: οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν: ἐὰν δὲ ἦ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην: τρεῖς δὲ ἐὰν μείνη, ψευδοπροφήτης ἐστίν.

3 Barnabae epist. 18.1b.1: Ὅδοι δύο εἰσὶν διδασχῆς καὶ ἐξουσίας, DIDAXAI, 1.1.1: Ὅδοι δύο εἰσὶ,

4 Stromata 1.20: καὶ ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν. οὗτος ‘κλέπτης’ ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. DIDAXAI: 3.5.1-2: Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης, ἐπειδὴ ὀδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν:

Hermas en el mandamiento 2 de su obra *Pástor*, acerca de la limosna dice: “Haz el bien y de tus fatigas, de lo que Dios te da, tú da sencillamente a todos los que carecen, no dudando a quién des o a quién no des. Pues Dios quiere que a todos se dé de tus propios dones.” Y así introduce la doctrina que de igual manera inicia la *Didajé* I.5: “Da a todo el que te pida y no reclames. Pues el Padre quiere que sean dadas todas las cosas de tus propios dones.”⁵

Así pues, tanto por su propio valor como por el reconocimiento e importancia que tuvo en la primitiva Iglesia para la difusión del Cristianismo, especialmente en los escritos de los primeros Padres de la Iglesia, la *Didajé* es el vínculo entre los escritos de los apóstoles y los de los primeros evangelizadores y por eso es parte de la doctrina y de la tradición patristica, como el inicio de la misma. Esto lo confirma en el siglo IV Eusebio, obispo de Cesarea, cuando, aludiendo seguramente a la *Didajé*, en su *Historia Eclesiástica* dice: “por el mismo mandato y la misma doctrina (*διδασχῆ*) desde los apóstoles ha llegado hasta nosotros la tradición y también la predicación de la verdad en la Iglesia.”⁶

Y no sólo hubo copias y referencias de tan valioso documento, también se hicieron versiones del mismo. Se tiene noticia de una parcial versión (*Didajé* X.3-XII.1: sobre la postcomunión y el apóstol), que en el siglo V se hizo al copto, lengua de una etnia egipcia, y que se encuentra en el papiro de Oxirinto (9.271) cerca del Nilo y, al parecer, de esta versión copta se originó una versión árabe. Sin embargo, el texto más difundido es el de la versión latina, *Doctrina Apostolorum*, de la que se conservan los cc. I-IV el camino de la vida y V-VI del camino de la muerte. Esta versión se remonta al menos al siglo IV y debe ser anterior a san Agustín. De esa época es también la versión latina de la Biblia, comúnmente llamada *Vulgata*, hecha por san Jerónimo. Por ese tiempo, en la época de Constantino I, la sede de la Iglesia católica estaba en Roma y su lengua oficial ya era el latín. De manera que la prevalencia del latín sobre el griego en la Iglesia católica fue una de las causas por las que la *Didajé* en su texto original griego durmió por siglos; aunque por la versión latina y con múltiples variantes en el título siguió resplandeciente en los escritos de los Padres de la Iglesia y en la vida de los cristianos.

Sin embargo, en 1875 el arzobispo griego de Constantinopla Filotheos Briennios descubrió en el Hospital del Santo Sepulcro, de la misma ciudad, el manuscrito que a fines del siglo XI había hecho el notario León. Y en 1883 el mismo Briennios hizo en Constantinopla la *editio princeps* del texto griego con este título, encabezado o proemio: *Διδασχῆ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενη μετὰ προλεγόμενων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βριεννίου μετροπολίτου Νικομηδίας. Ἐν Κωνσταντινοπλῆι. 1883.* La traducción sería: “Doctrina de los doce apóstoles, a partir del manuscrito jerosolimitano,

5 Hermas, *Pastor* 27.4.3-5: ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἀπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς. πᾶσιν δίδου: πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. DID., I.5.1-3: Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει: πᾶσα γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων.

6 Eusebio, *Eccl Hist.* 5.6.5.1-4: τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδασχῇ ἢ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.¹

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

editado ahora por primera vez con introducciones y notas por Filoteo Brienio, metropolitano de Nicomedia. En Constantinopla. 1883.”

Naturalmente la *Didajé* en su texto original griego no apareció en las Patrologías anteriores a la edición de Briennios, como la publicada en París, en 1672, por J. B. Cotellier, *Sanctorum Patrum qui temporibus Apostolicis floruerunt... opera*, que solamente incluía a Bernabé, Clemente Romano, Hermas, Ignacio de Antioquía y Policarpo. Tampoco apareció en la célebre y extensa Patrología griega y latina de Migne: *Patrologiae Cursus completus*, publicada en París en 1866. Pero en cuanto apareció la edición de Briennios, se hicieron ediciones, traducciones y estudios, que ahora pueden conformar una amplísima bibliografía. Baste mencionar las ediciones de Harnack, Leipzig 1884; Scmafft, New York 1885; Funk. Tübingen 1887. Y en nuestro tiempo un excelente ejemplo es: *Padres Apostólicos* del jesuita, teólogo y filólogo, Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos 65, Madrid 1967 2ª edición, donde la *Didajé* aparece en griego, latín y español. Y el texto griego que tenemos a la mano es el que ofrece el TLG workplace (Thesaurus Linguae graecae): **ΔΙΔΑΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ**, editado por J.P. Audet, La Didaché. Instructions des Apotres. Paris: Lecoffre, 1958: 226-242. En el índice de autores del TLG aparece simplemente como: DIDACHE XII APOSTOLORUM. Así ha llegado, pues, hasta nosotros la *Didajé* en la tradición patrística de la Iglesia católica.

El Texto de la *Didajé*.

Ya mencionamos el carácter general de la lengua griega de la *Didajé* que ha llegado hasta nosotros; sin embargo hay algunos elementos que hay que precisar.

El título.

El título pudo haber sido simplemente el nombre que siempre se le ha dado **ΔΙΔΑΧΗ** (*Didajé*); pues era un vocablo que, derivado de la raíz del aoristo pasivo de **διδάσκω** (enseñar) < **διδαχ-**, expresaba una enseñanza o doctrina en la que alguien ya había sido instruido en orden a su obrar o comportamiento. Así se puede percibir en Platón, cuando en el *Protágoras* dice que frente a las cosas que a los hombres insensatos suceden naturalmente o por fortuna, “cuantas proceden de diligencia y de práctica y de doctrina se consideran buenas para los hombres.”⁷ Donde claramente se percibe que la doctrina (*didajé*) es la fuente del bien obrar, lo cual es el objetivo primordial de la *Didajé*. Bastaba, pues, el solo nombre para expresar el contenido y su objetivo. Sin embargo, ya desde la edición de Briennios, a partir del códice de Jerusalén, en el título la doctrina se vinculó a los Apóstoles añadiendo el genitivo: “de los doce apóstoles.” Para explicar este título es una buena hipótesis recurrir a lo que dice el capítulo segundo de los *Hechos de los Apóstoles* acerca de la comunidad de Jerusalén, después de narrar el Pentecostés: “Y perseveraban en la doctrina (*didajé*) de los Apóstoles y en la comunidad, en la fracción del pan y en las oraciones.”⁸ Y con la intención de expresar en el título el

7 Plat., *Prot.* 323.d.6-7: ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδασχῆς οἴονται γίνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις.

8 N.T., *Acta* 2.42.1-3: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδασχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

origen de la doctrina, se amplió el título, con base en el texto de la misión de los apóstoles hacia todas las naciones, en Mateo 28.19, especificando de la siguiente manera: “Doctrina del Señor mediante los apóstoles para las naciones.” De manera que el título, en griego, en latín o en cualquiera otra versión, lo podemos encontrar con el vocablo griego o su transcripción, como se nombra ordinariamente (Didajé) o con una de las formas ampliadas, en singular o en plural, con título y con subtítulo.⁹

III.2. El formato.

Para presentar su texto, el autor de la *Didajé* adoptó el formato de sus fuentes, es decir, el de los libros bíblicos, los cuales se componen de capítulos y versículos; así también la *Didajé* se compone de 16 breves capítulos divididos en versículos. Dos razones se pueden argumentar para ello: En primer lugar, que la obra se considera continuación de los libros canónicos de la doctrina cristiana, porque no es una simple exposición de la doctrina, sino una aplicación al cotidiano obrar de quien la profesa. En segundo lugar, que la doctrina no es otra, sino la contenida en dichos libros; lo cual se puede constatar al identificar las referencias a los textos bíblicos, que no necesariamente son citas textuales. Esto se percibe desde el inicio de la *Didajé*, la cual comienza con la figura de los dos caminos: “Hay dos caminos, uno de la vida y uno de la muerte.” Esta misma figura la utilizó Jesús en el epílogo del Sermón de la Montaña, c. 7 del Evangelio de Mateo: “el camino que conduce a la perdición... el camino que conduce a la vida.”¹⁰ Y esto mismo se percibe inmediatamente después, cuando la *Didajé* dice: “Así pues, el camino de la vida es éste: en primer lugar, amarás al Dios que te creó, en segundo lugar, a tu prójimo como a tí mismo.” Esta doctrina, según el Evangelio de Mateo c. 22, la proclamó Jesús, cuando los fariseos, después de oír a Jesús hablar sobre la resurrección de los muertos, designaron a uno, doctor de la Ley, que le preguntó cuál era el gran mandamiento en la Ley y él respondió: “Amarás al Señor tu Dios...ese es el primero y gran mandamiento. Y el segundo es semejante a ese: Amarás a tu prójimo como a tí mismo.”¹¹ Estas referencias, que se dan desde el inicio y a lo largo del tratado dan razón del porqué del formato del texto.

La doctrina.

La *Didajé* no es un tratado dogmático, sino ascético; y trata de encaminar hacia el ejercicio y práctica de la doctrina evangélica, en la que también se funda la Teología dogmática. Ya mencionamos cómo el inicio de la *Didajé* es evangélico. Pero también menciona expresamente su origen evangélico; por ejemplo, acerca de la oración dice: “como mandó el Señor en su Evangelio, así orad:”¹² y cita de Mateo VI 9-13 el Padre nuestro. Y sobre la corrección fraterna dice: “y corregíos unos a otros, no con ira, sino

9 ΔΙΔΑΧΗ / ΔΙΔΑΧΑΙ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ / ΔΙΔΑΧΑΙ ΤΩΝ ΧΙΙ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ / ΔΙΔΑΧΑΙ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ

Διδαχή κυρίου τοῖς ἔθνεσιν. / Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.

10 DID. 1.1.1-2: Ὅδοι δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου.

N.T., Matt 7.13.2: ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, Matt 7.14.2: ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν.

11 DID. 1.2.1-3: Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη: πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν: N.T., Matt 22.37.2: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου... Matt 22.38.1-39.2: αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολὴ. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.

12 DID., 8.2.1-2: ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτως προσεύχεσθε:

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

en paz, como tenéis en el Evangelio.”¹³ Y en general dice: “las limosnas y todas las acciones haceldas así, como tenéis en el Evangelio de Nuestro Señor.”¹⁴ De manera que, en este marco, la *Didajé* es para propiciar la perfección evangélica de quienes profesan la fe cristiana.

Resumen.

La primera parte (cc. I-V) trata sobre el camino de la vida y el camino de la muerte. El camino de la vida se conforma de dos mandamientos: el del amor a Dios y al prójimo (c.I): a Dios como criador del hombre y al prójimo, aun al enemigo, a quien no hay que odiar, sino ayudarlo a ser bueno y orar por él. El segundo mandamiento (c.II) es una síntesis de los mandamientos del cinco al diez del decálogo y en sus numerosos y detallados mandatos refleja y amplía la extensa descripción que san Pablo hace, en su *Epístola a los Romanos*, c. I 18-32, de las acciones de los insensatos que no reconocieron a Dios; aunque la *Didajé* no menciona la homosexualidad que san Pablo enfatiza. Pero es de notar el mandato que dice; “No matarás al hijo con aborto.”¹⁵ (φθορά: *ftborá*: aborto) aunque la idea básica del vocablo es *destrucción*, en la misma época de la *Didajé* (s. I-II d. C.), también lo usa con el significado de *aborto*, no provocado sino natural, el médico Sorano de Éfeso en su tratado *De las mujeres*, cuando dice: “y los del parto natural que tienen más ácidas las cualidades en nada difieren de los fármacos recomendados para el aborto.” (fthorán). Y tiene un capítulo en cuyo título aparece el vocablo: “¿Cuáles son los signos del aborto que va a suceder? Del aborto del embrión que va a suceder a las abortantes acompaña una evacuación acuosa.”¹⁶ El c. III invita a apartarse del mal y a hacer el bien, porque las malas acciones mencionadas en el segundo mandamiento conducen a otras peores y las buenas a otras mejores; y las enumera detalladamente. Y en el C. IV señala los deberes para con la comunidad, especialmente la generosidad. Asimismo los deberes para con la familia, especialmente la educación de los hijos en el temor de Dios y no ejercer la autoridad con aspereza. Y en general, cumplir los mandamientos y hacer la confesión de los pecados. El c. V explica brevemente el Camino de la muerte: son las malas acciones mencionadas en el segundo mandamiento, de las que san Pablo en el último versículo del texto mencionado dice: “quienes hacen tales acciones son dignos de la muerte.”¹⁷ Coincide con ello la *Didajé*, al decir que quienes siguen ese camino son los que cometen esas malas acciones; y después de reiterar la lista, la resume así: “pecadores en todo.”¹⁸ El c. VII recomienda vigilar para no ser extraviado de la doctrina del camino de la vida y hacer lo que se pueda para seguirlo y no comer de sacrificios idólatras. El c. VII: preparar el bautismo con ayuno de todos y bautizar con agua *En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. El c. VIII recomienda no

13 DID. 15.3.1-3: Ἐλέγγετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ;

14 DID.15.4.2-3: τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτως ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

15 DID. 2.2.3: οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ. [en: con. Cfr. N.T. Luc. 22.49.2 πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; ¿golpearemos con la espada?]

16 Sorano, *Gynaec.* 1.56.6.5-7.1: τὰ γὰρ αὐτοφυῆ δριμυτέρας ἔχοντα τὰς ποιότητας οὐδὲν διαφέρει τῶν εἰς φθορὰν 1.56.7 ὑποτιθεμένων φαρμάκων. *Gyn.* 1.59.t.1-1.2: Τίνα σημεῖα μελλούσης γίνεσθαι φθορᾶς. 1.59.1-2: Μελλούσης δὲ γίνεσθαι τῆς τοῦ ἐμβρύου φθορᾶς ταῖς φθειρούσαις παρακολουθεῖ κένωσις ὕδατῶδης....

17 N. T., *Rom* 1.32.2-3: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.

18 DID.5.2.7: πανθαμαρτητοί.

ayunar los días en que ayunan los hipócritas; y que la oración sea como manda Jesús en el Evangelio: *Padre nuestro... etc.* Tres veces al día. Los cc. IX y X *Sobre la Eucaristía*, tomando el sentido etimológico: *Acción de gracias*, pone oraciones para antes y después de la comunión; todas terminan con la doxología: *A tí sea la gloria por los siglos*.¹⁹ Primero ante el cáliz se da gracias al Padre por la Santa Viña recibida mediante Jesús; Después ante el *Fragmento* se da gracias por la vida y la doctrina recibidas mediante Jesús. Y se pide que, como el Fragmento disperso en los montes se hizo uno, así la Iglesia sea reunida desde los confines de la tierra. Y se ordena que sólo los bautizados participen de la Eucaristía. En el c. X, después de la comunión se da gracias porque el Señor mora en nuestros corazones y por la doctrina y la fe y por la comida y bebida espiritual y la vida eterna. Que se acerquen los que estén en santidad y los que no, que hagan penitencia. Finalmente se da gracias por la unción (confirmación). C. XI: si el maestro no enseña la doctrina aquí expuesta, no sea escuchado; si la enseña, sea recibido como el Señor mismo. El apóstol que predica la verdad, si no la practica, es falso profeta. El itinerante permanecerá un solo día. No juzguéis al profeta, Dios lo juzgará. C. XII: ayudad al caminante, pero que ni viva entre vosotros ningún cristiano ocioso. C. XIII: todo buen maestro y profeta tiene derecho al sustento, dale primicias de productos, de animales, de plata y de vestido. Si no hay profetas, dalo a los pobres. C. XIV: el día del Señor reuníos y después de confesar vuestros pecados, fraccionad el pan, para que vuestro sacrificio sea puro. Si alguien tiene contrariedad con su hermano, que se reconcilie, para que no profane el sacrificio. C. XV: Elegir obispos y diáconos verdaderos y probados, pues también administran como profetas y maestros. La corrección fraterna no sea con ira, sino en paz. Las oraciones, limosnas y todas las acciones sean como manda el Evangelio de nuestro Señor. C. XVI: el final de los tiempos. Vigilad, porque no sabéis la hora en que vendrá el Señor. Se multiplicarán los falsos profetas, las ovejas se convertirán en lobos, el amor en odio y los hombres se aborrecerán unos a otros; entonces aparecerá el extraviador como hijo de Dios y hará prodigios, muchos se escandalizarán y perecerán, pero los que permanecieren en la fe se salvarán. Entonces aparecerán los signos del cielo y la resurrección de los muertos y el mundo verá al Señor que viene del cielo.

CONCLUSIÓN.

La *Didajé* es el primer documento que en la naciente Iglesia de los siglos I-II d. C. inculca y guía la práctica de la doctrina evangélica. Como tal la consideraron y citaron los primeros Padres de la Iglesia y así se constituyó en los albores de la doctrina y de la tradición patristica. Y no obstante su antigüedad, tiene vigencia y actualidad, porque la doctrina evangélica es perenne.

19 DID. 9.3.1: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

Gnosticismos y pelagianismos

Comentario a la carta *Placuit Deo*

José Alberto Hernández Ibáñez UPM

La carta *Placuit Deo* fue emitida el 22 de febrero de 2018, en la Fiesta de la Cátedra de San Pedro. El Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Luis F. Ladaria, S.I., teólogo y patrólogo, sensible de las preocupaciones pastorales del papa Francisco, hace propias las reflexiones provocadas por el tema que ya había aparecido en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* en el numeral 94¹. Sin embargo, la preocupación surge por los síntomas visibles de una cultura que afectan la sana interpretación de la vivencia cristiana. Esta es la reacción apologética natural que ha impulsado a los pastores de toda época a poner la voz de alarma ante las tendencias doctrinales equívocas para la salvación.

La reflexión de la carta se coloca inmediatamente en el recuerdo directo del *incipit* del segundo numeral de la Constitución *Dei Verbum* sobre la Sagrada Revelación del Concilio Vaticano II: *Placuit Deo... quo homines per Christum Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur*. Con esta idea capital, tanto las orientaciones del papa como las de la Congregación, establecen un nexo natural con el problema en cuestión, con la actualidad el Concilio y con su ascendente teológico patrístico. El núcleo fundamental es el tratamiento sobre: “algunos aspectos de la salvación cristiana que hoy pueden ser difíciles de comprender debido a las recientes transformaciones culturales” (PD 1).

Enseguida se aborda el fenómeno de la renovada proliferación de tendencias neo pelagianas y neognósticas. En lo evidente y en lo profundo de la exposición se manifiestan tres líneas teológicas: 1) la fe en Cristo, el Salvador único y universal; 2) la obra salvadora del Hijo de Dios encarnado; 3) la comunión eclesial, o sea, la mediación salvífica de la Iglesia como sacramento universal de salvación. A través de estas tres declaraciones nos vinculamos con la primigenia labor teológica de los Padres en torno a la cristología,

1 Exhort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 94: AAS 105 [2013], 1059: «la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos».

soteriología y eclesiología; con respecto a las doctrinas conciliares se sugieren temas pastorales, morales, espirituales y de antropología teológica, como es el caso de los sacramentos y de la gracia; y del cercano magisterio se recuerdan orientaciones sobre la teología de la corporeidad.

De hecho, en su brevedad, la carta no pretende abarcar la síntesis del Concilio y mucho menos la complejidad de las herejías aquí presentadas desde su matriz antigua². Abordando el tema del neo pelagianismo nos damos cuenta de que no se trata de una forma herética doctrinal sino del síntoma religioso que brota del individualismo y autonomía del sujeto, desvinculado del dogma establecido, precursor de una especie de espiritualidad auto performativa hecha a la medida del subjetivismo del momento. El hombre religioso cristiano actual goza del paradigma de una actitud reformada de auto justificación que lo impulsa a crear posturas religiosas fuera del control canónico y moral. Nos encontramos delante del mercado de las religiones de sustitución, delante del rechazo de la fe institucional que exige compromisos sociales. Junto con este pretendido neo pelagianismo se adhiere el espíritu montanista que detona la negación de la estructura eclesial por considerarla corrupta e ineficaz para la salvación³.

En lo que respecta al gnosticismo es más claro el síntoma y la causa. Se trata de la típica actitud existencialista pueril que pregunta las cuestiones trascendentales y que las contesta con la ruptura modernista⁴; con respecto a la Revelación y a la Teología el nuevo gnosticismo niega pretendiendo entender de sobra los misterios fragmentando la idea de Dios, devaluando la calidad epistémica de la fe, prescindiendo de la realidad eclesial, relativizando la salvación sobrenatural, acercándose peligrosamente a un nihilismo arrogante y vociferante. Este gnosticismo contemporáneo tampoco se compara con el de los siglos II y III, puesto que carece de sistemas doctrinales, de una literatura o por lo menos de un mito fundacional. A lo sumo se trata de corrientes esotéricas que hacen punto de contacto con manifestaciones místicas de otras religiones, como una especie de sincretismo de internet.

Estas tendencias advertidas en la carta también prometen liberación⁵, pero no hay un sistema claro como lo tenían en la antigüedad, se trata de un reduccionismo interiorista que introduce al creyente al solipsismo espiritual, con la pretensión de elevarse “con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida” (PD3). Si bien el tono de liberación del pelagianismo y del gnosticismo gira en torno a la conciencia de pecado y a los sometimientos de la naturaleza carnal del ser humano, también entra en un brutal contraste con la pérdida del sentido del pecado y con el sensualismo descomunal que vive la cultura del momento. La reflexión cristiana, por tanto, se ve confrontada con un naturalismo gratuito y con un gnosticismo que perdió su encratismo (la continencia, la ascesis, la contemplación mística); es una postura semejante a la de algunos gnósticos de la antigüedad que afirmaban el total desprecio a lo material pero

2 Las seis referencias al Concilio son *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* y *Sacrosanctum Concilium*; las citas a los Padres son dos de Agustín de Hipona y una de Ireneo de Lyon. Otras citas del magisterio reciente y dos de Tomás de Aquino.

3 PD 3: “La salvación es entonces confiada a las fuerzas del individuo, o las estructuras puramente humanas, incapaces de acoger la novedad del Espíritu de Dios”.

4 Entiéndase aquí por modernismo como la tendencia a suplantarse las ideas establecidas por un orden nuevo desde la raíz.

5 Cf. PD 11.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

llevaban una vida de excesos sexuales y de lisonjas⁶. Como quiera que sea, lo que el papa Francisco y la carta *Placuit Deo* desean advertir es sobre el riesgo espiritual y moral provocado por el subjetivismo posmoderno que permea la cultura global, en una especie de coctel de afirmaciones religiosas comodinas justificantes de la conducta humana, en una especie de religiones alternativas que brotan de la conciencia individual, asegurando la propia eficacia de la salvación⁷.

La fe en Cristo, el Salvador único y universal

La proliferación de doctrinas gnósticas antiguas variaba de maestro en maestro, sin embargo, todas coincidían en la negación de la humanidad de Cristo, porque, si lo que hay que salvar es la parte divina que hay en el hombre ¿por qué la mediación debería tomar carne? Por otra parte, en la comunidad cristiana apostólica ya existía la advertencia sobre la necesidad de identificar a los falsos profetas y evangelistas, calificados como mentirosos, más aún, considerados verdaderos anticristos. La personalidad del Salvador, entonces, estaba bajo riesgo con la sospecha católica y en plena esquizofrenia con los desdoblamientos de personalidad gnóstica. Por ejemplo, los gnósticos hacían creer que el Verbo había descendido en Simón de Cirene, quien sustituyó a Cristo en la cruz (postura íntegramente doceta); dentro del pléroma, el Unigénito generado, habiendo tomado conciencia de quién lo había emanado, produjo a su vez al Logos, de lo que resulta la alusión a dos eones divinos que hacen referencia con el Hijo⁸. También es clara la alusión del Cristo-Demiurgo, generado por el eón Sofía, quien se constituye como padre de todas las cosas creadas, descendiendo al mundo con una identidad tripartita: espiritual, psíquica y orgánica. La fe cristológica de los gnósticos podía variar en la persona del maestro, de hecho, figuras históricas como Simón el Mago, Marción y Menandro, exigían de sus adeptos una cierta veneración y culto; el mismo sistema proponía otros mediadores como el dios griego Hermes, el egipcio Thoth, o el personaje de Poimandres (como lo define su etimología: pastor de hombres); en la biblioteca de Nah Hammadi a Zoroastro, a Sofía y a Set también se les atribuyen funciones redentoras.

La carta *Placuit Deo* insiste sobre el verdadero Salvador aludiendo a una cita de Agustín de Hipona en el *Tractatus in Ioannem*, 13, 4: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 6). Si buscas la verdad, mantén el camino, porque el Camino es el mismo que la Verdad. Ella en persona es a donde vas, ella en persona es por donde vas; no vas por una realidad a otra, no vienes a Cristo por otra cosa; por Cristo vienes a Cristo. ¿Cómo «por Cristo a Cristo»? Por Cristo hombre a Cristo Dios; por la Palabra hecha carne a la Palabra que en el principio era Dios en Dios”. Y con ello PD 11 afirma:

6 Cf. “La abstención es un asunto de rechazo, y, así, tanto una expresión de rebelión contra el creador como de indulgencia libertina”. Jonas, H. *La Religión gnóstica. El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid, 2003, pp. 294-296. Ciertamente los gnósticos primitivos prefirieron la virtud, en la actualidad, el libertinaje.

7 En la práctica católica hay expresiones que afirman: *Si Dios es tan bueno, no creo que Él me condene, con tal de amarle para qué ir a misa; No tengo necesidad de confesarme, menos con un hombre igual de pecador que yo, me basta platicar con Dios y reconciliarme en privado con Él; Soy libre porque pienso y ni Dios ni la Iglesia pueden imponerme mandamientos; Todas las religiones van a lo mismo, en todas se llega a Dios.*

8 Cf. Puig, A., *Diez textos gnósticos. Traducción y comentarios*, Verbo Divino, Navarra, 2018, p. 66.

“Jesús es Salvador. No se ha limitado a mostrarnos el camino para encontrar a Dios, un camino que podríamos seguir por nuestra cuenta, obedeciendo sus palabras e imitando su ejemplo. Cristo, más bien, para abrirnos la puerta de la liberación, se ha convertido Él mismo en el camino: «Yo soy el camino» (Jn 14, 6). Además, este camino no es un camino meramente interno, al margen de nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado. Por el contrario, Jesús nos ha dado un «camino nuevo y viviente que él nos abrió a través del velo del Templo, que es su carne» (Hb 10, 20). En resumen, Cristo es Salvador porque ha asumido nuestra humanidad integral y vivió una vida humana plena, en comunión con el Padre y con los hermanos”.

Los Padres y las enseñanzas posteriores al Concilio de Nicea del 325, acentuaron la centralidad de la fe en Cristo salvador a partir del *qui propter nostram salutem* de la definición dogmática. Ejemplo de ello son Eusebio de Cesarea, Epifanio de Salamina, la *Confesión armenia*, Teodoro de Mopsuestia, la fórmula *Fides Damasi*, y el credo *Quicumque*⁹.

En la actualidad, la identidad de Jesucristo ha tomado simbolismos acomodaticios según la interpretación subjetiva de creyentes y no creyentes, cada quien se moldea un Cristo a su propia necesidad. Las preguntas fundamentales sobre Cristo: ¿Quién dice la gente que soy yo? *Y ustedes, ¿quién dicen que sea yo?* siguen siendo preguntas abiertas con el atenuante de ser expresadas en el clima de relativismo y de aquello que se ha hecho llamar, la post verdad¹⁰. En occidente, el clima de desencanto religioso, la crisis socio económica y las amenazas terroristas generan una búsqueda de placebos espirituales donde la idea del único salvador desaparece dentro de la atomización de otros signos salvíficos¹¹.

La obra salvadora del Hijo de Dios encarnado

La doctrina de la economía de la salvación propuesta por los teólogos del periodo preniceno está marcada por aspectos ineludibles a su propio contexto filosófico. Mientras la consigna era la *Salus carnis*¹², misma que partía del hecho de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, no escapaba a una antropología platonizante (el cuerpo cárcel), ni a la visión apocalíptica de la purificación hacia la patria verdadera¹³. Es un binomio apocalíptico helenista que mantuvo una línea de desarrollo en tratar de explicar la verdadera salvación de frente a las explicaciones morales y espirituales simplistas. De la misma forma

9 *Símbolo de Nicea* 325 DzH 125; Eusebio *Carta* del año 325, DzH 40; Epifanio *Ancoratus* 118,9-13, DzH 42, 44; la *Interpretación pseudo atanasiana del Símbolo* PG 26, 1232, DzH 46; la *Confesión de fe Armenia* DzH 48; Teodoro de M., *Catequesis* I-X, DzH 51; *Fides Damasi* DzH 72; *Quicumque*, DzH 76.

10 En 2016, el *Diccionario de Oxford* definió el término *Post-truth*: “se refiere o denota circunstancias en las que los hechos objetivos tienen menor influencia en la formación de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal”. Y en política se entiende como *Art of the lie*: el arte de la mentira.

11 La Declaración *Dominus Iesus* [14] reafirma la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Cristo; “Ciertamente, la única mediación de Cristo no excluye mediaciones participadas de distintos tipos y orden; estos, sin embargo, obtienen su significado y su valor únicamente de la mediación de Cristo y no pueden entenderse como paralelas o complementarias”.

12 Tema presente en Ireneo (sobre todo y a propósito durante la crisis gnóstica); es representativa la frase de Tertuliano: *Caro salutis est cardo* [Res. 8,1].

13 Cf. Studer B., *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, p. 38.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Placuit Deo 10 sostiene: “Está claro, además, que la salvación que Jesús ha traído en su propia persona no ocurre solo de manera interior. De hecho, para poder comunicar a cada persona la comunión salvífica con Dios, el Hijo se ha hecho carne”. Ireneo de Lyon, en la conclusión de su magna obra afirma:

“Mas éstos (los gnósticos) no son capaces de penetrar en la Sabiduría de Dios, por cuya actividad la creación fue modelada a imagen de su Hijo y perfeccionada de acuerdo con el cuerpo que éste asumió. Porque (el Padre) tuvo en su mente que su Hijo Primogénito, el Verbo, descendiese a su creatura, o sea a la obra que había modelado, a fin de que ésta lo acoja y a su vez sea acogida por él, y se eleve hasta el Verbo, superando a los ángeles por hacerse a imagen y semejanza de Dios”¹⁴.

Parte de la acción salvífica de Cristo es la acción descendente del Verbo para elevar la naturaleza de la creatura. Y Orígenes complementa:

“En primer lugar, debemos saber que en Cristo una es su naturaleza divina, por la que es el Hijo Unigénito del Padre, y otra la naturaleza humana, que asumió en los últimos tiempos por la economía”¹⁵.

De inicio vemos la unanimidad en que el punto de partida para la salvación es la encarnación, y de ahí la transformación de la naturaleza humana como dispensación divina para la recuperación de la participación divina.

La mediación salvífica de la Iglesia como sacramento universal de salvación

La expresión soteriológica del cristianismo preniceno se manifestó en la praxis eclesial a través de la *narratio* y de la eucología (*epíklesis* y *doxología*), es decir en la predicación del kerygma apostólico que ‘proclamaba las maravillas de Dios’ (Hech 2,11), y por otro en la oración y en la parénesis litúrgica que invocaba la fuerza del Espíritu Santo y la alabanza al Dios trinitario como fuente de toda bendición y salvación. Las formas epicléticas desembocaron en una formulación básica pero fundamental del bautismo como invocación trinitaria que ha estado presente en la historia de la salvación, con estos u otros nombres¹⁶.

Placuit Deo 12 nos recuerda que la salvación se vive en la Iglesia:

“La salvación que Dios nos ofrece, de hecho, no se consigue sólo con las fuerzas individuales, como indica el neo-pelagianismo, sino a través de las relaciones que surgen del Hijo de Dios encarnado y que forman la comunión de la Iglesia. Además, dado que la gracia que Cristo nos da no es, como pretende la visión neo-gnóstica, una salvación puramente interior, sino que nos introduce en las relaciones concretas que Él mismo vivió, la Iglesia es una comunidad visible: en ella tocamos la carne de Jesús, singularmente en los hermanos más pobres y más sufridos. En resumen, la mediación

14 *Adv. Haer.* V, 36, 1-3.

15 *De Principiis* 1,2,1. Fernández, S., Fuentes Patrísticas. Ciudad Nueva. P. 167.

16 Studer, p. 56.

salvífica de la Iglesia, «sacramento universal de salvación», nos asegura que la salvación no consiste en la autorrealización del individuo aislado, ni tampoco en su fusión interior con el divino, sino en la incorporación en una comunión de personas que participa en la comunión de la Trinidad”.

El presente fragmento evoca inmediatamente *Lumen Gentium* 8, sobre el valor mediador de Cristo y la Iglesia como comunicadores de la verdad y de la gracia divina: “la naturaleza asumida (de la Iglesia) sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido”, aunque lo esencial es la obra de santificación que se ejerce en este connubio sobrenatural¹⁷. Por su parte los Padres contribuyeron a la plena conciencia de la unidad y santidad de la Iglesia, sobre todo delante del cisma, las herejías y la pérdida de los carismas de la fe y la piedad. Ante el fenómeno del montanismo y del donatismo, se cuestionó a la comunidad cristiana el testimonio moral y espiritual, lo que contribuyó a visualizar una dualidad eclesial, entendiendo esencialmente un cuerpo dividido en la contradicción de santo y pecador. Cipriano de Cartago ya había superado este prejuicio diciendo: “La esposa de Cristo no puede ser adúltera, inmaculada y pura como es”¹⁸, sin embargo las tensiones políticas, históricas y sociales han colocado al signo sacramental en una nueva era de persecución, desprestigio y de total rechazo. Los sentimientos contra la Iglesia son incendiarios, y lo mínimo que la opinión pública puede concluir es la nula necesidad de la misma, al respecto de la salvación. En el mismo lugar, *Lumen Gentium* recupera el espíritu inicial profético de la comunidad cristiana recordando:

“Cristo fue enviado por el Padre a “evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos” (Lc., 4,18), “para buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc., 19,10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo”.

La imagen clásica de la eclesiología patrística es la del costado abierto de Cristo crucificado¹⁹. lo cual indica simbólicamente la realidad sacramental del bautismo y la eucaristía, que a su vez reviste, con un mayor significado de sacramentalidad y divinidad, al instrumento salvífico sobrenatural intangible²⁰. La acción soteriológica de la Iglesia se realiza mediante el bautismo de Cristo que es eficaz para borrar el pecado, redimir de la corrupción y restaurar la naturaleza, y todo esto es operación directa de Cristo²¹. Por ende, la acción sacramental es de Cristo, operado mediante la Iglesia. Los gnósticos y pelagianos apelan, por su parte, a una especie de ascenso místico, o al optimismo de la propia naturaleza como acto fundamental

17 Cf. Ef 5,26-32.

18 *De unitate* 6.

19 Orígenes, *Com. In Mat.*, 140; *Contra Celso*, 2, 36; Hipólito, *Frag. Sobre los dos ladrones*, 1-2; Ps. Ambrosio, *Himno Pascual para la gran fiesta del Cordero*, 1-5; Cirilo de Jerusalén, *Las catequesis* 13, 21; Agustín, *Tratados sobre el Ev. de Juan*, 120, 2; Juan Crisóstomo, *Hom. Sobre el Ev. de Juan*, 85, 3; Teodoreto de Ciro, *El mendigo*, 1; Teodoro de Mopsuestia, *Com. al Ev. de Juan*, 7, 19, 35.

20 Aquí hacemos la distinción de la Iglesia corporativa humana e histórica, asociada a la Iglesia sacramento por medio del mismo bautismo, integrando la comunidad de los hijos de Dios por adopción.

21 *Justino, 1 Apología* 61; Tertuliano, *De Baptismo* 13; Orígenes, *Com. In Rom.* 5,9; Atanasio, *Contra Ar.* II, 42-43.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

y único adyuvante, por el que no es necesario el auxilio de Cristo ni el de la Iglesia. Los nuevos grupos con estas ascendencias apuestan a ritos de sustitución sin fundamento teológico ni jurídico, no hay narrativa teológica ni un lenguaje eficaz que adquiera matices sacramentales²².

Finalmente, la reflexión de los Santos Padres contribuyó a la recuperación del verdadero estatuto de la Iglesia, alejándola paulatinamente de las formas seculares para regresarle su fisonomía de sacramento de Cristo para la salvación de los hombres en el mundo. Ellos fueron los primeros en dar ejemplo de rectitud moral tanto con su vida como con su obra escrita. Además, fueron verdaderos profetas de las causas de la Iglesia, del pobre y del rico que atentaba siempre su propia condena. Los temas centrales de la reflexión patristica se dieron en torno a lo social están matizados dentro del marco del tema de la justicia, de la equidad, de los bienes, las riquezas, y la comunicación de los mismos bienes. La doctrina social cristiana se elevó al carácter de acto de santidad operante, bajo el esquema de fe y piedad, un estilo caritativo impactante para las expectativas religiosas del hombre.²³

Conclusión. Corporeidad y sacramentalidad.

Un debate que queda para una segunda revisión es el tratamiento sobre la temática de la corporeidad, tanto en el Magisterio contemporáneo, en la doctrina conciliar y en la reflexión patristica. *Placuit Deo* 10 introduce diciendo: “En consecuencia, la asunción de la carne, lejos de limitar la acción salvadora de Cristo, le permite mediar concretamente la salvación de Dios para todos los hijos de Adán”. Si bien los pelagianos estarían a favor de la descongestión moral del concepto de naturaleza corporal humana, y los gnósticos del repudio absoluto de toda forma material que deprime las aspiraciones espirituales, lo que a continuación se vislumbra es la espera mesiánica de una antropología cristiana que aclare de una vez por todas los escollos éticos y dogmáticos, sobre todo en concurrencia con la praxis de la fe de frente a los contrastes que se dan entre realidad histórica y los grandes paradigmas doctrinales. En efecto, se requiere de una nueva semántica del cuerpo que supere los esquemas dualistas y haga más accesible el ascenso a las cúspides místicas, que se encuentran en confrontación constante con el hiper sensualismo de consumo, o con el desprecio asesino de la sacralidad de la persona.

Los Padres tuvieron sus dificultades de frente a la concepción de la corporeidad por estar sumergidos en un contexto ascético influyente, que va desde el desprecio al cuerpo como enemigo del alma, receptáculo de pecado, tentación de la carne en lucha contra el espíritu. La disciplina, la virtud, la penitencia (más de carácter estoico que cristiano) serán los elementos para pacificar a ese “amigo ingrato que trama insidias”²⁴. La mayoría de los autores patristicos fueron silenciosamente discretos para afrontar el desafío, otros un poco más libres de espíritu se adelantaron a una postura que hoy consideraríamos vigente, dígame del caso de Metodios de Olimpo o Teodoro de Mopsuestia, cuya reflexión fue rápidamente obnubilada por el tonelaje del concepto de virginidad. Podríamos considerar que dependemos de la línea antropológico moral de la reflexión anti encratita, anti maniquea, y de duelo postlapsario, o sea de batalla purificadora contra las

22 Cf. Agamben G, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Pre-Textos, Valencia 2011, p. 38.

23 Hernandez Ibáñez J.A., *Sociedad y cristianismo en el pensamiento de los Padres de la Iglesia*, IMDOSOC, México, 2012.

24 Cf. Spidlik T, *Corpo*, en DPAC, 787.

consecuencias del pecado que dejó secuelas de pena y dolor por haber cedido a la tentación. La doctrina de los grandes maestros quedó grabada en formulaciones sublimes de antropología sobrenatural, la cual es imposible traducir en lenguajes útiles para el hombre del siglo XXI. El estilo cristiano de Vaticano II nos lanzó a una visión de apertura, desde donde el concepto de liberación tomó rutas polivalentes, más con relación al protagonismo del cuerpo en la cultura. La carta *Placuit Deo* no deja con un pensamiento conclusivo:

14. Como consecuencia, la salvación es vista como la liberación del cuerpo y de las relaciones concretas en las que vive la persona. En cuanto somos salvados, en cambio, «por la oblación del cuerpo de Jesucristo» (Hb 10, 10; cf. Col 1, 22), la verdadera salvación, lejos de ser liberación del cuerpo, también incluye su santificación (cf. Ro 12, 1). El cuerpo humano ha sido modelado por Dios, quien ha inscrito en él un lenguaje que invita a la persona humana a reconocer los dones del Creador y a vivir en comunión con los hermanos. El Salvador ha restablecido y renovado, con su Encarnación y su misterio pascual, este lenguaje originario y nos lo ha comunicado en la economía corporal de los sacramentos. Gracias a los sacramentos, los cristianos pueden vivir en fidelidad a la carne de Cristo y, en consecuencia, en fidelidad al orden concreto de relaciones que Él nos ha dado. Este orden de relaciones requiere, de manera especial, el cuidado de la humanidad sufriente de todos los hombres, a través de las obras de misericordia corporales y espirituales.

Esta es una invitación a rescatar algunos temas, iluminarlos con la teología de los Padres, recontextualizándolos para la aplicación en la actualidad.

Attende tibi ipsi (Dt 15, 9),

ejemplo de argumentación de la *gnome* como proceso exegético en Basilio de Cesarea

Dra. María Alejandra Valdés García
Faculta de Filosofía y Letras, UNAM
seminario.patrologiaffyl@gmail.com

La breve homilía de Basilio de Cesarea titulada *Attende tibi ipsi* ocupa el número 3 dentro de sus *Homiliae diversae* y es desarrollada, con motivo de la explicación de la cita tomada del capítulo XV del libro del *Deuteronomio*, bajo el modelo retórico progymnasmático de la sentencia o *gnome*.

Según la *Encíclica divino afflante Spiritu*, la tarea suprema de la exégesis bíblica «es la de hallar y exponer el verdadero sentido de los Libros Sagrados y, al hacerlo, deberá tener siempre presente que lo que más ahincadamente ha de procurar es ver y definir cuál es el sentido de las palabras de la Biblia, que llaman literal».¹

La teoría retórica, de acuerdo a los manuales de ejercicios preparatorios o *Progymnasmata*,² nos alecciona sobre el modo de elaboración de la sentencia, o en este caso de la cita bíblica,³ denominado en griego *ergasía*, el cual se basa en un proceso argumentativo de pasos graduales que van desde el encomio del autor hasta una exhortación final; dicha argumentación remite, desde el comienzo de la homilía, al principio de argumentación final o *teliká kephalaia* de lautilidad.

La *ergasía* propuesta por Aftonio de Antioquía en sus *Ejercicios preparatorios* (Aphth., *Prog.* 7-10) consiste de ocho pasos argumentativos:

- 1) Elogio del autor
- 2) Paráfrasis de la sentencia
- 3) Causa por la que es dicha
- 4) Argumento a partir de lo contrario
- 5) Comparación o analogía
- 6) *Exemplum* o *exempla*

¹ *Enc. divino afflante Spiritu*, EB 550.

² Ocupamos para esta comunicación los *Progymnasmata* de Teón de Alejandría, Aftonio de Antioquía, Hermógenes de Tarso y Nicolás de Mira.

³ Dentro de la clasificación de la sentencia Quint., *Inst. Or.* denomina tales a las citas literarias.

- 7) Juicio de los antiguos o testimonio literario y
- 8) Exhortación o epílogo

Semejante a este esquema, con ligeras variantes, es también el propuesto por Teón de Alejandría, Hermógenes de Tarso y Nicolás de Mira, pero es a la teoría retórica de Aftonio a la que más se aproxima el opúsculo de Basilio al que nos referimos, y en él podremos distinguir de manera clara y detallada los argumentos utilizados. A continuación explicaré el uso de cada argumento para después continuar con el análisis de los tópicos retóricos mencionados en la homilía de Basilio:

Notamos que el esquema de elaboración es argumentativo desde el comienzo. El comentarista bizantino Doxápatres opina que el dicho consigue con mayor facilidad la aceptación del auditorio si se precisa la identidad del autor de la sentencia que avala lo dicho.⁴

La función de la *paráfrasis* (παράφρασις), el segundo paso, es lograr que el texto sea más inteligible, por eso para el preceptista Hermógenes este sería el argumento basado en la sencillez.⁵

La *causa* (αἰτία) suele estar introducida por la partícula γάρ y es acaso el argumento más importante de la demostración. Generalmente las sentencias elaboradas no carecen de ella,⁶ pues expresaría el motivo por el que se ha considerado útil enunciar la sentencia ocita, es decir, supone un juicio razonable aumentando así la credibilidad de lo dicho. Sobre este argumento primario: *sententia* + causa se fundamentarán el resto de los argumentos.⁷

El siguiente lugar de argumentación, el *argumento a contrario* (ἐκ τοῦ ἐναντίου), es uno de los más rotundos. El autor anticipa lo que podría ser motivo de objeción, disminuyendo así el riesgo de posibles réplicas en el pensamiento del oyente para aprobar mediante la negación la utilidad o provecho de lo enunciado. Según la *Rhetorica ad Herennium*, el argumento a partir de lo contrario debe formularse en una frase breve y formar un periodo, rasgos en consonancia con la posición que le asignan los tratadistas entre los primeros lugares de la elaboración precisamente por su contundencia⁸. Nicolás, por el contrario, no cree que deban hacerse objeciones contra algo que nos proporciona un consejo, por ello, no incluye este punto en su esquema de elaboración (*Nicol.22*).

En cuanto a la *analogía* (παραβολή), aunque también es posible encontrar comparaciones desarrolladas ο συγκρίσεις, las elaboraciones suelen incluir un símil. Doxápatres califica este argumento, junto con el *exemplum* (παράδειγμα), de πανηγυρικά⁹ pues a la vez que ilustran y hacen el asunto más inteligible, también son un ornato. Especialmente en el binomio símil / *exemplum* apreciamos que el orden de los argumentos no es fortuito, pues la argumentación va desarrollándose de lo general a lo particular.

⁴ Doxap. *RG* 2, 253 [WALZ] opina que el dicho “πόνοι γεννῶσι δόξαν, κάματοι προξενούσι στεφάνους”, expresado como sentencia, gana más fácilmente la aceptación del auditorio si se precisa la identidad del autor: “El gran Basilio dijo que *las fatigas engendran gloria, los sufrimientos procuran coronas*” (*PG* 31, 440 B). Aquí puede vislumbrarse un eco de la sentencia de Isócrates: “Las raíces de la educación son amargas, pero sus frutos dulces” (*Aphth.4-6*).

⁵ Ps. Hermog., *Prog.* 10. Sobre la paráfrasis en general, cf. M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, F. Cairns, 1985.

⁶ Quint., *Inst. Or.* 1, 9, 5: *et tam factorum quam dictorum ratio est.*

⁷ Sobre la causa, cf. Cic., *Or.* 2, 132.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Dicho de otra manera, la analogía, tomada de imágenes de la vida diaria, de la naturaleza, etc., confronta un elemento real con otro imaginario o viceversa, y por la lógica que comportan ambos funcionan por deducción¹⁰. Una vez comparados los elementos del símil y del *exemplum*, se intuye su pertenencia al mismogrupo.

El *exemplum* añade una mayor precisión al asunto, por proceder de hechos reales, —a veces incluso son mencionados personajes históricos—, funciona por inducción. Las cualidades del *exemplum* como argumento persuasivo son de peso, puesto que se trata, en primer lugar, de un argumento real, no ficticio, del que pueden augurarse los hechos futuros a partir de los pasados. Tiene, además, la ventaja de ser un recurso muy didáctico, que facilita la comprensión, y por ello rara vez falta en las elaboraciones.¹¹ Según Aristóteles, analogía y *exemplum* son los modos básicos de la inducción retórica.¹² En las estructuras de argumentación de las sentencias se confirmará que el *exemplum* generalmente es de naturaleza epidíctica y que funciona como confirmación de la causa, es decir, ésta rara vez se encontrará como único argumento e irá seguida de otros elementos de la elaboración. La causa es, por lo tanto, una afirmación inicial que el paradigma amplifica, una argumentación de tipo inductivo que sirve de base a los ejemplos.¹³

Teón recomienda utilizar los argumentos más débiles al principio y los más consistentes al final (*Theo* 125-126). El argumento más concluyente y, por tanto, el más apropiado para terminar la argumentación es el juicio de autor o testimonio, ya que de una autoridad no se duda, sobre todo porque el tiempo ha hecho de ella patrimonio común.¹⁴ Este apartado puede incluir como testimonio no solamente citas literarias, sino

⁸ Cf. *Auct. Heren.* 4, 18, 26 y 4, 46, donde se da un ejemplo del uso de la comparación en contraste (lo contrario) como demostración, y Quint., *Inst. Or.* 6, 4, 22, que nos dice que los argumentos de máxima eficacia deben colocarse al principio porque disponen a la credibilidad.

⁹ Doxap. *RG* 2, 270 (WALZ); una apreciación semejante encontramos en Quint., *Inst. Or.* 5, 11, 5 y en *Auct. Heren.* 2, 18, 28, donde también se menciona el ornato como parte de la argumentación.

¹⁰ Para una visión general de la comparación, cf. M.H. MCCALL, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge, 1969.

¹¹ Sobre el *exemplum* hay abundante bibliografía: J. ARAGÜÉS ALDAZ, "Modi locupletandi exempla. Progymnasmata y teorías sobre la dilatación narrativa del *exemplum*", *Euphrosyne* 25 (1997), 415-434; A. CASCÓN DORADO, "Fenómenos comunes en la transmisión del *exemplum* y la fábula", *Habis* 18-19 (1987-88), 173-185; J.M. DAVID, *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Rome, 1980; S. DELÉANI-NIGOUL, "Les *exempla* bibliques du martyre", en J. FONTAINE & CH. PIETRI (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, pp. 243-260; *Id.*, "L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du IIIe siècle", *ibidem*, pp. 315-338; R. GAZICH, "Teoria e pratica dell' *exemplum* in Quintiliano", en AA. VV., *Aspetti della *paideia* di Quintiliano*, Milano, 1990, pp. 61-141; B.J. PRICE, "Paradigma" and "Exemplum" in *Ancient Rhetorical Theory*, PhD, Ann Arbor, 1984; C. RAPP, "Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography", en M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 1998, pp. 277-298.

¹² Cf. Arist., *Rh.* 1, 2, 7; 2, 20, 2-4 y Quint., *Inst. Or.* 5, 11, 2-4.

¹³ Sobre la relación que hay entre causa y *exemplum*, cf. Ø. ANDERSEN & V. K. ROBBINS, "Paradigms in Homer, Pindar, the Tragedians and the New Testament", *Semeia* 64 (1993) 3-31.

¹⁴ Quint., *Inst. Or.* 6, 4, 22 aconseja que los argumentos de máxima eficacia se coloquen al principio o al final, al principio porque disponen a la credibilidad, y en último lugar porque se dictará la sentencia: *Ne illud qui dem ignorare aduocatum uolo, quo quaeque ordine probatio sit apud iudicem proferenda, cuius rei eadem <quae> in argumentis ratio est, ut potentissima prima et summa ponantur; illa enim ad credendum praeparant iudicem, haec ad pronuntiandum.*

también otras sentencias, proverbios o dichos de carácter universal, que, precisamente por gozar de común aceptación, sirven para aprobarlo enunciado en la cita. La función de este último argumento es ratificar todo lo anteriormente dicho.¹⁵

La conclusión de la *ergasia* consta de una exhortación o un epílogo, opcional en Hermógenes y Nicolás, en Teón ni siquiera contemplado. Veremos que, en lo que a la exhortación se refiere, y esto es especialmente válido para las citas que poseen un carácter exhortativo, la *ergasia* tiene la particularidad de comenzar y terminar con una parénesis, lo que propicia una argumentación de estructura anular.

El desarrollo de estas ocho fases será mejor apreciado con el ejemplo de la elaboración de la cita del libro del *Deuteronomio: Attende tibi ipsi* que nos permitirá ver por dónde se va encauzando la argumentación.

1) Encomio del autor (1): tratándose de una frase de la Sagrada Escritura, elogia el uso de la palabra que ha sido concedido por Dios al hombre: “Dios nuestro creador nos dio el uso de la palabra para que nos develáramos unos a otros los consejos de nuestros corazones y los compartiéramos con el prójimo a través de la comunicación del alma, externando los pareceres de las cosas ocultas de nuestro corazón, como desde cierto almacén. Pues si viviéramos con el alma desnuda, nos comunicaríamos con los demás instantáneamente a través de los pensamientos; pero como nuestra alma elabora pensamientos recubierta por la envoltura de la carne, necesita de los verbos y de los nombres para expresar lo que yace en sus profundidades”.

Ya que este primer punto funge como proemio de la obra encontramos muy bien desarrollado el tópico de la *captatio benevolentiae*. Su petición de atención al auditorio es notable: “una vez que nuestro pensamiento se apodera de la voz expresiva, subido en la palabra como en una barca, viaja desde el que habla al que escucha atravesando el aire; si la palabra encuentra calma y tranquilidad profundas, encalla en los oídos de los que están atentos como en un puerto sereno y reconfortante; pero naufraga en el aire, tras haberse deshecho, si el alboroto en los oídos de quien escucha es una especie de rauda tempestad a contra corriente. Así pues, hagan bonanza para mi palabra mediante el silencio, por si acaso puede aportar algo útil”.

Este opúsculo tiene como particularidad que en el proemio el gran Basilio nos propone una definición de sentencia que reza así: “La palabra de la verdad es difícil de comprender, puede escapar fácilmente a los que no prestan atención. Por eso concibió el Espíritu Santo que fuera sencilla y breve, para que significara muchas cosas en pocas palabras y para que por su brevedad fuera fácil de retener en la memoria. Ciertamente, virtud natural de la palabra es no ocultar lo que significa, ni ser ociosa y vana, abordando el asunto con rodeos”, como vemos, Basilio nos recuerda en su definición dos de las cualidades principales de la sentencia: la brevedad y la literalidad.

2) Enunciación de la sentencia y paráfrasis (1): A través de tres breves explicaciones comienza Basilio su interpretación de la frase bíblica: “Los hombres estamos prontos a pecar con el pensamiento”, “las acciones del cuerpo requieren tiempo, oportunidad, fatigas, complicidad y demás esfuerzos, pero los movimientos de la mente se ejecutan de inmediato, se realizan sin fatiga, se hacen sin esfuerzo, cualquier momento es oportuno”, “porque el que mire a una mujer para codiciarla, ya ha cometido adulterio en su corazón” (*Mt 5,28*).

¹⁵ Doxap. *RG 2*, 271.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

3) Causa(2): Con este *tópos* argumentativo, da las razones de porqué ha elegido analizar precisamente esta frase bíblica: “Los animales tienen los recursos para cuidar supropia naturaleza y sienten aversión hacia lo que les perjudica, pero aprovechan diligentemente y con cierta disposición natural lo que les beneficia. Por ello, Dios nuestro creador nos ha dado también este gran mandato, para que precisamente lo que ellos tienen a partir de la naturaleza, lo tengamos nosotros a partir del auxilio de la razón... huyendo del pecado como los irracionales huyen de los alimentos nocivos”.

4) Argumento a partir de lo contrario (3): Aquí la intención manifiesta de Basilio es advertirnos de todo aquello a lo que no debemos atender; la negación es recurrente: “*Atiende a ti mismo*, es decir, no a tus cosas, ni a lo que está a tu alrededor, sino sólo a ti mismo atiende. Porque una cosa es lo que somos; otra, nuestras cosas, y otra, lo que nos rodea. Así, nosotros somos alma y mente, puesto que fuimos hechos a imagen del creador; lo nuestro es el cuerpo y lo que sentimos a través de él; las cosas alrededor de nosotros son los oficios y los demás recursos para vivir. ¿Qué dice, pues, la sentencia? No atiendas a la carne ni persigas en modo alguno su bien: la salud, la belleza, el goce de los placeres y la longevidad; no admires la riqueza ni la fama, ni el poder ni cuantas cosas satisfagan las necesidades de tu vida temporal por considerarlas importantes, ni descuides el desarrollo de tu alma por el celo en esas cosas; más bien, *atiende a ti mismo*, es decir, a tu alma. Embellécela, cuídala, para que, al atenderla, sea exiliado todo aquello que le llegó a causa del pecado para que sea expurgada toda la infamia de la maldad y para que la embellezcas y la hagas resplandecer con la total belleza de la virtud”.

5) Comparación (4): mediante una metáfora médica el autor hace uso de este recurso tan didáctico para informarnos de la utilidad y eficacia del consejo bíblico, pues a partir de los objetos externos es más fácil comprender los movimientos del corazón: “Este precepto es útil para los débiles y muy conveniente para los fuertes. Ciertamente, en relación con las enfermedades, los médicos prescriben a los enfermos que pongan atención a sí mismos y no descuiden nada de lo que atañe a su curación. De modo semejante, también la sentencia, como médico de nuestras almas, sana completamente el alma dañada por el pecado a través de su pequeño auxilio. *Atiende a ti mismo* entonces, para que, según la medida de tu falta, recibas el auxilio de la curación. ¿El pecado es grave y penoso? Necesitas de mucha confesión, de lágrimas amargas, vigilia intensa, ayuno continuo. ¿La falta es ligera y tolerable? Sea así la penitencia. *Atiende únicamente a ti mismo*, para que reconozcas el bienestar y la enfermedad del alma, pues muchos, con enfermedades graves e incurables, ni siquiera se dan cuenta de que están enfermos por su gran falta de atención.

Grande es también la utilidad del mandato para los que saben lo que hacen: así como él mismo sana a los enfermos, también hace plenos a los sanos”.

6) Exempla (5): A continuación nos pone dos ejemplos: el no obrar al modo que hacen los jóvenes y el fariseo de la parábola evangélica de Lucas (Lc 18,13): “*Atiende a ti mismo*; sé prudente, reflexivo, vigilante de las cosas presentes, previsor del futuro. No dejes escapar, gracias a tu confianza, lo ya presente; no supongas el goce de lo que no está ni casualmente llegará a ser, como si estuviera ya en tus manos. ¿No posee la naturaleza de los jóvenes, por la ligereza de sus pensamientos, esta debilidad, el creer poseer ya lo que se espera? Pues cuando, alguna vez, en tranquilidad o en la calma nocturna, plasman para sí mismos

fantasías invisibles, son llevados a todos lados por la velocidad de su mente, suponen el conocimiento perfecto de la vida, matrimonio glorioso, feliz descendencia, vejez prolongada, estima de todos” y “. . . no dejes de examinarte a ti mismo, si tu vida avanza según el mandato, no te fijes en lo que está afuera, para, acaso, poder reprender a alguno que te encuentres, como aquél fariseo pesado y fanfarrón que estaba de pie reconociéndose a sí mismo justo y depreciando al publicano(cf. *Lc 18,9-14*). Y no dejes de analizarte a ti mismo, para que no yerres en algo con tus pensamientos, para que tu lengua no arruine algo adelantándose a tu mente, para que entre las obras de tus manos no haya algún hecho indeseable. Y si en tu vida encuentras muchos pecados –los encontrarás, pues eres enteramente humano–, di, lo que el publicano: ioh, Dios, ten compasión de mí, que soy pecador! *Atiende a ti mismo*; esta palabra, incluso cuando tengas días espléndidamente felices y toda tu vida fluya con la corriente, te será útil, cual buen consejero que trae el recuerdo de cosas humanas”.

7) Testimonios (5-6): Mediante cuatro citas bíblicas, comenzando por la misma frase, objeto de esta exégesis, es decir, *Dt 15, 9*; la cita de *Gn 3, 10*: *tierra eres y en tierra te convertirás*; del libro de los *Proverbios 13,8*: *el pobre no sufre la amenaza* y la alusión a *Gn 2, 7* con la frase: eres hombre, el único de los animales modelado a imagen de Dios; reafirma la conveniencia del consejo bíblico introduciendo cada una de estas citas con preguntas retóricas: “¿Alardeas por tu riqueza y eres engreído a causa de tus antepasados, por el orgullo de tu patria y la belleza de tu cuerpo y los honores que recibes de todos? *Atiende a ti mismo*, porque eres mortal, porque *eres tierra y a la tierra volverás (Gn 3, 10)*”, “¿Eres, por el contrario, de bajo nacimiento y mal reputado, pobre entre los pobres, sin hogar, sin ciudad, sin poder, careces de lo necesario para el día, temes a los poderosos, te sometes a todos por la baja condición de tu vida? *El pobre*, dice el libro de los *Proverbios, no sufre la amenaza (Pr 13, 8)*” y “en primer lugar, eres hombre, el único de los animales modelado a imagen de Dios, ¿no basta este consuelo para llenar plenamente de alegría al que razona que fue modelado por las manos mismas del Dios que construyó todas las cosas? Además, creado a imagen del creador, puedes alcanzar una honra parecida a la de los ángeles, mediante una vida honesta. Recibiste un alma reflexiva para que te acerques al conocimiento de Dios, para que penetres la naturaleza de todas las cosas con el pensamiento, para que recojas el dulcísimo fruto de la sabiduría. Todos los animales terrestres, los mansos y los agrestes, todos los que viven en el agua y todos cuantos atraviesan volando este aire, son tus esclavos y súbditos (cf. *Gn 2,7*)”.

8) Exhortación (7): La exhortación, ya hemos dicho, ocupa el lugar del epílogo y en este caso es prolijo, en él se distinguen dos partes. a) Una abunda en verbos en tiempo futuro exhortando a estar atentos al alma haciendo en todo momento un diligente examen de nosotros mismos: “Si atiendes a ti mismo, gozarás de los bienes presentes y no te agobiarás por lo que te haga falta”, “Si atiendes a ti mismo, refrenarás la ira como a un potro indómito, controlarás tu lengua y no levantarás la mano al que pueda hacerte daño”, “si atiendes a ti mismo, te reconocerás como la gran sabiduría del creador”; b) La otra parte está plagada de imperativos relacionados con los actos de sorprenderse y estar vigilantes: “Admira al artífice: cómo unió la capacidad de tu alma a la del cuerpo”, “observa la clase de fuerza que el alma le proporciona”, “. . . y admira cómo el artífice máximo lo hizo morada conveniente para el alma racional. Entre los animales, sólo al hombre modeló erguido, para que por su propia postura supieras que tu vida fue hecha propia de cosas superiores,

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

pues todos los cuadrúpedos inclinan su cabeza hacia el estómago, pero la elevada mirada del hombre hacia el cielo es decidida, para que no pierda el tiempo con el estómago ni con las sensaciones que se dan en el bajo vientre, sino para que mantenga toda su atención en el camino hacia la gloria”.

Como colofón debo mencionar que se ha querido ver en esta frase del *Deuteronomio*, πρόσχε σεαυτῷ,, el equivalente cristiano de la famosa sentencia griega γνῶθι σεαυτόν ,¹⁶ puesto que ambas frases entran en el campo de la autognoseología o autoconocimiento. Las dos exhortan a conocer nuestras propias características, así como nuestros límites, y son también una invitación a la constante introspección de la mente y el alma.¹⁷ La tesis teológica propuesta en este opúsculo culmina con la frase del *Salmo* 138: “admirable es en mí tu sabiduría”;¹⁸ a cuenta viene, entonces, considerar el alto valor que Basilio ha dado a la frase que ha sido objeto de su exégesis, pues concluye su homilía con la siguiente exhortación: *Attende tibi ipsi, ut possis attendere Deo* (Att. 7).

Attende tibi ipsi (Dt 15, 9), ejemplo de argumentación de la gnomé como proceso exegético en Basilio de Cesarea

¹⁶ Sobre este axioma y su tradición, cf. P. Courcelle, *‘Connais-toi toi-même’*. De Socrate à Saint Bernard, 3 vols., Paris, 1974.

¹⁷ Cf. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán, 1997, § 347.

¹⁸ *Sal* 138, 6: *Mirabilis nimis facta est scientia tua super me*.

Elaboración de la sentencia o *ergasia*

Aftonio, <i>Progymnasmata</i> 7-10	Basilio de Cesarea, <i>Hom. 3: Attende tibi ipsi</i>
1. Encomio del autor	Encomio del autor (1): “Dios nuestro creador nos dio el uso de la palabra...”
2. Paráfrasis	Paráfrasis (1): “Los hombres estamos prontos a pecar con el pensamiento”, “las acciones del cuerpo requieren tiempo, oportunidad, complicidad..., pero los movimientos de la mente se ejecutan de inmediato..., el que mire a una mujer para codiciarla, ya ha cometido adulterio en su corazón” (<i>Mt 5, 28</i>).
3. Causa	Causa (2): “Por ello, Dios nuestro creador nos ha dado también este gran mandato...”
4. Argumento a partir de lo contrario	Argumento <i>a contrario</i> (3): No admires la riqueza ni la fama, ni el poder... más bien, <i>atiende a ti mismo</i> , es decir, a tu alma.
5. Comparación o analogía	Comparación (4): ...los médicos prescriben a los enfermos poner atención a sí mismos... De modo semejante, la sentencia, médico de nuestras almas, sana completamente el alma dañada por el pecado a través de su auxilio. <i>Atiende a ti mismo...</i>
6. <i>Exemplum</i>	<i>Exempla</i> (5): “¿No posee la naturaleza de los jóvenes, por su ligereza de pensamiento... el creer poseer ya lo que se espera? ...no dejes de examinarte a ti mismo, si tu vida avanza según el mandato, no te fijes en lo que está afuera... como aquél fariseo fanfarrón que estaba de pie reconociéndose a sí mismo justo y depreciando al publicano.
7. Testimonio literario	Testimonios (5-6): <i>Dt 15, 9; Gn 3, 10; Pr 13, 8; Gn 2, 7</i> Exhortación (7): <i>Attende tibi ipsi, ut possis attendere</i>
8. Exhortación o epílogo	<i>Deo (Dt 15, 9).</i>

Attende tibi ipsi (Dt 15, 9). ejemplo de argumentación de la gnome como proceso exegético en Basilio de Cesarea

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Bibliografía

Fuentes:

Harrison, N. V., *St. Basil the Great. On the human condition*, N. Y., 2005. Núñez, S., *Retórica a Herenio*, Madrid, 1997.

Ortega Carmona, A., *Quintilianode Calaborra. Obra completa*, 5 vols., Salamanca, Universidad Pontificia, 1999.

Reche Martínez, Ma. D., *Teón, Hermógenes, Aftonio. Ejercicios preparatorios*, Madrid, 1991.

Rudberg, S. Y. (ed.), *Basile de Césarée. L'Homélie sur le mot 'Observe-toi toi-même'*, Stockholm, 1962.

Spengel, L., *Rhetores Graeci*, Lipsiae, 1854-1856.

Waltz, Ch., *Rhetores Graeci*, 10 vols., Osnabrück, 1832-1836 (reimpr. 1968).

Estudios:

Andersen, Ø. & V. K. Robbins, "Paradigms in Homer, Pindar, the Tragedians and the New Testament", *Semeia* 64 (1993) 3-31.

Anderson, R. D., *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Leuven, 2000.

Courcelle, P., 'Connais-toi toi-même'. *De Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., Paris, 1974. McCall, M. H., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge, 1969. Price, B. J., "Paradeigma" and "Exemplum" in *Ancient Rhetorical Theory*, PhD, Ann Arbor, 1984.

Rapp, C., "Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography", en M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 1998, pp. 277-298.

Roberts, M., *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985. Tosi, R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán, 1997.

Fuentes griegas en Nemesio de Émesa: el caso de los Συμμίκτων ζήτημάτων en el Περὶ φύσεως ἀνθρώπου

José David Becerra Islas UNAM

De Nemesio de Émesa, que debería ocupar un lugar muy especial en la historia de la Patrología griega, sabemos muy poco, casi nada, apenas que probablemente fue obispo de esa ciudad siria, la actual Homs. Por referencia de algunos autores cristianos que lo mencionan, como Apolinar, Eunomio, Máximo el Confesor o Atanasio Sinaita, entre otros, es muy probable que haya vivido hacia finales del siglo IV d. C.¹, aunque algunos investigadores extienden su periodo vital hacia la primera mitad del siglo V. En las *Epistulae* de Gregorio Nacianceno encontramos referencias a un Numenio con el que discutía sobre el cristianismo, que fue gobernador de Capadocia entre el 383 y 389, y que a finales de su vida se convirtió al cristianismo². Suponer que se trata del autor que nos ocupa es una conjetura muy arriesgada.

Nada. No hay nada más que esta vaga noticia sobre la vida de nuestro Nemesio, y lo único que nos resta por hacer es deducir, sí no datos biográficos, sí información sobre su formación intelectual a partir del único texto que se le atribuye y que, muy afortunadamente, ha podido llegar a nosotros, el *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, *Sobre la naturaleza del hombre*.

Por la estructura y contenido de la obra, pero sobre todo por las fuentes que cita nuestro autor a lo largo del tratado, y por el contexto cultural en el que se escribió, podemos suponer que Nemesio, como apuntan los pocos investigadores modernos que le han dedicado algunas líneas, quizá fue un cristiano que conocía a detalle las principales escuelas filosóficas griegas; yo pienso que incluso pudo haber sido un gentil bien educado en la tradición filosófica clásica que en algún momento se convirtió al cristianismo.

En todo caso, el texto de Nemesio es la mejor muestra que tenemos sobre la forma en que se relacionaban el paganismo y el cristianismo en la Antigüedad tardía; es, a todas luces, como apuntan Sharples y von der Eijk, “*un indicador de la vida intelectual en la última parte del siglo IV d. C.*”³

1 Todas las fechas son después de Cristo.

2 Cf. Gregorio Nacianceno, 1964-1967, *Epistulae 198 – 201*.

3 Cf. Nemesius, 2008, p. 1 y ss.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

En esto radica buena parte de la importancia del texto nemesiano, en que su autor no es un mero compilador de fuentes griegas y cristianas; no es un sastre que sólo hilvana lo cortado, sino que, como opinan algunos, expone sus puntos de vista según el contexto cristiano en que se encuentra, participa de la polémica cristiana con otros, pero dirige su trabajo a ganar la atención tanto de gentiles como de cristianos tomando argumentos de ambas tradiciones para ofrecer sus propias conclusiones⁴.

El objetivo del tratado es determinar el lugar del ser humano en la naturaleza y en la creación toda, pero ofreciendo un esquema detallado que parte de un minucioso conocimiento fisiológico hasta llegar a problemas más complejos como el de la providencia divina o el del alma humana y la manera en que ésta se relaciona con el cuerpo, discusión clave a lo largo de todo el tratado.

El tratado inicia con una exposición de la armonía existente en la obra del creador para luego elevarse paulatinamente, de reino en reino, por todos los niveles de la organización natural hasta llegar a la más perfecta de las creaturas: el hombre. Así pues, leemos en 1.7:

Y después, a su vez, participando en orden desde las plantas hasta los animales, no puso abruptamente en movimiento la naturaleza cambiante y sensitiva, sino desde entonces va hacia ella armoniosamente, pues preparó a los moluscos y a las ortigas como árboles sensibles, y los sembró en el mar a modo de plantas y les puso alrededor conchas de barro como cercas y los sostuvo como plantas, pero les dio un sentido, el sentido del tacto que es común a todos los seres vivos, de modo que participan con las plantas en cuanto a que han sido sembradas y han quedado fijas, y con los seres vivos en cuanto al tacto.

El *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, como bien ha anotado el prof. Quasten⁵ en su Patrología, está compuesto de los 44 capítulos siguientes:

Capítulo 1: La naturaleza del hombre, que consta de cuerpo y alma. Fue creado para ser lazo de unión entre dos mundos, el fenoménico y el inteligible. El mundo fue hecho para el hombre, y las criaturas inferiores existen para él. Termina este capítulo con un panegírico del hombre. Capítulo 2: El alma. Capítulo 3: La unión del alma y del cuerpo. Capítulo 4: El cuerpo. Capítulo 5: Los elementos. Capítulo 6: La facultad de la imaginación. Capítulo 7: La vista. Capítulo 8: El sentido del tacto. Capítulo 9: El sentido del gusto. Capítulo 10: El oído. Capítulo 11: El olfato. Capítulo 12: La facultad de la inteligencia. Capítulo 13: La memoria. Capítulo 14: El pensamiento y la expresión. Capítulo 15: Discusión sobre una nueva manera de dividir el alma. Capítulo 16: La parte irracional del alma, llamada también las pasiones. Capítulo 17: La concupiscencia. Capítulo 18: Los placeres. Capítulo 19: El dolor. Capítulo 20: El miedo. Capítulo 21: La ira. Capítulo 22: La parte irracional del alma sobre la cual la razón no tiene control. Capítulo 23: La facultad de nutrición. Capítulo 24: La pulsación. Capítulo 25: La facultad generativa. Capítulo 26: Otro sistema de dividir las facultades que controlan la vida de un ser viviente. Capítulo 27: El impulso que depende de la voluntad. Capítulo 28: La respiración. Capítulo 29 a 34: Los actos voluntarios e involuntarios. Capítulo 35 a 38: Polémica contra el fatalismo. Capítulo 39 a 44: El tratado termina con una defensa del libre albedrío y de la doctrina cristiana de la providencia divina.

4 *loc. cit.*

5 Quasten, 1977, p. 392-393.

Por los epígrafes, nos damos cuenta que estamos frente a un texto de excesiva erudición, de pensamiento elevado y razonamientos sólidos que lo convierten en una especie de tratado superior de psicología y antropología con amplios conocimientos de filosofía, medicina y teología. Sobre el método de exposición de Nemesio, podemos decir que es más o menos como sigue: presenta el asunto o tema, hace un rápido resumen de las opiniones antiguas paganas sobre éste, para luego contrastarlas con los textos bíblicos, e incluso con los textos de otros apologetas como Orígenes o Tertuliano. Finalmente, ofrece sus propias opiniones. Como ya se dijo, esto hace que el tratado esté dirigido no sólo a los cristianos sino también al grueso de gentiles que polemizaban con ellos.

Son muchas las fuentes griegas que sirvieron a nuestro Nemesio para escribir su *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Entre otros, encontramos citas de Platón, Aristóteles, Galeno, Hipócrates, Plutarco, Numenio, Posidonio, e incluso filósofos estoicos, presocráticos y neoplatónicos, como el mismísimo Plotino. En este sentido, el tratado también es una fuente en la que se nos han conservado fragmentos de obras ahora perdidas. Este es el caso particular de Porfirio de Tiro⁶, discípulo y biógrafo de Plotino, además de editor de sus *Enéadas*, que fue un escritor prolífico con una obra realmente abundante sobre temas muy variados. Su producción fue tan amplia, que no hay ningún filósofo de fines de la Antigüedad Tardía del que se conserve una lista tan extensa y variada, unos 68 títulos.

Lamentablemente, la gran mayoría de sus escritos se ha perdido, pero los pocos que se nos han conservado, unos veintidós textos, aseguran la transmisión del pensamiento neoplatónico a la Edad Media, gracias a la mediación de todos aquellos comentadores y críticos de su obra, y por las traducciones latinas que se hicieron de algunos de sus textos, como por ejemplo su *Isagogé*, especie de introducción a las *Categorías* de Aristóteles, y que fue considerado base para la disputa medieval sobre los universales.

Sin duda, Porfirio también trascendió por su papel y postura frente a los problemas religiosos de su época. Su amplio conocimiento de los textos judíos y del pensamiento cristiano lo convirtieron en el crítico y opositor más destacado de la nueva fe. Varias de sus obras se inscriben en el contexto de la oposición religiosa de los gentiles cultos, y merecieron la atención y ataque de varias generaciones de cristianos: Eusebio Pánfilo, Orígenes; Metodio de Olimpia, que emprendió una amplia polémica contra el *Κατὰ Χριστιανῶν* de Porfirio; e incluso los emperadores Constantino el Grande, que en el 324-25 lo declaró ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρός y ordenó la proscripción de todos sus escritos, y más tarde Teodosio II y Valentiniano III, quienes en el 448 condenaron sus textos al fuego⁷.

Uno de los temas vertebrales en la filosofía religiosa de Porfirio es el del estudio del alma. En el Capítulo XIII de la *Vida de Plotino*, recuerda que pasó tres días sucesivos preguntando a su maestro πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι; *¿cómo se relaciona el alma con el cuerpo?* No nos dice lo que pudo responderle ni si quedó satisfecho con ello o si llegaron a alguna conclusión; es más, tampoco conocemos la manera en que se sucedieron esos días. Porfirio puso gran atención a la cuestión, y esto se hace evidente porque de las

6 Nacido muy probablemente en la ciudad fenicia de Tiro, hacia el año 233 o 234, sabemos que estudió geometría, gramática y retórica en la vieja Atenas, en donde además se hizo discípulo y amigo de Longino. En el 263 viaja a Roma con la intención de estudiar filosofía en la escuela de Plotino, permaneciendo a su lado por un periodo cercano a los seis años. Entre el 268 y el 298 viaja a Lilibeo, Sicilia, y es ahí en donde escribe gran parte de sus obras. En el 299 y tras la muerte de Plotino, Porfirio regresa a Roma y prepara la publicación de las *Enéadas*. Su muerte se fecha hacia el 305.

7 Cf. Sócrates, H.E., I, 9, 30; Gelasio de Cysico, H.E., II, 36; Cod. Theod., XVI, 6, 66 = Cod. Just., I, 3, 6; Labriolle, 242-243 y nota 2 de la página 242; Wilken, 1984, pp. 126-127.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

obras transmitidas, al menos doce abordan de manera directa el tema del alma: *Vida Pitagórica*, *Sobre la abstinencia*, *El antro de las ninfas*, *Carta a Marcela*, *Sobre la filosofía de los Oráculos*, *Sentencias a los inteligentes*, *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquia* y *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquia*, *Sobre el regreso del alma*, *Introducción a la harmónica de Ptolomeo*, *Sobre la manera en que es animado el embrión* y, de entre estas deben mencionarse de manera muy particular los fragmentos del Libro II de los *Συμμίκτων ζήτημάτων*, o *Cuestiones diversas*, que justamente se nos han conservado por la vía del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Nemesio.

No sabemos la fecha de composición del tratado ni cuál fue su extensión. Los fragmentos conservados por Nemesio son los únicos que nos quedan y es muy probable, en mi opinión, que el obispo de Émesa no haya conocido de primera mano el tratado, como se verá más adelante. Sin embargo, Nemesio, creo, es la primera fuente que menciona los *Συμμίκτων ζήτημάτων*, y quien atribuye el tratado a Porfirio. Las fuentes posteriores, como el léxico bizantino *Suidas*, deben basarse en Nemesio.

Tampoco sabemos cuáles eran todas esas cuestiones diversas que debió abordar el tratado completo, pero aun así no debe sorprendernos que este fragmento en particular haya sido conservado en el *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Ya se dijo que para ambos personajes las cuestiones sobre el alma eran de capital importancia; y aun más, investigar la manera en que se relacionan el alma y el cuerpo físico. El fragmento del Libro II de los *Συμμίκτων ζήτημάτων* quizá sea un intento de respuesta a esa pregunta que distrajo la atención de Plotino y Porfirio durante tres días: *πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι*;

Dörrie⁸ ha discutido ampliamente si la sección 3 del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, περὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος*, *Sobre la unión del alma y el cuerpo*, que suman unas 140 líneas⁹, corresponde todo a los *Συμμίκτων ζήτημάτων* de Porfirio o qué de esto debe atribuirse al neoplatónico. Sustenta su teoría en que el mismo fragmento, con algunas variantes, se conservó en una traducción latina de Prisciano de Lidia, filósofo bizantino del siglo VI, que la incluyó en su *Respuesta a Cosroe*. El filólogo alemán hace un cotejo detallado y confrontado de ambos textos, el griego y el latino, añadiendo comentarios y observaciones tanto al estilo como al uso de vocabulario específico utilizado por Porfirio, pero en su opinión¹⁰, la sección 3 depende de una antología neoplatónica que Nemesio citó previamente en la sección 2 en la que estarían incluidos textos de Ammonio, Numenio y por supuesto Porfirio, entre otros, por lo que el fragmento de los *Συμμίκτων ζήτημάτων*, estaría corrupto, no así la mención específica que hace Nemesio del tratado hacia el final de la sección 3:

Porfirio, que movió su lengua contra Cristo, es testigo de esto. [...] Ahora, este hombre, en el libro segundo de las *Cuestiones diversas*, escribe lo siguiente en palabras exactas: no se debe negar que una cierta substancia puede ser recibida para completar otra substancia, y puede ser parte de otra substancia al tiempo que conserva su propia naturaleza junto con completar otra substancia y, mientras se hace uno con el otro, puede conservar su propia unidad y tampoco se transmuta, pero

8 Dörrie, 1959.

9 Sigo aquí la edición del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Morani, 1987.

10 Cf. Nemesius, 2008, pp. 218-219.

puede transmutar esas cosas a las que viene para que ganen actividad con su presencia. Él dice esto acerca de la unificación del alma y del cuerpo¹¹.

En efecto, una lectura de la sección 2, que ponga un poco de atención al estilo del discurso empleado por Nemesio para la composición de su tratado, hace evidente que con toda seguridad hay reminiscencias de Porfirio pero no que todo el fragmento corresponde al texto original. Así, por ejemplo, dice Nemesio en 127.1: *Ἄλλ' ὅτι μὲν οὐ δύναται παρακεῖσθαι τῷ σώματι ἢ ψυχῇ ἐν τῷ περὶ ψυχῆς ἀποδέδεικται, pero que el alma no puede unirse al cuerpo se ha demostrado en la sección acerca del alma*. O en 129.12, cuando cita:

Así pues, a causa de esta aporía Platón considera que el ser animado no está compuesto de un alma y de un cuerpo, sino que el alma es la que ha utilizado al cuerpo, de modo que incluso es la que se ha revestido con el cuerpo. Y este razonamiento también es algo difícil, pues ¿cómo es posible que el alma sea uno con su vestido? Pues el manto no es uno con lo que viste¹².

Y casi inmediatamente anota, en 129.16:

Y Ammonio, el maestro de Plotino, resolvía de esta manera lo que investigamos. Decía que los inteligibles tienen tal naturaleza que incluso ellos se unen a las cosas que pueden recibirlos, como las cosas que se *combinan*, que permanecen unidas, incorruptibles e incorruptibles, como las cosas que se unen¹³.

Es de notar que en la primera cita: *Ἄλλ' ὅτι μὲν οὐ δύναται...*, Nemesio hace referencia a la sección 2 de su propio tratado, y en las dos siguientes está llamando la atención sobre Platón y luego sobre Ammonio, el maestro de Plotino. Evidentemente, esto no corresponde a la redacción de Porfirio, sino a la escritura de Nemesio. No ocurre lo mismo con el parágrafo 139.22, mencionado más arriba: *Οὗτος τοίνυν ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν συμμίκτων ζητημάτων γράφει κατὰ λέξιν οὕτως: Ἄρα, este hombre, en el libro segundo de las Cuestiones diversas, escribe lo siguiente en palabras exactas*, que, si creemos a Nemesio, está haciendo una cita textual de Porfirio. En sentido estricto, esas líneas del parágrafo que comento debían ser el único fragmento real de los *Συμμίκτων Ζητημάτων* que conservamos.

11 139.22: Μάρτυς τούτων Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστοῦ κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσαν. [...]. Οὗτος τοίνυν ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν συμμίκτων ζητημάτων γράφει κατὰ λέξιν οὕτως· οὐκ ἀπογνωστέον οὐδ' ἐνδέχεσθαι τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἐτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἔν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸν ἐν διασώζουσιν, καὶ τὸ μείζον αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα ἐν οἷς ἂν γίγνηται εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῆ παρουσίας. Λέγει δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνώσεως τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος.

12 Πλάτων μὲν οὐδ' καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῶον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος· ἀλλὰ ψυχὴν σώματι κεκρημένην, καὶ ὡσπερ ἐνδεδυμένην τὸ σῶμα. Ἔχει δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος ἀπορόν τι. Πῶς γὰρ ἐν εἶναι δύναται μετὰ τοῦ ἐνδύματος ἢ ψυχῆς; οὐ γὰρ ἐν ὁ χιτῶν μετὰ τοῦ ἐνδεδυμένου [...]

13 Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο. Ἔλεγεν τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι καθάπερ τὰ συναφθαμένα, καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακεῖμενα.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Estamos, entonces, frente a un texto que si bien no es exactamente un fragmento íntegro de los *Συμμίκτων ζητημάτων*, por lo menos intenta reflejar, gracias a Nemesio, los argumentos que debía presentar Porfirio con respecto a lo que pensaba en torno a la manera en que debían unirse el cuerpo con el alma. Sin embargo, aun cuando conocemos las líneas generales de su explicación, no así las conclusiones a las que debió llegar el neoplatónico en su tratado; no obtenemos respuesta evidente, o siquiera novedosa, a esa pregunta que, en su momento, llamó la atención de Plotino y Porfirio durante tres días: *πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι*; y que a nosotros nos ha distraído por muchos más de mil años.

Quizá gracias a que durante la Edad Media el *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* fue atribuido a Gregorio de Nisa, el tratado ganó la atención de muchos lectores y mereció ser traducido al arameo, árabe, gregoriano y, por supuesto, al latín en por lo menos dos versiones medievales y tres renacentistas. A lenguas modernas, entre el siglo XIX y principios del XX, fue traducido al inglés, francés, italiano y alemán¹⁴. Falta, por supuesto, una traducción al español útil a filósofos, teólogos, historiadores, científicos, médicos, entre otros, que los acerque a la inmensa gama de información que sigue en espera de ser estudiada y comentada por estos especialistas.

14 Cf. Barragán, 2006, p. 298-299.

La antropología de Gregorio de Nisa y su posible relación con el Concilio Vaticano II

Julio César Carbajal Montaña UPM

Introducción

El tema antropológico es fundamental en el ámbito teológico, pues Dios ha demostrado un amor especial por el hombre, a quien creo a su imagen y semejanza, lo redimió frente a la caída y lo busca y dirige para su realización. Atenta a esto, la Teología toda está al tanto del hombre y dice como Terencio *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*¹ (*El atormentador de sí mismo*, 77), por tal motivo, este es un punto fundamental en algunos Padres de la Iglesia, que dicen algo del hombre; como ejemplo tenemos el trabajo sistemático y pionero de Gregorio de Nisa, pues trato este asunto en su *Gran Catequesis*, en su Sobre la creación del hombre, en su Sobre el alma y la resurrección, en su homilía Sobre la creación del hombre y otras obras; también es conveniente resaltar la fuerte línea antropológica que tuvo el concilio Vaticano II sobre todo en *Gaudium et Spes* 22, que hace eco de manera directa o indirecta de las enseñanzas de la Iglesia desde sus inicios. Con respecto a Gregorio de Nisa, autor muy conocido por Jean Danélou, quien trabajo en el documento de *Gaudium et Spes*, me parece que es un autor influyente, sin ser anotado directamente en este documento. Así que hablar de Gregorio de Nisa es hablar de una influencia, aunque indirecta, en el Concilio Vaticano II.

Gregorio de Nisa²

Nació en Cesarea en Capadocia alrededor del 335, educado por sus hermanos mayores Macrina y Basilio, de los que recibirá gran influencia. Su influencia intelectual refleja estudios de Retórica, Biblia, Filosofía y Medicina. Ejerció como Lector, maestro de Retórica, Diacono, Presbítero y Obispo, sin menospreciar su experiencia monástica. Se unió en matrimonio con Teosebia; fue hecho obispo, como ya se dijo, por voluntad de su hermano Basilio, desterrado por influencias arrianas, repuesto en su sede a la muerte del emperador filoarriano Valente (378), participante del Concilio de Constantinopla (381), nombrado también obispo de la sede del Ponto por Teodosio para confirmarlo como hombre de confianza. Murió en el 394. Con este panorama nos acercamos al autor y comprenderemos un poco mejor su pensamiento.

1 Soy hombre y nada humano me es ajeno.

2 Cf. QUASTEN Johannes, Patrología II, BAC, Madrid 2004, 282-283.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

... **Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...** (Gén 1, 26)

Esta referencia es obligada al hablar del hombre en el plano teológico, así que se convierte en la bandera de la antropología teológica. En este apartado trataré de sintetizar el pensamiento antropológico del Niseno para después ver como se relaciona con la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*

Gregorio subraya que Dios, el mejor artífice, forja la naturaleza humana de manera que sea capaz del ejercicio de la realeza. Mediante la superioridad del alma, y por medio de la conformación del cuerpo, Dios hace que el hombre sea realmente idóneo para desempeñar el poder real (Cf. *Sobre la creación del hombre* 4 (PG 44, 136 B)

La propuesta antropológica de Gregorio³ ha sido considerada como la más importante del siglo IV en este ámbito, pues sintetiza los conocimientos bíblicos y los de muchos importantes filósofos (Platón, Aristóteles, Posidonio y Galeno) y teólogos. (Filón y Orígenes).

Los temas desarrollados son:

El cuerpo y el alma, atendiendo a la composición hile-mórfica, pues el hombre es una realidad finita e infinita, finita por la materia e infinita por su espíritu, capaz de volverse a Dios. Entonces, el hombre es un infinito en progreso perpetuo, creado continuamente y transformado en aquello que es más elevado (doctrina de la **ἐπέκτασις**), así ser hombre es dirigirse a Dios para consecuentar el deseo de infinito que constituye su mismo ser. La contingencia del hombre es por la creaturalidad y no por el la materia, quitando así la idea de degradación, algo que había subrayado el platonismo y Orígenes.

El hombre oscila entre la creación sensible y la inteligible, de modo que asume su posición única en la creación, la “superioridad” se fundamenta en la libertad, trascendencia ontológica del espíritu humano que no se somete a la ley de la necesidad.

Otro aspecto importante es la concepción del hombre a imagen y semejanza, pues Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por sobreabundancia de amor, amor que se manifiesta en la imagen, misma que sustenta la dignidad, pero también la impasibilidad (actividad), la incorruptibilidad y la felicidad, pero no puede faltar y es necesario resaltar la inteligencia y la voluntad, de la cual se desprende la libertad.

En el tema de la libertad, entra el tema de la caída, pero el amor de Dios con el que lo creo lo salva y lo supera.

Otro tema que desarrolla es el de la dimensión histórico social, pues esta naturaleza se desarrolla, se extiende y se distiende en el tiempo y además está llamada a ser parte de la unidad, a ser una sola cosa, por tanto a vivir en armonía y sociedad a ejemplo de la Trinidad y dicha unidad se alcanza a través de Cristo, pues Él nos hace hijos de Dios.

Como nuestra, veamos en la *Gran Catequesis* lo siguiente:

En el capítulo V aborda la concepción sintética del hombre, diciendo, en primer lugar, que Dios creo al hombre por sobreabundancia de amor (3), así la finalidad del hombre es hacerse partícipe de los bienes divinos, para tal fin, Dios crea la naturaleza humana con espíritu, lo cual es propio de la divinidad, y se refleja en la razón y la sabiduría, así como en la inmortalidad (Cf. 4-6).

Subraya también la característica de la creación a imagen y semejanza de Dios, punto medular en toda teología antropológica; la imagen abarca todo lo que caracteriza a la divinidad, principalmente el bien, el cual no se obtiene sin más, sino a través del ejercicio de la virtud (Cf. 8-10).

3 Cf. MATEO-SECO, Lucas Francisco y Giulio MASPERO, eds., *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, voz antropología, 106-120.

En el capítulo VI, subraya la grandeza del hombre en su naturaleza, en la cual se deja ver la naturaleza terrena y la divina, en el mismo capítulo reflexiona la limitación del humano y su caída, la cual no fue motivada por Dios, ya que no es un dios malo, sino creador de la existencia y no de la inexistencia, así que el que con su voluntad se aparta de lo existente es el único culpable de lo malo, a este respecto dice que si el sol resplandece límpidamente en el cielo y cerramos nuestros ojos voluntariamente y quedamos sin vista, no podemos culpar al sol de que no veamos (Cf. 1- VII, 4).

El capítulo VIII atañe al hombre caído, pero rescatado por el amor de Dios, el único que sabe lo que le conviene al hombre, se lo otorga, por eso frente a la caída lo reanima. Como se puede ver en esta escueta presentación del pensamiento antropológico del Niseno, su visión es muy positiva y anima al hombre a entrar en contacto personal con Dios y sus hermanos, así como a cuidar del mundo en el que vive, porque ha sido puesto como custodio de él. Esta visión era bien conocida por Daniélou, por eso al ver la redacción final de la GS, no tuvo ninguna objeción. A continuación presentaré una visión del hombre de la Constitución señalada, la cual en su primera parte es una reflexión sobre el hombre en el mundo, mostrando su constitución, dignidad y finalidad.

Armonía con el propuesta de la *Gaudium et Spes* (1962-1965)

Como ya he mencionado, no encontramos alguna referencia que deje ver la influencia directa de Gregorio de Nisa en la Constitución, sin embargo, la visión antropológica es muy clara, pues habla del ser del hombre, su dignidad, su constitución cuerpo-alma, sus facultades y el lugar en la creación y sus limitaciones, temas propios de toda la teología cristiana y subrayados de manera especial en los escritos de Gregorio. En una perspectiva amplia la redacción no estuvo bajo la mano de Daniélou, pues él era un perito (persona experta en las ciencias eclesíasticas que funge como soporte intelectual de las tareas conciliares), pero en la revisión no le fueron ajenas las reflexiones, pues sabía que el Niseno era referencia obligada en este tema⁴, sin embargo las referencias directas eran más representativas para el mundo Occidental -claro ésta es una suposición- así que desde mi punto de vista la redacción del texto tuvo una visión gregorio-nisena y ,por ende, hay una influencia del autor tratado en este documento.

Por ejemplo, suena familiar para Gregorio lo siguiente: *El hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir* (GS 3 b)⁵.

Contenidos antropológicos de la *GS I-III*⁶:

Capítulo I. La dignidad de la persona humana

§12–13 La persona humana

– Todo sobre la Tierra ha de ser ordenado al hombre como a su centro y su cima.

– La Revelación divina desvela tanto la fragilidad como la dignidad de la condición humana así como su vocación.

4 Cf. DANIÉLOU, Jean, *Le IVe siècle. Gregoire de Nysse et son milieu*, Institut Catholique de Paris, Paris 1964, 49-79.

5 Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la creación del hombre*, Pref. (PG 44, 128 A 7-11) "en cuanto a la benevolencia de mis oyentes, concédaseme decir estas palabras, aunque mi discurso sea mucho menor, es necesario, considero, en lo que concierne al hombre, que se diga todo lo necesario".

6 NEBEL, Mathias, «La antropología de *Gaudium et Spes*» en *Revista de Fomento Social* de la Universidad Loyola Andalucía 72 (2018) 154-157.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

- El hombre creado a la imagen de Dios, capaz de conocerlo y amarlo como su creador, establecido como señor de toda criatura.
 - Fue creado hombre y mujer, es decir, en una comunidad, una comunión de personas.
 - La relación con el otro es condición de su vida y de su pleno desarrollo.
 - El pecado como abuso de la libertad y como rechazo de Dios; el intento de llegar a sus fines fuera de Dios.
 - El pecado deja el corazón humano inclinado al mal, disminuido, incapaz de alcanzar su plenitud.
 - El pecado rompe el orden que lo ordenaba a su fin último; rompe la armonía del hombre consigo mismo, con los otros, con la creación. El pecado es división interna, lucha contra sí mismo.
 - El hombre se descubre alienado, incapaz de vencer en esta lucha interna.
 - El Verbo regenera la libertad y la fuerza humana, liberándolo de la esclavitud del pecado.
- § 14–16 La condición humana
- El hombre es cuerpo y alma, pero verdaderamente uno.
 - El hombre como microcosmos.
 - La corporeidad humana es buena y digna, pero herida por el pecado, necesita purificación.
 - En su interioridad, el hombre trasciende el universo de las cosas; el alma inmaterial y espiritual tiende a Dios.
 - Por la inteligencia, el hombre supera el universo de las cosas.
 - La razón es capaz de alcanzar la realidad inteligible de las cosas.
 - Nuestra inteligencia alcanza su perfección en la sabiduría.
 - La sabiduría atrae al hombre a su búsqueda del bien y de la verdad.
 - La sabiduría humaniza al hombre y al mundo; porvenir de un mundo humano.
 - El Espíritu de Dios hace partícipe al hombre de la sabiduría divina (voluntad divina).
 - Interioridad y anterioridad de la conciencia.
 - La conciencia ordena el bien, manda evitar el mal. Deber de obediencia.
 - La dignidad del hombre reside en su obediencia a la conciencia.
 - La conciencia como santuario más íntimo donde el hombre solo se encuentra con Dios.
 - La solución a los problemas sociales y morales actuales ha de ser buscada en la fidelidad a la conciencia.
 - Ignorancia invencible, ignorancia culpable.
- § 17–18 Significado del actuar humano
- El hombre siempre emprende el bien libremente. Ha de buscar por sí mismo a su creador y amarlo.
 - La verdadera libertad es siempre un signo eminente de la imagen de Dios.
 - El hombre ha de actuar de manera consciente y libre, según su convicción personal.
 - Su dignidad exige que se comporte según la norma de esta libertad.
 - La dignidad de la libertad se realiza en la elección del bien y en la consecución de su vocación.
 - Dañada por el pecado, la libertad ya no puede ordenarse a Dios de manera efectiva e integral.
 - El enigma de la condición humana llega a su cima cuando el hombre se enfrenta a la muerte.
 - La muerte no constituye el término último ni el fracaso definitivo de la persona.

– El germen de eternidad presente en el hombre se rebela contra la muerte, aspirando a una vida más allá de esta.

– Dios ha creado al hombre para una vida bienaventurada que supere las miserias del tiempo presente.

– Mediante su muerte en cruz, Cristo libera el hombre de la muerte, para alcanzar así una comunión eterna en la vida divina inalterable.

– La fe responde a la angustia de la muerte que habita en el corazón humano.

§19–21. Negación de Dios y del sentido de la vida

– El hombre fue creado para vivir en el amor de Dios.

– Muchos rechazan el lazo que une el hombre con Dios y hasta niegan su existencia.

– Diversidad de formas de ateísmo.

– La Iglesia lamenta todas las formas de ateísmo y busca las causas escondidas del rechazo que algunos hacen de Dios.

– La fe en Dios no se opone al reconocimiento de la dignidad humana. La esperanza escatológica no aleja a los creyentes de los dramas del mundo contemporáneo.

§22. Cumplimiento de la imagen en Cristo

– El misterio del hombre sólo se desvela verdaderamente a la luz del misterio del Verbo encarnado.

– Todos los elementos anteriores (mencionado en este capítulo) encuentran en Cristo su fuente y su cumplimiento.

– Cristo desvela la vocación humana al amor.

– Cristo, hombre perfecto, restaura en el hombre la semejanza divina; eleva la naturaleza humana a una dignidad sin igual.

– Cristo por su encarnación, ha asumido lo cotidiano de la vida humana.

– Cristo, cordero pascual, ha reconciliado al hombre con el Padre, liberándole de la esclavitud del pecado.

– El don del Espíritu de Cristo desvela el sentido nuevo y último de la vida humana, así como desvela a los otros como multitud fraterna.

Capítulo II. La comunidad humana

§23 Persona, comunidad y comunión

– Mundo actual: multiplicación de relaciones.

– La multiplicación de las relaciones entre pueblos todavía no conforman un diálogo fraterno.

– El diálogo requiere el respeto recíproco a la plena dignidad espiritual de cada uno.

– Este respeto conforma una comunión de personas.

– La revelación permite tener una inteligencia más aguda de las leyes de la convivencia social.

§24–25 Constitución de la dimensión social del ser humano

– Todos los hombres constituyen una sola familia y han de tratarse como hermanos. Todos surgen de un mismo designio, todos están ordenados a un mismo fin.

– El amor de Dios y del prójimo como plenitud de la ley.

– El hombre llega a su plenitud en la comunión y en la donación de sí mismo.

– Existe una interdependencia y una reciprocidad entre persona y sociedad.

– Las instituciones sociales condicionan el cumplimiento de la plena vocación humana.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

- La familia y la pertenencia a comunidades políticas, económicas y culturales son necesarias para el pleno desarrollo humano.
- Las estructuras sociales son ambiguas. Marcadas por el pecado, desvían al hombre del bien. Necesidad de la Gracia.
- §26–27 Normas y finalidades de la vida social
 - A la extensión sin precedentes de los lazos sociales corresponde una extensión siempre mayor del bien común.
 - El bien común abarca condiciones sociales necesarias al desarrollo integral de la persona y la eminente dignidad de la persona humana y sus derechos y deberes universales e inviolables.
 - Un orden social conforme al bien común está ordenado al bien de las personas.
 - El desarrollo de esta exigencia de dignidad es conforme al movimiento del Espíritu. Ahora bien, es Él quien suscita esta exigencia incoercible de dignidad.
 - Urgencia: El respeto del otro como otro yo; ser el prójimo del otro.
 - Oponerse a todo lo que denigre o degrade la vida y la dignidad.
- §28–29 Procesos sociales del bien común y de la dignidad
 - Amor y benevolencia hacia el adversario.
 - La verdad y el bien social deben de ser buscados en el diálogo.
 - El enemigo debe ser perdonado y amado.
 - Igualdad de todos. «Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutaban de la misma vocación y de idéntico destino».
 - Son contrarias al designio divino todo tipo de discriminación en cuanto a los derechos fundamentales del hombre, especialmente las discriminaciones estructurales.
 - Las instituciones humanas están al servicio de la dignidad humana y de su vocación transcendente.
- §30–31 Deconstrucción de la dimensión social del hombre y su remedio en la participación y la responsabilidad
 - Una ética individualista socava la dimensión social de la persona, la solidaridad del género humano.
 - La solidaridad social constituye uno de los principales deberes del creyente.
 - Soy responsable de mí mismo y de los otros.
 - Esta responsabilidad exige educar a los jóvenes para que tengan fuerte personalidad.
 - Esta responsabilidad es socavada por la miseria así como por la abundancia; se ve debilitada por el olvido estructural de Dios y la negación de la dignidad humana.
 - Esta responsabilidad se fortifica cuando el hombre acepta las exigencias de la solidaridad humana y se compromete con el servicio de la comunidad humana.
 - La voluntad de participar en la vida social es la clave para renovar las razones de vivir y de esperar.
- §32. Cristo Verbo encarnado y bien común escatológico
 - Dios salva el hombre constituyéndolo como pueblo.
 - El carácter comunitario del hombre alcanza su perfección y llega a su plenitud con la encarnación del Verbo, y de este modo entra en el terreno de las solidaridades humanas.
 - Los creyentes tienen que comportarse entre ellos como hermanos.

- La plenitud de la ley es el amor de Dios y del prójimo.
- El don del Espíritu crea entre los creyentes una nueva comunión en su Iglesia.
- La solidaridad tendrá que incrementarse sin cesar hasta su última coronación en Cristo.

Capítulo III. Actividad humana en el universo

§33 Actividad humana bajo la luz de la revelación

- Por el trabajo, la ciencia y la técnica se incrementó el dominio del hombre sobre la naturaleza, y por ende es hoy en día capaz de procurarse muchos bienes.
- ¿Cuál es el sentido/valor de la actividad industriosa del hombre? ¿Qué uso hacer de las riquezas? ¿Cuál es la finalidad de los esfuerzos individuales y colectivos?
- La Iglesia, en medio de estos interrogantes, quiere alumbrar con la luz de la revelación el camino de los hombres.

§34–35. Marco de la actividad humana

- La mejora de las condiciones de vida por la actividad humana es y corresponde al designo divino.
- Toda actividad, aun la más cotidiana, puede prolongar la gesta divina, la realización del plan providencial de Dios en la historia.
- Cuánto más se incrementa el poder del hombre, más se incrementa también el campo de sus responsabilidades personales y comunitarias.
- Los cristianos tienen un deber mayor hacia sus hermanos.
- La actividad humana procede de Dios y se orienta hacia Él.
- El trabajo humano no solo produce riqueza, sino que también permite al hombre superarse y perfeccionarse.
- Lo que el hombre aporta para que haya en el mundo más justicia, más fraternidad y más orden social supera el valor del progreso técnico.
- La promoción humana supera su base material.

§36. Libertad real dentro del designo divino

- Los contemporáneos temen la religión porque la ven como una amenaza para la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia.
- Existe una autonomía perfectamente legítima de las cosas y de los hombres, que corresponde a la racionalidad creada para cada una de ellas.
- Es falso que *autonomía* signifique que las cosas creadas no dependen de Dios y que su uso pueda hacerse sin referencia alguna a Él.
- La criatura sin su creador se desvanece. El olvido de Dios hace opaca a la criatura.

§37. El pecado, dinámica contraria a la libertad humana

- El incremento de poder y de la tecnología es ambigua; puede servir tanto al bien como al mal, puede estar tanto al servicio de la humanidad como al de su destrucción.
- El mundo conoce una jerarquía de valores turbada; se confunde al bien con el mal.
- El mundo no es todavía el lugar de una única y real fraternidad.
- Este combate no pasará, sino que marcará toda la historia de la humanidad y durará hasta el final.
- El hombre debe estructurarse siempre en torno al bien y no modelarse en función del mundo presente, sino del mundo que le adviene.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

- Purificación necesaria de la actividad humana en la muerte/resurrección de Cristo.
- En Cristo, el hombre recibe un incremento de poder y de conocimiento a través de un espíritu de pobreza y de libertad.
- La posesión verdadera del mundo ha de ser como la de «quien no tiene nada y lo posee todo».
- §38–39 La esperanza del Reino difundida por el Espíritu como verdadera fuerza de la acción humana
- El Verbo encarnado conforma el fundamento de la fraternidad universal así como la vocación al amor.
- Cristo es constituido Señor por su resurrección; todo poder le es dado; y actúa en el corazón de los hombres con la potencia del Espíritu.
- El Espíritu suscita el deseo del Reino, da testimonio de la tierra que vendrá, alienta el servicio del hombre.
- Es la esperanza eterna que vive el hombre en la historia.
- El Espíritu hace libres a los hombres para que se proyecten hacia el futuro. Tal es la esperanza cristiana.
- Ignoramos cuál será el momento del fin. Pero sí tenemos una certeza: Dios nos prepara una tierra nueva y un cielo nuevo.
- En la tierra nueva y el cielo nuevo no habrá ambigüedad, ni fragilidad, ni corrupción; solo habrá caridad, justicia, paz y felicidad eternas.
- El valor de la dignidad, de la libertad y de la comunidad purificada y transfigurada participa de la tierra nueva y de un cielo nuevo.

Con este panorama, podemos ver que los intereses temáticos expuestos en la Constitución tienen una relación con el pensamiento del de Nisa.

Conclusión

El Concilio Vaticano II es eco de los que ha vivido y creído la Iglesia desde sus comienzos y lo que intenta en los textos es recordarle a los fieles cristianos su fe, así como redescubrirles la riqueza doctrinal para que se viva de, para, en y según ella. He dicho reiteradamente en el desarrollo de la exposición que no hay citas de Gregorio de Nisa, sin embargo hay similitud de pensamiento, yo podría decir que es una influencia indirecta presente a través de Daniélou, perito que acompañó la consolidación de la Constitución. De este modo, los padres conciliares, muchos de ellos imbuidos en los temas patristicos, rescatan las enseñanzas de los padres de la Iglesia y nos dicen con toda seguridad que ellos son los garantes de la doctrina.

Conferencia magistral

Padres de la Iglesia, Escritura y Enfoque del Concilio Vaticano II¹

Pbro. Dr. Jesús Ma Aguiñaga Fernández UPM

*Preámbulo*²

Quien lea cualquier página que interprete o comente algún pasaje de la Escritura hecho por algún exégeta del periodo patristico, de Orígenes a Gregorio de Nisa, o de Hilario de Poitiers a Gregorio Magno, la característica que salta a la vista es el espacio tan extenso que dan a la interpretación de tipo alegórico. Cuando leemos a Orígenes que interpreta en la *Homilía XXVII sobre el libro de los Números*, las más de treinta etapas del viaje lento de los israelitas que realizan de Egipto a la Tierra prometida (*Num 33*), interpretadas como movimientos sucesivos del itinerario gradual que el alma del cristiano recorre de la condición de pecado hasta alcanzar a Dios, en cuya interpretación le da un significado simbólico a los nombres de aquellos lugares; el biblista de nuestros días juzga de manera severa esta manera de interpretar, y la considera como fruto de la libertad y fantasía, fruto de una devoción inspirada, que hace una violencia a cuanto expresa el texto sagrado.

Con esta intervención que se me ha pedido, no pretendo como patrólogo justificar ni condenar, sino el buscar comprender históricamente cómo y por qué sucedió este tipo de exégesis y que tuvo tanta fortuna en

1 Tomo como referente para esta intervención lo señalado por el *Directorio homilético* en el número 25 respecto a los Padres de la Iglesia:

«La familiaridad con los escritos de los Padres puede ayudar en gran medida al homilista a descubrir el significado espiritual de la Escritura. De la predicación de los Padres es de donde nosotros, hoy, aprendemos cuan íntima es la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. De ellos podemos aprender a discernir innumerables figuras y modelos del Misterio Pascual que están presentes en el mundo desde el alba de la creación y se revelan ulteriormente a lo largo de toda la historia de Israel que culmina en Jesucristo. Es de los Padres de quien aprendemos de qué modo todas las palabras de las Escrituras inspiradas pueden revelarse como inesperadas e impenetrables riquezas si vienen consideradas en el corazón de la vida y de la oración de la Iglesia. Es de los Padres de quien aprendemos la íntima conexión existente entre el misterio de la Palabra bíblica y el de la celebración sacramental».

2 Mi intervención quiere hacer homenaje a nuestro maestro, el profesor Manlio Simonetti —icono internacional de estudios patristicos, quien fuera experto en Estudios Cristianos antiguos y de interpretación bíblica patristica— y me apoyo en un primer momento traduciendo al español una relación del estudioso publicada en *Salesianum* 57 (1995), 63-74, y posteriormente en «La Sacra Scrittura nella Chiesa degli origini (I-II secolo). Significato e interpretazioni» en *La Bibbia nei Padri della Chiesa* (dir. Mario Naldini), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999, 35-50.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

la antigüedad cristiana. Esto me autoriza a poner la *quaestio* en estos términos: los exégetas del cristianismo antiguo estaban perfectamente al corriente de la interpretación de tipo literal que los judíos daban al texto bíblico y que muchos cristianos valoraban de manera negativa pues limitaban el acercamiento al texto sólo a la superficie del mismo, era interpretado sin buscar un significado más profundo y más verdadero, escondido en la interpretación literal. Por ello es importante considerar tres momentos de la exégesis patrística: 1. El nacimiento y el primer desarrollo de la Iglesia en ambiente judío; 2. La crisis marcionita y gnóstica; y 3. La exégesis alejandrina.

1. Para justificar de frente a los otros y sobre todo a sí misma la fe en el Cristo crucificado y resucitado, la Iglesia desde los inicios miró al AT y lo leyó a la luz del evento pascual. La convicción de que Jesús de Nazaret fuera el Cristo, el Mesías Salvador anunciado desde antiguo por los profetas al pueblo de Israel, fue confirmada por textos veterotestamentarios tradicionalmente considerados mesiánicos en los mismos Evangelios y en Hechos de los Apóstoles, por ejemplo: *Sal* 2,1; 109,1; *Mt* 22,44; *Hcb* 2,34-35; 13,33. Pero la pasión y la muerte de Cristo, estaba fuera del mesianismo, por lo menos en el significado político tan familiar a los judíos de aquel tiempo: por ello se buscó el fundamento, el aval escriturístico en textos hasta el momento no considerados mesiánicos y que se llenaban de significado a la luz del evento pascual, basta pensar en el siervo sufriente de *Is* 53, el justo perseguido y oprimido de los *Salmos* 21 y 68. Esta relectura en clave cristológica de textos antiguos se extendió a otros textos, donde el judío escéptico no veía un significado mesiánico. Es difícil pensar que un judío hostil a la nueva fe pudiera aceptar el *Sal* 15,10: “No abandonarás en el infierno mi alma ni permitirás que tu santo quede en la corrupción”, como profecía de la resurrección; o el *Sal* 40,10: “Uno que come mi pan se ha levantado contra mí. . .” como profecía de la traición de Judas (cf. *Mt* 26,23; *Jn* 13,18; *Hcb* 2,31). Los cristianos estaban convencidos de que Cristo era la clave de lectura para acercarse al AT, la llave que movía finalmente el velo que impedía ver a los judíos (cf. *2 Cor* 3,12ss.), y por lo tanto capaz de abrir las mentes de ellos al significado más auténtico del libro sagrado hasta el momento incomprendido: el misterio de Cristo. Acontece una innovación revolucionaria, porque extienden una lectura cristológica del AT de textos proféticos a textos históricos: algunas prácticas de esto lo encontramos ya en Pablo que considera a Agar y Sara prefiguraciones simbólicas de los dos testamentos o en el IV Evangelio la serpiente de bronce de *Num* 21,9 y el cordero pascual de *Ex* 12 aparecen como prefiguración simbólica de la crucifixión y muerte de Jesús (*Jn* 3,14; 19,36).

2. La crisis fundamental que preocupó a la Iglesia del siglo II y III, tuvo por objeto la acogida del AT, limitar esta crisis sólo a la oposición entre católicos y herejes (gnósticos y marcionitas) es minimizar el significado, que por el contrario fue tan relevante, porque incidía en lo más profundo de la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma en la confrontación entre judíos y paganos. La Iglesia de origen judía, se abrió inmediatamente a los paganos y con el paso de los años se volvió más etno-cristiana, relegando poco a poco a la minoría, a los cristianos de origen y tradición judaica. Cuando un pagano a finales del siglo I e inicios del siglo II se hace cristiano, lo hace porque tiene fe en Cristo salvador que lo redime del pecado y de la muerte; en este contexto será significativo que Ignacio de Antioquia en sus cartas –al inicio del siglo II– tenga cierto desinterés por el AT³, no lo rechaza, pero hace una referencia muy genérica a la ley de

3 TORRES -MORENO, EDUARDO, «Conversación en Roma con Manlio Simonetti», *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009), 349-359.

Moisés y más veces a los profetas en cuanto anuncian a Cristo⁴. Vienen luego los extremos, por una parte, el rechazo abierto del AT por parte de los marcionitas y gnósticos, por un lado; y por otro, de los cristianos que aceptaban el valor normativo del AT; en el centro se encuentra una multitud de dudosos e inciertos que fue objeto de presión por parte de los dos extremos. El rechazo marcionita y gnóstico del AT se insertaba en una concepción religiosa dualista que veía el mundo material de manera negativa hasta considerarlo obra de un dios de segundo orden, creador del mundo netamente inferior al Dios sumo que estaba desconocido y extranjero hasta que lo dio a conocer Cristo: Marción opuso ambos testamentos. La Iglesia reaccionó tanto nivel organizativo, disciplinar, doctrinal y exegetico; éste último es el que ahora nos interesa, la Iglesia demostró la continuidad entre la antigua y la nueva economía, pero vieron necesaria también, aunado a la continuidad, la interpretación tanto del AT como del NT, desarrollaron la interpretación anti-gnóstica y marcionita del AT, Cristo se convierte en el denominador común que nos permite unificar la interpretación de ambos testamentos. Poco a poco crece la interpretación cristológica sobre el sentido literal sin eliminar ni dañar la historicidad del texto sagrado.

3. Alejandría fue el centro más importante de la cultura gnóstica, por ello la oposición entre gnósticos y la Iglesia católica alcanzó los vértices culturalmente más significativos. De manera particular, los gnósticos alejandrinos (Basílides, Valentiniano, Ptolomeo, Heracleón) fueron hábiles exégetas, capaces de servirse, de interpretaciones tanto literales como alegóricas para forzar el texto sagrado adoptándolo a su doctrina. Fue Orígenes –sobre todo– el que dio un salto de cualidad que llevó la exégesis judía y pagana (filosofía griega) al nivel más alto. Podemos sintetizar los principios inspiradores de la hermenéutica origeniana en cuatro principios inspiradores:

- a. Interpretación globalmente cristológica de la Sagrada Escritura, unitariamente considerada como un solo libro cuyas partes se iluminan unas con otras.
- b. Exigencia de una dedicación filológica y crítica respecto a lo que se había hecho tanto en ámbito católico como gnóstico.
- c. Convicción de que la Escritura no es de fácil comprensión, por ello se sirve para su comprensión, de un lenguaje simbólico para acercarse al significado más profundo velado en la letra, se sirve también del ejercicio ascético que ha de acompañar al verdadero estudioso de la Escritura, y desanima el acercamiento superficial del curioso y del indigno.
- d. La orientación exegetica tiene un fundamento en la concepción platónica de la estructura del universo, los dos niveles: el sensible y el inteligible.

Ante la Sagrada Escritura, la perspectiva de un teólogo racionalista es antagónica a la de un Padre de la Iglesia. «Me pongo ante el texto bíblico como ante un texto de Homero o Virgilio», dirá Rudolf Bultmann. Para Orígenes, esto hubiera sido un escándalo, ya que la sagrada Escritura es un texto absolutamente excepcional y único: es la Palabra de Dios. El exégeta alejandrino se pone ante el texto santo como ante un manantial inextinguible de verdad, con una multitud ilimitada de significados que no tienen por qué ser exclusivos ni excluyentes. Por ejemplo, en la primera de las homilías *In Exodum* comenta Orígenes cómo se asemeja la Escritura a un árbol fecundo plantado en medio del huerto, del cual el agricultor puede sacar tantos frutos

4 Cf. *Esm.* 5,1-2; *Magn.* 8,9; *Filad.* 5,2.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

cuantos sean sus cuidados y atenciones. Lo mismo se puede constatar en el *De doctrina cristiana* de san Agustín, siglo y medio más tarde. La filosofía hermenéutica y la semántica están descubriendo ahora que el texto está abierto, según la actitud del sujeto. He aquí la modernidad de los Padres.

Desarrollo

Después de esta introducción nos planteamos dos preguntas inevitables: ¿Qué es el Nuevo Testamento? ¿Qué es un Comentario? Hoy pensamos el NT como un volumen único que contiene los Evangelios, las Cartas, los Hechos y el Apocalipsis. Pero en el siglo II, existían muchos evangelios, hechos, cartas y apocalipsis, algunos escritos de herejes que imitaban los nuestros, otros tenían origen judeo-cristiano y otros escritos servían para alimentar la devoción de los fieles. Aquellos que hoy constituyen nuestro NT son llamados *canónicos*, es decir libros oficiales de la Iglesia con autoridad apostólica e inspirados por Dios como el AT. El proceso de individuación de tales libros fue lento y duró algunos siglos para alcanzar un consenso relativo respecto a la extensión del canon. Por otra parte, la *Carta de Policarpo a los Filipenses*, escrita en el 135 aproximadamente, encontramos casi todos los libros del NT citados con autoridad. Algunos años después, Marción puso explícitamente el problema de cuáles libros son considerados obra de Dios. Él rechaza todo el AT como obra de un dios justo creador del mundo, no de aquel autor bueno del NT. De los libros del NT acepta sólo el Evangelio de Lucas, reelaborado por él, y diez cartas de Pablo también reelaboradas; ante esta restricción la Iglesia reaccionó inmediatamente, pues Marción rechazaba los libros que ellos consideraban sagrados, restringiendo la colección neo-testamentaria sólo a la tradición paolina haciendo a un lado la petrina, mateana y joánica. Individualizado el problema, tiene inicio la definición de los libros que la Iglesia consideraba sagrados a la par de aquellos del AT. Los criterios utilizados por la Iglesia en esta selección eran cuatro: el primero la *apostolicidad*: un libro debía provenir de un apóstol o de su escuela y haber estado reconocido por la comunidad como tal; le seguía la *lectura pública* de un libro en la liturgia: lectura pública pero *universal* (tercer criterio), es decir, en todas partes o en las iglesias mayores y más numerosas. De hecho, algunas obras como la *Primera carta de Clemente* o *el Pastor de Hermas* por algún tiempo fueron leídas en la iglesia, pero, faltando la universalidad, fueron excluidas más tarde. Y por último el *doctrinal y de contenido*. La doctrina de un libro no debía contradecir la *regula fidei*, es decir la doctrina tradicional entregada a los iniciados durante el bautismo. El Apocalipsis tenía cierta dificultad para entrar en el canon porque contenía el *milenarismo*. Así fueron elegidos aquellos libros que, en la mentalidad del siglo II, comenzaron a formar un solo *corpus* y sobre los cuales, con algún titubeo aquí y allá, se llegará a un consenso en tiempo de Agustín.

Ahora podemos pasar a la segunda pregunta, ¿qué es un Comentario? La finalidad de cualquier comentario era el clarificar o profundizar el pensamiento que se encontraba en un texto. En el mundo helénico contemporáneo se escribían comentarios a los filósofos o a las obras clásicas. Algunas veces estos comentarios eran de naturaleza filológica, que buscaban aclarar el pensamiento del autor, pero también existían comentarios que profundizaban en temas, creando casi un nuevo texto hermenéuticamente. Con frecuencia estos comentarios surgían en las “escuelas” sobre cuestiones en discusión.

También en el mundo hebreo existieron comentarios a los libros sagrados. Se conocen algunos comentarios encontrados en Qumram en los escritos del Mar Muerto, llamados *midrash pescher*, que explican cada versículo con referencia a las circunstancias actuales de la comunidad de los esenios que vivían en las orillas de aquel mar. Pero al inicio del siglo III d.C. encontramos también los comentarios

rabínicos llamados *midrashim* que comentaban paso por paso los libros de la Torá, es decir del Pentateuco, y otros libros, para enseñar como se aplicaban en la práctica las leyes contenidas en aquellos libros a las circunstancias contemporáneas. Un tercer método de comentario en el mundo hebreo era la paráfrasis de un texto bíblico (*el targum*), una paráfrasis muy abundante con inserciones de tradiciones rabínicas.

Los cristianos, por esto, tuvieron modelos literarios a seguir cuando comenzaron a producir ellos mismos sus comentarios. También aquellos comentarios cristianos podían ser de diversas especies. Existían colecciones de versículos bíblicos, los *testimonia* con algunas palabras de aclaración, que facilitaban la lectura de los pasos principales de la Escritura más relevantes para los fieles. Pero los comentarios más amplios se hacían en las homilías sobre varios libros de la Biblia, desentrañando tanto el sentido literal como el espiritual. Algunas veces estas homilías eran transcritas, reagrupadas, luego publicadas en una forma más o menos literaria. Otros comentarios eran compuestos en el escritorio, sobre todo cuando se quería subrayar algún punto teológico. También junto a los cristianos existían las “escuelas” que disputaban sobre el significado de algún paso o sobre algún problema teológico, y no raramente las intervenciones eran transcritas y se insertaban en el texto, algunas veces conservando la forma de objeción y respuesta. Por último, encontramos la Escritura comentada no en un comentario formal, sino en un tratado teológico, con frecuencia de naturaleza apologética, que requería la explicación correcta de versículos usados mal por los herejes, o que ilustraban el desarrollo de una determinada doctrina.

Habiendo intentado responder a esas dos preguntas, retomo la idea inicial. En el primer siglo del cristianismo, los creyentes leían la Biblia, ésta consistía en lo que nosotros llamamos AT. También se leían los libros del NT en las asambleas, pero las catequesis sistemáticas se concentraban en los libros del AT. Con frecuencia, la doctrina netamente cristiana, se conocía más por la tradición viviente de las palabras de Jesús, anécdotas sobre Jesús, de tradiciones de doctrinas apostólicas y no tanto de los libros mismos.

Por otra parte, tanto los libros existentes que provienen de los apóstoles como de las tradiciones catequéticas eran manipulados por los heterodoxos. Los ebionitas, los judeocristianos que habían salido de la Iglesia, decían que su doctrina había sido dictada de manera secreta por Jesús a Pedro, y éste la había pasado a ellos. Distinguían entre la profecía masculina, auténtica y la femenina, más débil. Mientras Jesús y Pedro pertenecían a la primera profecía, Juan el Bautista y Pablo representaban la segunda. Pablo no era un verdadero apóstol y su “conversión” de debió a visiones diabólicas. Su evangelio predicado a los paganos —es decir, que éstos no tenían necesidad de la circuncisión y las observaciones de la Ley de Moisés para ser gratos a Dios, sino solo la fe en Cristo— era falso. La circuncisión y las prescripciones judaicas eran necesarias. Por lo tanto, los escritos paulinos no eran aceptados por ellos. Los judeocristianos tenían otros evangelios, aquel “Según los hebreos” y quizás otro “Según los Nazarenos” (así eran llamados los cristianos de los hebreos). Los ebionitas rechazaban el sacrificio y celebraban la eucaristía sólo con pan y agua.

Al extremo opuesto se encontraban los gnósticos, que en el siglo II tenían una abundante literatura apócrifa. Ellos distinguían entre el Dios supremo y el demiurgo creador del mundo, autor del AT. Su sistema o, mejor dicho, sus sistemas teosóficos eran muy complicados, fruto de una fantasía compuesta por doctrinas platónicas, elementos judaicos, ritos mágicos y especulaciones orientales. Leían el NT sacando frases o versículos del contexto original e interpretándolos en el contexto de sus sistemas. Por ejemplo, los treinta años de vida de Jesús representaban los treinta eones con que se componía el pléroma, los doce apóstoles eran la dodécada entre los eones. Tenían predilección por el Evangelio de Juan, en efecto el primer

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

comentario en la era cristiana compuesto de manera absoluta sobre Juan lo elaboró Heracleón, un gnóstico. Separaban a Jesús y a Cristo. Cristo había descendido sobre Jesús en su bautismo y luego lo abandonó en su muerte. Los discursos de Jesús pertenecían a Cristo que había regresado al cielo, que quiso abrir los ojos a los hombres “psíquicos” para que reconocieran su origen divino y así pudieran regresar al pléroma del cual tenían sólo una chispa, un fragmento. El hombre no era libre, pero confirmado o en el bien por naturaleza, como los hombres “espirituales”, es decir los gnósticos mismos, o en el mal como los hombres “materiales”, es decir los paganos. Quizás sólo los “psíquicos”, los simples cristianos, tenían opción para elegir.

El texto de los libros neotestamentarios, por lo tanto, era interpretado en este contexto, con referencias a sus doctrinas, con bastantes alegorismos y en oposición a la doctrina de la Iglesia. Por ello no nos sorprende que san Ireneo sintió el deber de establecer ciertas normas para interpretar la Escritura, normas que se hicieron oficiales en la Iglesia. La primera regla, que sirve no solamente para la Escritura sino para todas las obras literarias, es que una frase o una proposición se debe leer en su contexto literario, es decir de todo el párrafo o capítulo, y no extraído o colocado en un contexto diferente; la Escritura forma una sola unidad. Nosotros los modernos en ocasiones nos olvidamos de esta regla cuando subrayamos demasiado la lectura de Pablo, por ejemplo, solamente en el contexto paolino en oposición a Mateo o Santiago y de esa manera fragmentamos la teología bíblica. Pero eso no basta. El protestantismo nos ha enseñado que la *sola scriptura* no forma una base de unidad sin la tradición de la Iglesia. Por esto Ireneo insiste en la *regula fidei*. Esta regla de fe es la doctrina tradicional de la Iglesia transmitida en el bautismo, y transmitida no de manera secreta como lo decían los gnósticos, sino públicamente, a través de los obispos sucesores de los apóstoles, en las varias iglesias, las cuales tienen su cabeza en la iglesia de Roma. En otras palabras, toda lectura de la Biblia asume el color del principio hermenéutico en el cual tiene inicio, la fe del creyente. Así los apóstoles leyeron el AT con ojos cristianos, y se encontraron el Evangelio; de esta manera los cristianos deben leer los Evangelios y se deben encontrar el verdadero rostro de Jesús, aquel rostro que los discípulos conocieron personalmente y cuya imagen transmitieron a sus sucesores. No poseemos ningún comentario a la Escritura hecho por san Ireneo, pero dentro de su gran obra *Adversus haereses* con frecuencia comenta pasajes del NT tanto literalmente como alegóricamente, pero siempre desde la regla de la fe.

Respecto a los comentarios primitivos, sabemos que Dionisio de Alejandría quizás escribió uno sobre Lucas. De igual manera lo hizo Hipólito y probablemente también uno sobre Mateo. Pero el primer y más grande autor que escribió comentarios del AT y NT es Orígenes, conservamos de él los comentarios a Mateo, Juan, Pablo a los Romanos –todos tienen un valor muy grande. Respecto al comentario a Mateo es extraño que sea muy alegórico, sin embargo, no nos sorprende una explicación alegórica del AT para hacerlo más relevante a los cristianos, pero ¿por qué utilizar la alegoría en el NT cuando el sentido literal en sí mismo ya es espiritual e inteligible a los creyentes? Esto se explica por la convicción que existía en la mayor parte de los antiguos, que debajo de la letra siempre hay un significado más profundo. En efecto, Orígenes nunca está contento con la mera narración: ésta podría bastar a los cristianos más sencillos, pero uno que ha sido iniciado en el camino de la perfección busca una enseñanza moral, y el perfecto quiere encontrar en el texto la teología espiritual adaptada a la nutrición de su alma. Esta es la finalidad de la alegoría. Se debe tener presente que Orígenes llama alegoría también a la metáfora, por ejemplo, una parábola que para nosotros pertenece al sentido literal, y coloca en la categoría del sentido alegórico es parte de lo que nosotros hoy llamamos “teología redaccional”, también esa pertenece al sentido literal.

El comentario a Juan⁵ es un excelente trabajo de teología. Fue escrito para refutar la interpretación gnóstica de Heracleón⁶. Juan en sí mismo es un evangelio espiritual, en cuanto la narración, su finalidad no está en ella misma, sino que reenvía a una interpretación más profunda. Por lo tanto, el comentario se presta muy bien para una interpretación alegórica en la que el sentido alegórico que le da Orígenes no siempre coincide con el sentido espiritual que contiene en sí mismo el IV Evangelio.

El comentario a los Romanos tiene un interés particular, sabemos que Pablo escribió esta carta contra aquellos judeocristianos que afirmaban la necesidad de la Ley para la salvación, y que Pablo sostenía estar sobre las fuerzas humanas debilitadas por el pecado. Naturalmente los gnósticos encontraban un argumento a favor de su tesis sobre el determinismo del hombre. Pues bien, Orígenes escribió este comentario⁷ para probar la libertad del hombre contra los gnósticos valentinianos. Naturalmente echó a perder toda la argumentación paolina, pero lo hace con una inteligencia en la que el lector no sólo queda absorto, sino que saca de él un inmenso provecho espiritual.

He querido insistir en estos tres comentarios origenianos porque son los primeros comentarios cristianos al NT que conocemos; digo que conocemos por la simple razón de que, de la literatura cristiana del siglo II, poseemos sólo un poco de lo que se escribió. Conocemos por lo menos doscientos títulos de libros de aquel siglo, pero no disponemos de ellos o por lo menos no se conservan en la lengua original o completos.

Es conocido por todos, que Orígenes es el maestro de la exégesis alegórica. Este tipo de exégesis queda muy bien en la predicación o en los comentarios destinados a madurar la espiritualidad de los creyentes. Pero cuando se quieren resolver disputas teológicas no basta la alegoría, hay necesidad de penetrar muy bien en el sentido literal del texto y llegar a la intención del autor. En la cuestión arriana—inicios del siglo IV— los Padres que debían refutar a Arrio, que afirmaba que el Logos había sido creado por Dios, y lo demostraba con argumentos tomados de la Escritura, no podían utilizar la alegoría; había necesidad de una exégesis más puntual. Por ello no nos extraña que ciertos pasajes, como el prólogo de Juan y algunos capítulos del mismo Evangelio, como los cristológicos, por ejemplo: *Flp* 2,6-10; *Col* 1,1-15 o *Hbr* 1,3-4 fueron profundizados en este periodo.

Además, en manos de un genio como Orígenes la alegoría puede encantar, pero practicada en gente menos dotada termina en un alegorismo banal, completamente separado de la Escritura. Esto es lo que provocó la reacción de los Padres antioquenos contra los alejandrinos. Su posición estuvo motivada por dos argumentos, uno negativo, y otro positivo. El negativo era malentendido en la palabra “alegoría” de los alejandrinos, pues ellos interpretaban según el modo de los helenistas contemporáneos, es decir como des—historización de la narración bíblica y explicación racional de lo sobrenatural. Pero en realidad la intención de los alejandrinos era ir más allá de la letra, no negarla, sino extraer la teología, no racionalizarla. Sin embargo, los antioquenos tenían razón cuando insistían en que la finalidad primera del comentario bíblico era el encontrar la intención del escritor, y lo hacían examinando las circunstancias históricas en las cuales se compuso el texto, se preguntaban por las razones en las que había escrito el autor y la manera como afrontaba el argumento.

5 ORÍGENES, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Pour les tomes I-XX, SC 120 (1966), 157(1970), 222(1975), 290(1982), 120 bis (1996) texte critique, traduction y notes par Blanc. Pour les tomes XXVIII et XXXII GCS IV, 1903, Erwin Preuschen.

6 BERTINI, Daniele, *Divenire Dios. La teologia giovanica del maestro gnotico Eracleone*, Bologna 2010.

7 ORIGENE, *Il Commento alla Lettera ai Romani*/1-2, [a cura di, Francesca Cocchini] Opera omnia di Origene, vol. 14/1-2, Città Nuova, Roma 2014-2016.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Los grandes exégetas de la escuela antioquena fueron Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo. En el AT ellos sustituyeron la alegoría con la llamada *theoria*, es decir la visión. Aplicada al AT, ésta afirma que un profeta cuando hacía profecía, miraba al cumplimiento cercano, este mismo cumplimiento era *tipo* de otro que acontecería después, mesiánico o escatológico. De hecho, Teodoro solamente admitía cuatro salmos mesiánicos en su sentido literal, mientras que los alejandrinos leían todo el AT cristológicamente. En el NT la *theoria* anticipaba la visión escatológica. La distinción entre alegoría y tipología está en que mientras la primera interpreta personajes y acontecimientos como símbolos de valores filosóficos, morales o teológicos, la tipología considera personajes, acontecimientos y lugares del AT como tipos que anticipan personajes, acontecimientos o instituciones del NT. Por lo tanto, Adán es tipo de Cristo, Eva de María, el éxodo de la redención, Jerusalén de la Iglesia y de la Jerusalén celeste, Babilonia de los enemigos de la Iglesia. Tal tipología se encuentra en la interpretación neo-testamentaria del AT.

El resultado de tal exégesis fue una mayor fidelidad al significado del texto, pero también más aridez, le faltaba la respiración en la teología y en la espiritualidad. Comparando el comentario de Juan de Teodoro de Mopsuestia⁸ con el de Orígenes, esta diferencia se percibe inmediatamente; parece que con el pasar del tiempo los alejandrinos aprendieron la lección, porque cuando Cirilo de Alejandría compuso el comentario a Juan⁹, se adhiere más a la letra, pero no le falta aquel bello aliento que heredó de la tradición alejandrina. En el fondo, la diferencia entre las dos escuelas no es tan grande como se ha escrito o dicho, porque mucho de esto que los alejandrinos llamaban alegoría no era sino la tipología, mientras que los antioquenos caían en la alegoría¹⁰.

La tercera grande escuela del Oriente antiguo es la de los Padres capadocios: Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacienceno. Ellos no compusieron comentarios al NT, excepto a las Bienaventuranzas¹¹ y al Padre Nuestro de Gregorio de Nisa¹², que además de afirmar la doctrina de la *theoria* antioquena, examina con profundidad la *finalidad* de la Escritura. Cada libro, y la toda la Biblia, tiene una finalidad. La teología bíblica en su conjunto tiene la finalidad de ordenar nuestras ideas recibidas por revelación o por reflexión y

8 TEODORO DI MOPSUESTIA, *Comentario al Evangelio de Juan* (J. M. Vosté, Theodori Mopsuesteni Comentarium in evangelium Johannis Apostoli), en *Corpus scriptorum christianorum orientalium* 115 (texto), 116 (versión), Lovaina 1940.

9 CIRILO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, traduzione, introduzione e note di Luigi Leone, Città Nuova, Roma 1994.

10 La *tipología* es una clase de *alegoría*. Bien entendida toda la exégesis alegórica tiene un profundo significado histórico. Tanto es así, que debemos a la interpretación alegórica la aceptación misma de la Biblia judía en la Biblia cristiana. Me refiero al siglo II, en el que se dio la lucha, decisiva para toda la teología posterior, entre los gnósticos, que rechazaban todo el Antiguo Testamento, y que no eran grupos tan minoritarios como hoy queremos creer, y los maestros de la fe cristiana, que deberían elaborar una respuesta a los problemas planteados por esa actitud. ¿Cómo hacer aceptable a los etno-cristianos, los provenientes de la gentilidad, unas escrituras que rechazaban culturalmente o desconocían, si no había modo de hacerlas compatibles con la novedad de la predicación cristiana? Fue precisamente la interpretación alegórica la que salvó el antagonismo entre la primera y la definitiva Alianza, la que colmó el abismo entre el viejo y el nuevo Testamento. Con la alegoría, la Ley y los profetas dan testimonio de Jesucristo, al llenar de plenitud neo-testamentaria lo que en el Antiguo Testamento se presenta como anuncio, inicio o imagen.

11 GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sulle Beatitudini*, testo greco a fronte (a cura de C. Somensi), Editoriale paoline, 2011.

12 *IBID.*, *La preghiera del Signore. Omèlie sul Padre nostro*, testo greco a fronte (a cura de C. Somensi), Editoriale Pauline, 2014.

enseñarnos a leer los signos de la operación de Dios en nuestra historia humana e individual; esta es la línea que siguen los capadocios cuando en sus libros teológicos explican el NT.

Hasta el momento hemos hablado sólo de los Padres griegos. Los latinos no compusieron inmediatamente comentarios al NT, lo cual no significa que no los hayan comentado, porque un escritor como Tertuliano al escribir contra Praxeas¹³, comenta pasajes completos de Juan, aunque no haya escrito un comentario sistemático. Cipriano con frecuencia cita y comenta el libro de la nueva alianza en sus escritos. De los grandes latinos, comentaron el Evangelio de Mateo: Hilario¹⁴, Jerónimo —aunque dependieron de Orígenes; Ambrosio comentó Lucas. Hilario fue el primer latino en comentarios los Salmos.

Entre las muchas obras de Agustín sobresale su comentario a Juan¹⁵, un excelente trabajo de exégesis y teología, digno sucesor de Orígenes y Cirilo de Alejandría. El obispo de Hipona además de desentrañar el pensamiento del apóstol, tiene en mente los problemas teológicos y pastorales de su tiempo.

Uno de estos problemas que preocupa a Agustín al acercarse a Pablo, era la doctrina pelagiana. Pelagio, un monje inglés que había escrito un comentario a todo el epistolario paolino, afirmaba que el hombre habiendo estado ajeno al pecado original, no tenía necesidad de la gracia de Dios para hacer el bien, a lo más le ayudaba sólo una buena exhortación. Por lo tanto, Cristo no muere para redimirnos del pecado, sino para darnos un ejemplo de amor. Agustín profundiza en Pablo la doctrina del pecado original, de la desobediencia de la voluntad humana, de la necesidad de la gracia del Espíritu Santo para obrar el bien, de la muerte redentora de Cristo y de la necesidad del bautismo y de la oración. Nos encontramos al polo opuesto de la problemática de Orígenes al argumentar contra los gnósticos. Pero Agustín no expone esta doctrina en comentarios sistemáticos: la encontramos dispersa en sus obras anti—pelagianas. Como comentario escribió uno a los Gálatas e inició uno a los Romanos. Comentó también el discurso de la montaña de Mateo. Posee muchas notas sobre los sinópticos en el su libro *Sobre el consenso de los evangelistas* y en las cuestiones sobre Mateo.

De los Evangelios sinópticos el más comentado es Mateo, debemos tener en cuenta que casi todo el Evangelio de Marcos está en Mateo y tiene mucho en común con Lucas. Pero Lucas tiene pocos comentaristas. Juan por un tiempo estuvo bajo sospecha a causa de los gnósticos, pero después del comentario de Orígenes fue muy comentado. El Apocalipsis es menos comentado como ya se señaló arriba.

Quisiera cerrar el discurso sobre la Biblia en los Padres —para pasar al Concilio Vaticano II— haciendo alusión a las preguntas iniciales. La ocasión que dio pie a todos estos comentarios fueron principalmente dos: refutar las explicaciones erróneas por parte de los herejes y profundizar en la espiritualidad de los fieles. Esto lo encontramos o en forma de homilias —Crisóstomo—, o en forma de comentarios escritos en ocasiones breves o al pie de la letra, otras veces con mucha alegoría o tipología, o en forma de *quaestiones*.

Orígenes hizo aceptable a los cristianos de cultura griega el Antiguo Testamento, con una exégesis no subjetiva, sino espiritual, basada en un sujeto de destino, es decir en la mejor tradición cristiana, y con una apertura y riqueza de diversos sentidos no excluyentes. Sin tal exégesis creativa, la Escritura judía

13 TERTULIANO, *Adversus Praxean*, trad. di G. Scarpata, Torino, SEI, 1985.

14 HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*, Tome I (1-13), Tome II (14-33), Sources chrétiennes 254 (1978), 258 (1979).

15 AGUSTÍN DE HIPONA, *Comentario a la primera Carta de san Juan*, tr. Teodoro H. Martín y José María, Sígueme, Salamanca 2002.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

habría acabado, lo mismo que la circuncisión, como un componente judío abandonado por la Iglesia o una premisa histórica superada completamente por la novedad cristiana. Basta con leer los tratados *In Ioannem* de Orígenes o san Agustín para valorar el inmenso caudal, que desborda el cauce del sentido literal, y que ha sido decisivo en la transmisión y configuración de la doctrina cristiana.

Y es precisamente este método el que ahora es apreciado por los estudios semánticos y por la filosofía hermenéutica, al demostrar cuánto del significado de un texto depende del sujeto que lo recibe y cómo tal significado se forma en la relación intersubjetiva.

¿Qué valor tienen para el exégeta hoy? el método histórico-crítico quiere entrar en cuanto es posible en la mente del autor, estudiar las circunstancias en las que se escribió, examinar su vocabulario y doctrina. Los comentaristas antiguos no siempre nos ayudan a alcanzar esta finalidad, pero muchos son de gran utilidad también para iluminar nuestros problemas actuales. Ciertamente los comentarios antiguos abundan en espiritualidad y teología, esto que con frecuencia les falta a los modernos. Quizás nos sorprendamos en el cómo los Padres hayan podido alcanzar una teología sana con una exégesis un tanto débil. Un libro —más o menos reciente— que estudia las citas del AT en el NT es titulado: *Doctrina correcta en textos equivocados* (en inglés), los Padres muchas veces dan razón a este dicho. Pero esto que ellos nos enseñan, es como un principio hermenéutico, porque siempre tuvieron en mente la *regula fidei*. Siguiéndola no pudieron equivocarse, aun cuando su explicación histórica o crítica no fue tan precisa. Si nosotros pudiéramos seguir esta manera de pensar, y nuestros comentaristas fueran menos áridos y pobres teológicamente, quizás podríamos también decir: serían libros de exégesis un poco más valiosos. Si una exégesis que desemboque en una teología iluminadora para la experiencia cristiana, la interpretación bíblica podría explorar de manera muy profunda el texto, pero el mensaje estará tan lejos del destinatario¹⁶; el documento La interpretación de la Biblia en la Iglesia plantea la exégesis de los Padres a partir de sus aportes y contribuciones que podrían coadyuvar a la hermenéutica del texto, los Padres nos enseñan y ayudan a pasar de la exégesis a la teología, ellos nos «enseñan a leer teológicamente la Biblia en el seno de una tradición viva, con un auténtico espíritu cristiano»¹⁷; el Concilio Vaticano II tiene este trasfondo patristico invitando volver a las fuentes. De la Potterie, a tal propósito recomendó el estudio de los Padres en la exégesis bíblica para aprender a leer la Escritura con el espíritu con el que ellos se acercaron a ella¹⁸.

Concilio Vaticano II y los Padres

El retorno a las fuentes no fue un discurso, ni una decisión sencilla, hubo varias resistencias, regresar a las fuentes estaba mezclado con malos entendidos, discusiones, polémicas, incluso censuras del Magisterio eclesiástico; basta hacer memoria de la publicación de la encíclica *Humani generis* de Pío XII en el año 1950, donde se condenan ciertas tendencias en la teología (la llamada *Nouvelle théologie*: H. de Lubac, Y.

16 BARRIOS TAO HERNANDO, «Exégesis patristica y exégesis narrativa. Un aporte a la relación exégesis-hermenéutica», en *Franciscanum* 164 [2015], 173.

17 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994, 93.

18 DE LA POTTERIE, IGNACE, «I padri della Chiesa nello studio della Sacra Scrittura» en Istituto Patristicum Augustinianum, *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Istituto Patristicum Augustinianum, Roma 1991, 491.

Congar)¹⁹; el volver a las fuentes era visto con cierta sospecha. Pero a finales del 1942 e inicios el 1943 inicia la publicación de textos patrísticos: *Sources chrétiennes*, esta colección abre la luz a posteriores colecciones en diversas lenguas, la iniciativa de fuentes cristianas fue de H. de Lubac, de J. Daniélou y Victor Fontoynt, de esta manera se regresaba a las fuentes dando nueva vida a la teología y a la vida eclesial. Eran años difíciles en Europa, por el conflicto de la Segunda Guerra mundial y el antagonismo hacia el cristianismo valorado de manera baja para responder al contexto de aquellos años —nos hace tanto bien recordar y hacer un memorial de estos hechos en el tiempo actual, para regresar a las fuentes antiguas de la Tradición: Porque los Padres de la Iglesia eran auténticos pastores y su teología estaba íntimamente unida a los avatares ordinarios de la Iglesia y de la cultura de su tiempo, en ellos encontramos una simbiosis entre teología, actividad pastoral y santidad de vida²⁰.

El discurso sobre los Padres de la Iglesia en el Concilio, ha de tomar en cuenta tanto las citas patrísticas en los documentos conciliares —sobresale la *Lumen gentium*— y la conciencia viva del regreso a las fuentes que se experimentó durante los años del Concilio, logrando la renovación de la Iglesia y de la teología²¹.

¿Dónde encontramos la influencia/uso de los Padres en el Concilio Vaticano II? El título del primer capítulo de la *Lumen gentium*: «El misterio de la Iglesia» es una expresión netamente patrística, una Iglesia fundada en Dios y designio de salvación; los primeros cuatro párrafos de la Constitución, presentan la Iglesia en una perspectiva trinitaria, la Iglesia es vista a partir de la obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, aquí se respira la teología de Cipriano de Cartago (LG 4); LG n. 6 ofrece varias imágenes bíblicas: grey, campo, casa, vid, esposa, imágenes que los Padres usan para profundizar en el misterio de la Iglesia. También es significativa la citación de Ignacio de Antioquía para quien la Iglesia se constituye a partir de la Eucaristía precedida por el Obispo (SC 41-42), logrando que el Concilio descubriera la doctrina patrística de la eclesiología eucarística y el significado teológico de la Iglesia local. Otro aspecto de mucha importancia es la doctrina de la colegialidad episcopal (LG 21-23). Y qué decir de la mariología, pues el Concilio se debe a la tradición patrística al abordar la figura y la presencia de la Virgen María. Pero hay muchos temas patrísticos en el Concilio en los que no son citados, pero bebe de su *modus operandi* y de su teología. Sin embargo, lo más significativo es el soporte primordial en la Sagrada Escritura, que el Concilio tiene en cuenta para su reflexión, la escucha de la Escritura, el misterio divino celebrado en la liturgia es un respirar la tradición de la Iglesia de los Padres. Aunque también con nostalgia vemos que, si para los Padres su teología era desarrollar su ministerio pastoral, con sumo cuidado a las exigencias del pueblo de Dios, el Concilio pudo haber aprovechado muchas más esta veta. En la LG 8 no aborda el problema del pecado de la Iglesia con la riqueza eclesiológica patrística, argumento que san Agustín enfrentó y desarrolló²². Y qué decir de la

19 Cf. GIANOTTI DANIELE, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen gentium*, BTE 6, EDB, Bologna 2010, 71-114.

20 BALTHASAR H.U. VON, *Verbum caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1975³, 200-229.

21 Hago a alusión a la intervención del cardenal J. Frings, arzobispo de Colonia, durante el esquema preparatorio sobre la Iglesia, en la que critica el esquema que se había elaborado, en él sólo se citaba en una ocasión a un Padre griego, teniendo en el olvido a los Padres latinos y escritores de la Edad Media, centrándose solamente en los últimos cien años de la tradición, el cardenal cuestionaba si era una forma correcta de proceder, universal, científica, ecuménica y católica, cf. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II* [= AS], Città del Vaticano 1970- 1999, I/4, 218s.

22 Cf. AGUSTÍN, *Retract.* I,7,5; 19,9; II,18.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

sinodalidad, donde la Iglesia se pregunta, busca entrar en diálogo y escucha, dirige su mirada a la Palabra revelada, también aquí el Concilio, se dejó guiar por la actitud de la Iglesia de los Padres.

Citaciones²³ de los Padres de la Iglesia en Lumen Gentium:

No	Ideas teológicas	Referencias patristicas
2	Iglesia prefigurada desde el inicio del mundo	San Cipriano, <i>Epist.</i> 64, 4; PL 3, 1.017. CSEL (Hartel) III B. p. 720. San Hilario Pict., <i>In Mt.</i> , 23, 6: PL 9, 1.047. San Agustín, <i>passim</i> . San Cirilo Alej., <i>Glab. in Gen.</i> 2, 10: PG 69, 110A.
2	Los justos serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre	San Gregorio M., <i>Hom. in Evang.</i> , 19, 1: PL 76 1.154 B. San Agustín, <i>Serm.</i> , 341, 9, 11: PL 39, 1.499 s. San J. Damasceno, <i>Adv. iconocl.</i> , 11: PG 96, 1357.
4	El Espíritu conduce a la Iglesia a su consumación	San Ireneo, <i>Adv. Haer.</i> , III, 24, 1; PG 7, 966. Harvey, 2, 131: ed. Sagnard. <i>Sources Chr.</i> , p. 398.
4	Iglesia y Trinidad	San Cipriano, <i>De Orat. Dom.</i> , 23: PL 4, 553. Hartel, III A. p. 285. San Agustín, <i>Serm.</i> , 71, 20, 53: PL 38, 463 s. San J. Damasceno, <i>Adv. iconocl.</i> , 12: PG 96, 1358D.
6	Títulos de la Iglesia	Orígenes. <i>In Mt.</i> , 16, 21: PG 13, 1.443C; Tertuliano, <i>Adv. Mar.</i> , 3, 7: PL 2, 357C: CSEL 47, 3, p. 386.
7	El Espíritu alma de la Iglesia	San Agustín, <i>Serm.</i> , 268, 2: PL 38, 1232, y en otros sitios; San J. Crisóstomo, <i>In Eph. Hom.</i> , 9, 3: PG 62, 72. Dídimo Alej., <i>Trin.</i> , 2, 1: PG 39, 449 s.
8	La Iglesia «va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios»	San Agustín, <i>De civ. Dei.</i> , XVIII, 51, 2: PL 41, 614.
9	La Iglesia sacramento visible de la unidad salvífica	San Cipriano, <i>Epist.</i> , 69, 6: PL 3, 1.142B; Hartel, 3B p. 754: «Sacramento inseparable de unidad».
11	El Espíritu da fuerza para dar testimonio con la vida y obras	San Cirilo Hieros., <i>Catech.</i> 17, <i>de Spiritu Sancto</i> , II, 35-37: PG 33, 1009-1012.
11	Los cónyuges cristianos se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de los hijos	San Agustín, <i>De dono persev.</i> , 14, 37: PL 45, 1015s
12	Función profética de la Iglesia	San Agustín, <i>De praed. sanct.</i> , 14, 27: PL 44, 980.
13	El único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra	San J. Crisóstomo, <i>In Io.</i> , hom. 65, 1: PG 59, 361.
13	Universalidad del pueblo de Dios	San Ireneo, <i>Adv. haer.</i> III, 16, 6; III, 22, 1-3: PG 7, 925C-926A y 958A, Harvey, 2, 87 y 120-123. Sagnard, Ed. <i>Sources Chrét.</i> , p. 290-292 y 372ss.
13	El obispo preside la asamblea universal de la caridad	San Ignacio M., <i>Ad Rom.</i> , praef.: Ed. Funk, I p.252.
14	Salvación en la Iglesia	S. Agustín, <i>Bapt. c. Donat.</i> , V. 28, 39: PL 43, 197
16	Designio universal de salvación	Eusebio de Cesar., <i>Praeparatio Evangelica</i> , 1, 1: PG 21, 28AB.
17	Es propio del sacerdote el llevar a su complemento la edificación del Cuerpo mediante el sacrificio eucarístico	<i>Didaché</i> , 14; ed. Funk, I, p. 32. San Justino <i>Dial.</i> , 41: PG 6, 564. San Ireneo, <i>Adv. Haer.</i> , IV, 17, 5: PG 7, 1023.

23 Solamente haré referencia las Constituciones apostólicas y a las Declaraciones.

Memorias del Congreso de Patrología 2018

20	Los Apóstoles congregan a la Iglesia universal	San Hiliario, <i>In Ps.</i> 67, 10: PL 9, 450; CSEL, 22, p.286. San Jerónimo, <i>Adv. Iovin.</i> 1, 26: PL 23, 247A. San Agustín, <i>In Ps.</i> , 86, 4: PL 37, 1103. San Gregorio, M., <i>Mor. in Iob</i> , XXVIII V: PL 76, 455-456.
20	Sucesores de los Apóstoles	San Clem. Rom., <i>Ad Cor.</i> 44, 2, 3; ed. Funk, I, p. 154-156.
20	Sucesión apostólica de los obispos	Tertul., <i>Praescr. baer.</i> 32: PL 2, 52s. S. Ignacio, M., <i>passim</i> .
20	Tradicón apostólica	San Ireneo, <i>Adv. haer.</i> III, 3, 1: PG 7, 848A; Harvey, 2, 8; Sagnard, p. 100 s; <i>Adv. haer.</i> III, 2, 2: PG 7, 847; Harvey, 2, 7; Sagnard, p. 100. Cf. <i>ib.</i> IV, 26, 2; col. 1053; Harvey, 2, 236, y IV, 33, 8; col. 1077; Harvey, 2, 262.
20	Los Obispos recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores	San Ign. M., <i>Philad.</i> praef.: ed. Funk, I, p. 264; <i>ib.</i> 1, 1; <i>Magn.</i> 6, 1; ed. Funk, I, páginas 264 y 234.
20	Los Obispos son pastores como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno	San Clemente Rom., l. c., 42, 3-4; 44, 3-4; 57, 1-2: ed. Funk, I, 152, 156, 171s. San Ignacio M., <i>Philad.</i> , 2; <i>Smyrn.</i> 8; <i>Magn.</i> 3; <i>Trall.</i> 7; ed. Funk, I. pp. 265s; 282; 232; 246s, etc. San Justino, <i>Apol.</i> 1, 65: PG 6, 428; San Cipriano, <i>Epist.</i> <i>passim</i> .
21	El Señor Jesucristo, Pontífice supremo, está presente en los obispos	San León M., <i>Serm.</i> 5, 3: PL 54, 154.
21	Consagración episcopal, cumbre del ministerio ordenado	<i>Trad. Apost.</i> , 2-3, ed. Botte, <i>Sources Chrét.</i> , pp. 27-30, al obispo se le atribuye “el primado del sacerdocio”.
21	Los Obispos hacen las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo	San Cipriano, <i>Epist.</i> 63, 14 (PL 4, 386; Hartel, III B, p. 713): «el sacerdote hace las veces de Cristo». San J. Crisóstomo, <i>In 2 Tim.</i> hom., 2, 4 (PG 62, 612): «el sacerdote es símbolo de Cristo». San Ambrosio, <i>In Ps.</i> 38, 25-26: PL 14, 1051-52; CSEL, 64, 203-204. Ambrosiaster, <i>In 1 Tim.</i> 5, 19: PL 17, 479C e <i>In Eph.</i> , 4, 11-12: col. 387C. Teodoro Mops., <i>Hom. Catech.</i> XV, 21 y 24; ed. Tonneau, p. 497 y 503. Hesiquio Hieros., <i>In Lev.</i> 2, 9, 23: PG 93, 894B.
22	Unidad de los obispos con el Obispo de Roma	Eusebio, <i>Hist. Eccl.</i> V, 24, 10: GCS II, 1, p. 495; ed. Bardy. <i>Sources Chrét.</i> II, p. 69. Dionisio, en Eusebio, <i>ibid.</i> , VII, 5, 2: GCS II, 2, p. 638s; Bardy, II, pp. 168 s. Tertuliano, <i>De ieiun.</i> , 13: PL 2, 972B; CSEL 20, p.292, lín. 13-16. San Cipriano, <i>Epist.</i> , 56, 3; Hartel, III B, p. 649; Bayard, p. 154.
23	Los Obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares	San Cipriano, <i>Epist.</i> 66, 8 (Hartel, III, 2 p. 733): “el obispo en la Iglesia y la Iglesia en el obispo”. <i>Epist.</i> 55, 24 (Hartel, p. 642, lín. 13): “única Iglesia, dividida en muchos miembros por todo el mundo”. <i>Epist.</i> 36, 4: Hartel, p. 575, lín. 20-21.
23	Los obispos rigiendo la propia Iglesia contribuyen eficazmente al bien de todo el Cuerpo místico	San Hilario Pict., <i>In Ps.</i> 14, 3: PL 9, 206; CSEL, 22, p. 86. San Gregorio M., <i>Moral.</i> IV, 7, 12: PL 75, 643C. Ps. Basilio, <i>In Is.</i> 15, 296: PG 30, 637C.
26	El Obispo es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio sobre todo en la Eucaristía	San Ignacio M., <i>Smyrn.</i> 8, 1; ed. Funk, I, p. 282.
26	En estas comunidades está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica	San Agustín, <i>C. Faustum</i> , 12, 20; PL 42, 265; <i>Serm.</i> , 57, 7: PL 38, 389, etc.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

26	«L participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos»	San León M., Serm. 63, 7: PL 54, 357C.
27	Los fieles, por su parte, deben estar unidos a su Obispo como la Iglesia a Jesucristo, y como Jesucristo al Padre	S. Ignacio M., Ad Ephes. 5, 1: ed. Funk, I, p. 216.
28	Los presbíteros están unidos con los obispos en el honor del sacerdocio	San Cipriano, Epist. 61, 3: ed. Hartel, p. 696.
28	Los obispos reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada con espíritu de unidad	San Cipriano, Epist. 11, 3: PL 4, 242B: Hartel, II 2, p. 497.
28	Los presbíteros forman, junto con su Obispo, un solo presbiterio	San Ignacio M., Philad. 4: ed. Funk, I, p. 266. San Cornelio I, en San Cipriano, Epist. 48, 2: Hartel, III, 2. p. 610.
29	Los diáconos han de ser «Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos»	San Policarpo, Ad Phil. 5, 2 (ed. Funk, I, p. 300): Cristo es llamado “el diácono constituido para todos”. Cf. Didaché 15, 1: ibid., p. 32. San Ignacio M., Trall. 2, 3: ibid., p. 242. Constitutiones Apostolorum, 8. 28, 4: ed. Funk, Didascalia I, p. 530.
32	«Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia; aquél indica un peligro, éste la salvación»	San Agustín, Serm. 340, 1: PL 38, 1483.
38	A propósito de los laicos: «lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo»	Epist. ad Diognetum 6: ed. Funk, I, p. 400. Cf. San Juan Crisóstomo, In Mt. hom. 46 (47) 2: PG 58, 478, del fermento en la masa.
40	Santidad de vida para todos	Orígenes, Comm. Rom. 7, 7: PG 14, 1122B. Ps.- Macario, De Oratione, 11: PG 34, 861AB. Santo Tomás, Summa Theol., II-II, q. 184, a. 3.
40	Continuamente necesitamos la misericordia de Dios y todos los días debemos orar: «Perdónanos nuestras deudas»	San Agustín, Retract. II, 18: PL 32, 637s. Pío XII, enc. Mystici Corporis, 29 jun. 1943: AAS 35 (1943) 225.
41	Caridad pastoral	Orígenes, In Is. hom., 6, 1: PG 13, 239.
41	Los presbíteros crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el diario desempeño de su oficio.	San Ignacio M., Magn. 13, 1: ed. Funk, I p. 241.
41	Los diáconos son partícipes de la misión y gracia del supremo Sacerdote	S. Ignacio M., Trall. 2, 3: ed. Funk, I p.244.
42	La caridad rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin	San Agustín, Enchir. 121, 32: PL 40, 288.

Memorias del Congreso de Patrología 2018

42	Consejos evangélicos	Orígenes, Comm. Rom. X 14: PG 14, 1275B. San Agustín, De S. virginitate, 15, 15: PL 40, 403. San J. Crisóstomo In Mt. hom., 7, 7: PG 57, 81s. San Ambrosio, De viduis, 4, 23: PL 16, 241s.
42	Virginidad	Tertuliano, Exhort. cast. 10: PL 2, 925C. San Cipriano, Hab. virg., 3 y 22: PL 4, 443B y 461 As. San Atanasio (?), De virg.: PG 28, 252ss. San J. Crisóstomo, De virg.: PG 48, 533ss.
42	Pobreza espiritual	Los Santo Padres y los fundadores de las Órdenes ofrecen textos abundantes, pero LG no los cita.
49	Los difuntos	San Agustín, Enarr. in Ps. 85, 24: PL 37, 1099. San Jerónimo, Liber contra Vigilantium 6: PL 23, 344.
49	Los difuntos que imitaron la pobreza y la virginidad de Cristo	San Metodio, Symposion VII, 3: GCS (Bonwetsch) 74.
52	María, Madre de Dios	S. Agustín, De s. virginitate, 6: PL 40, 399.
56	Madre de Dios totalmente santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo	San Germán Const., Hom. in Annunt. Deiparae: PG 98, 328A; In Dorm., 2, 357. Anastasio Antioch., Serm. 2. de Annunt.2: PG 89, 1377 AB; Serm. 3, 2: col. 1388C. San Andrés Cret., Can. in B. V. Nat. 4: PG 97, 1321B; In B. V. Nat. 1, 812A; Hom. in dorm. 1, 1068C. San Sofronio, Or. 2 in Annunt. 18: PG 87 (3), 3237BD.
56	María «obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano»	San Ireneo, Ad. haer. III, 22, 4: PG 7, 959 A; Harvey, 2, 123.
56	«El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; que lo atado por la virgen Eva con su incredulidad, fue desatado por la virgen María mediante su fe»	San Ireneo, Ad. haer. III, 22, 4: PG 7, 959; Harvey, 2, 124.
56	María «Madre de los vivientes»	San Epifanio, Haer. 78, 18: PG 42, 728CD-729AB.
56	«La muerte vino por Eva, la vida por María»	San Jerónimo, Epist. 22, 21: PL 22, 408. Cf. San Agustín, Serm. 51, 2, 3: PL 38, 335; Serm. 232, 2: 1108. San Cirilo Jeros., Catech. 12, 15: PG 33, 741AB. San J. Crisóstomo, In Ps. 44, 7: PG 55, 193. San J. Damasceno, Hom. 2 in dorm. B. M. V. 3: PG 96, 728.
59	María fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial	San J. Damasceno, Enc. in dorm. Dei genitricis hom. 2 y 3: PG 96, 722-762, en especial 728B. San Germán Constantinop., In S. Dei gen. dorm. serm. 1: PG 98 (3), 340-348; serm., 3: 361. San Modesto Hier., In dorm. SS. Deiparae: PG 86 (2); 3277-3312.
59	María fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejara de forma más plena a su Hijo, Señor de señores y vencedor del pecado y de la muerte	San Andrés Cret., Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae: PG 97, 1089-1109. San J. Damasceno, De fide orth. IV, 14: PG94, 1153-1161.
62	María no resta ni añade nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador	San Ambrosio, Epist. 63: PL 16, 1218.
63	La Madre de Dios es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo	San Ambrosio, Expos. Lc. II 7: PL 15, 1555.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

64	María conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera	San Ambrosio, Expos. Lc. II 7 y X 24-25: PL 15, 1555 y 1810. San Agustín, In Io. Tr., 13, 12: PL 35, 1499. Cf. Serm. 191, 2, 3: PL 38, 1010, etc. Cf. también Ven. Beda, In Lc. expos. I, c. 2: PL 92, 330. Isaac de Stella, Serm. 51: PL 194, 1863A.
----	---	---

Citaciones de los Padres de la Iglesia en Dei Verbum

No	Ideas teológicas	Referencias patristicas
1	El mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame	San Agustín, De catechizandis rudibus, 4,8: PL 40, 316.
4	Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado, a los hombres»	Epist. ad Diognetum, 7,4: FUNK, Patres Apostolici, I, p. 403.
7	A los obispos se les entregó el cargo del magisterio	San Ireneo, Adv. Haer., III, 3, 1: PG 7, 848; HARVEY, 2, p. 9.
10	Los prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida	San Cipriano, Epist. 66, 8: CSEL 3, 2, 733
11	La Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación	San Agustín, De Gen. ad litt., 2, 9, 20: PL 34, 270-271; CSEL 28, 1, 46-47, e Epist. 82, 3: PL 33, 277; CSEL 34, 2, 354. (22) Cf. Ibi, De Civ. Dei, XVII, 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40, 2,228.
12	Sobre la interpretación de la Escritura	San Agustín, De Doctr. Christ., III, 18, 26: PL 34, 75-76; CSEL 80, 95.
13	La condescendencia divina adoptó su forma de hablarle al hombre	San Juan Crisóstomo, In Gen. 3,8 (om. 17,1): PG 53,134.
16	Unidad de los dos Testamentos	San Agustín, Quaest. in Hept., 2, 73: PL 34, 623.
17	El AT asumido en la predicación evangélica	San Ireneo, Adv. Haer., III, 21, 3: PG 7, 950 (= 25,1: HARVEY, 2, p. 115). San Cirilo de Jerusalén, Cateq., 4,35: PG 33, 497, Teodoro de Mopsuestia, In Soph., I, 4-6: PG 66, 452D-453A.
18	Origen apostólico de los evangelios	San Ireneo, Adv. Haer., III, 11, 8: PG 7, 885; ed. SAGNARD, p. 194.
25	Lectura de la Escritura, que ninguno de ellos resulte «predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios que no la escucha en su interior»	San Agustín, Serm. 179, 1: PL 38, 966.
25	«La ignorancia de la Escritura es ignorancia de Cristo»	San Jerónimo, Comm. in Is., Prol.: PL 24, 17.
25	Acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre	San Ambrosio, De officiis ministrorum, I, 20, 88: PL 16, 50.
25	«Los obispos depositarios de la doctrina apostólica»	San Ireneo, Adv. Haer., IV, 32, 1: PG 7, 1071; (= 49,2) HARVEY, 2, p. 255.

Citaciones de los Padres de la Iglesia en Sacrosanctum Concilium

No	Ideas teológicas	Referencias patristicas
5	Dios envió a su Hijo «médico corporal y espiritual»	San Ignacio de Antioquía, Ad Eph. 7, 2; ed. F. X. FUNK, p. 218.
5	el costado de Cristo dormido en la cruz nació «el sacramento admirable de la Iglesia entera»	San Agustín, Enarr. in Ps. 138, 2; Corpus Christianorum, 40, Turnholti 1956, p. 1991.
7	Cristo está presente con su fuerza en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza	San Agustín, In Ioannis Evangelium Tractatus VI, cap. I, n. 7: PL 35, 1428.
26	La Iglesia es «sacramento de unidad», es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos	San Cipriano, De cath. eccl. unitate, 7: ed. G. HARTEL, in CSEL, t. III, I, Vindobonae 1868, pp. 215-216. Cf. Ep. 66, n. 8, 3; ed. cit. t. III, 2, Vindobonae 1871, pp. 732-733.
41	Eucaristía, el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros	San Ignacio de Antioquía, Ad Magn. 7; Ad Phil. 4; Ad Smyrn. 8: ed F. X. FUNK, pp. 236, 266, 281.
47	Eucaristía, sacramento de amor, signo de unidad, vínculo de caridad	San Agustín, In Ioannis Evangelium Tractatus XXVI, cap. VI, n. 13: PL 35, 1613.
48	Participación activa de los fieles en la Eucaristía, para que se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí	San Cirilo de Arlés, Commentarium in Ioannis Evangelium, lib. XI, capp. XI-XII: PG 74, 557-565, especialmente 564-565.

Citaciones de los Padres de la Iglesia en Gaudium et Spes

No	Ideas teológicas	Referencias patristicas
21	Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello que «nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»	San Agustín, Confess., I,1: PL 32, 661.
22	Adán, el primer hombre, era figura del futuro, Cristo	Tertuliano, De carnis resurr., 6: «Todo lo que el fango significaba, se refería a Cristo»: PL 2, 802 (848); CSEL 47, p. 33, l. 12-13.
39	Pasa el aspecto de este mundo deformado por el pecado	San Ireneo, Adversus Haereses, V, 36, 1.
43	La Iglesia sabe que a lo largo de la historia, no fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios	San Ambrosio, De virginitate, cap. VIII, n. 48: PL 16, 278.
44	La Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios.	San Justino, Dialogus cum Triphone, cap. 110: PG 6, 729; ed. Otto, 1897, pp. 391-393: «...pero cuanto ás nos afligen con las penas, tanto más otros se hacen fieles y píos por el nombre de Jesús». Cf. Tertuliano, Apologeticus, cap. L, 13: PL 1, 534; Corpus Christ., ser. lat. I, p. 171: «Al contrario, nos hacemos más cada vez que somos perseguidos por ustedes: ¡la sangre de los cristianos es semilla!»

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

48	Dios autor del matrimonio, lo dotó de muchos valores	San Agustín, De bono coniugali: PL 40, 375-376 e 394
57	El espíritu humano puede conocer al Verbo de Dios, que antes de encarnarse ya estaba en el mundo «como luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9)	San Ireneo, Adv. Haer., III, 11, 8: ed. Sagnard, p. 200; cf. Ib., 16, 6: pp. 290-292; 21, 10-22: pp. 370-372; 22, 3: p. 378; ecc.
69	Los bienes de la tierra destinados a todos los hombres	San Basilio, Hom. in illud Lucae: Destruam horrea mea, n. 2: PG 31, 263; Lactancio, Divinarum Institutionum, lib. V, sulla giustizia: PL 6: 565B; San Agustín, In Ioann. Ev., tr. 50, n. 6: PL 35, 1760; ID., Enarratio in Ps. CXLVII, 12: PL 37, 1922; San Gregorio Magno., Homiliae in Ev., om. 20, 12: PL 76, 1165; ID., Regulae Pastoralis liber, pars III, c. 21: PL 77, 87

De las Declaraciones del Concilio Vaticano II, sólo dos citan a los Padres de la Iglesia, *Nostra Aetate* posee una cita patristica a hablar de la religión musulmana: «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres» (n. 3)²⁴. Y *Dignitatis humanae*, también posee una sola referencia patristica, a propósito de la libertad del acto de fe, dice: «Es uno de los más importantes principios de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y enseñado constantemente por los Padres, que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad» (n. 10)²⁵.

Cierro esta intervención haciendo alusión a las palabras de la *Instrucción sobre los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*: «Fueron, después de los apóstoles, como dijo justamente San Agustín, los sembradores, los regadores, los constructores, los pastores y los alimentadores de la Iglesia, la cual pudo crecer por su acción vigilante e incansable. Para que la Iglesia continúe creciendo es indispensable conocer a fondo su doctrina y su obra que se distingue por ser al mismo tiempo pastoral y teológica, catequética y cultural, espiritual y social en un modo excelente y, se puede decir, único con respecto a cuanto ha sucedido en otras épocas de la historia»²⁶. El Concilio Vaticano II ha recomendado a los católicos «acudir con mayor frecuencia a estas riquezas espirituales de los Padres de Oriente, que levantan a todo el ser humano a la contemplación de lo divino»²⁷; interpretes privilegiados de la Palabra divina²⁸.

24 San Gregorio VII, Epist., III, 21, ad Anazir [Al-Nāpir], regem Mauritaniae, ed. E. Caspar en MGH, Ep. sel. II, 1920, I, p. 288, 11-15; PL 148, 451A)

25 Cf. Lactancio, Divinarum Institutionum, Lib. V, 19: CSEL 19, pp. 463-464, 465; PL 6, 614 e 616 (capp. 20); San Ambrosio, Epistola ad Valentinianum Imp., Lett. 21: PL 16, 1005; San Agustín, Contra litteras Petilianii, lib. II, cap. 83: CSEL 52, p. 112; PL 43, 315; cf. C. 23, q. 5, c. 33 [ed. Friedberg, col. 939]; IDEM, Ep. 23: PL 33, 98; IDEM, Ep. 34: PL 33, 132; IDEM, Ep. 35: PL 33, 135; San Gregorio Magno, Epistola ad Virgilium et Theodorum Episcopos Massiliae Galliarum, Registrum Epistolarum I, 45: MGH, Ep. I, p. 72; PL 77, 510-511 (lib. I, ep. 47); IDEM, Epistola ad Iohannem Episcopum Constantinopolitanum, Registrum Epistolarum III, 52: MGH, Ep. I, p. 210; PL 77, 649 (lib. III, ep. 53); cf. D. 45, c. 1 [ed. Friedberg, col. 160]

26 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre los Padres de la iglesia en la formación sacerdotal*, n. 47.

27 CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el ecumenismo*, n. 15.

28 CONCILIO VATICANO II, *Sobre la divina Revelación*, n. 23.

Conferencia magistral

La conciencia de la fe eclesial.

Agustín, Ratzinger y la *Lumen Gentium*

Dra. Tamara Saeteros Pérez
UNICERVANTES

Introducción: el aporte de Ratzinger al Concilio

El Concilio Vaticano II es el concilio de la Iglesia. Si hubo una idea clara y recurrente, en respuesta a una preocupación universal, fue la de reavivar la conciencia de la fe eclesial, oscurecida en los intentos –siempre presentes– de concebir la Iglesia desde la visibilidad de la institucionalidad y no desde la invisibilidad de su sacramentalidad.

Por eso, en las diversas comunidades del orbe se percibía un anhelo de reforma, y el Concilio alimentó la esperanza de producirla. Podemos suponer que con esos deseos se encaminaron hacia la Ciudad Eterna todos los convocados por Juan XXIII en 1962. Previamente a los trabajos conciliares, la Curia Romana había elaborado unos esquemas que serían puestos en consideración entre los participantes. Y el “Papa Bueno” estaba muy dispuesto a cambiarlos si era necesario.

Particularmente, es preciso señalar que el esquema a partir del cual los Padres conciliares se disponían a elaborar la Constitución Dogmática sobre la Iglesia –preparado previamente por la Curia romana– llevaba un matiz belarminiano difícil de abandonar a primera vista. Según dichos lineamientos, la Iglesia se presentaba como una sociedad perfecta, algo que a todas luces resulta muchas veces difícil de compaginar con su realidad visible¹. Además, el esquema fue criticado, entre otras cosas:

“Por ser demasiado teórico y legalista, por identificar el Cuerpo místico pura y simplemente con la Iglesia católica, por referirse solo de un modo condescendiente a los laicos, por insistir en exceso en los derechos y la autoridad de la jerarquía, y por carecer de un enfoque caritativo, misionero y ecuménico”².

El texto que hoy tenemos de la *Lumen Gentium* se reformuló, debido a la atención que generó en los Padres conciliares –sobre todo en aquellos provenientes de fuera de Italia– estos enfoques, así como a la sensibilidad ecuménica y a la comprensión de la realidad eclesial desde dentro, desde su sacramentalidad.

1 Pablo Blanco Sarto, “L’Església, sacrament universal de salvació”. *Temes d’Avui* 53–54 (2016): 128.

2 R. M. Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tiber*. Citado en P. Blanco, “El concilio de Joseph Ratzinger”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 245–281, 259.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Este innovador giro en las reflexiones eclesiales correspondió, en gran medida, a los discursos en el aula conciliar de un cardenal alemán asesorado por un joven profesor. Así lo señaló convenientemente el expresidente de la Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger, Mons. Giuseppe Antonio Scotti, en una intervención en la Universidad de Navarra, con ocasión de la Jornada Académica celebrada en torno a la edición de la Opera Omnia de Ratzinger:

“Todos somos conscientes de que, en su humildad, el teólogo Joseph Ratzinger, que ha participado en el Concilio en calidad de experto del cardenal Frings, ha tenido escondido por tantos años sus decisivos aportes. Solo la investigación, publicación de las diversas actas y la edición crítica de sus obras podrán sacar completamente a la luz, en forma acabada, el verdadero aporte de Ratzinger al Concilio”³.

Y después de citar el episodio narrado por el mismo Benedicto XVI en un discurso al clero de Roma, puntualizó: “Se sabe históricamente que el Cardenal Frings presentó a la asamblea conciliar diecinueve aportaciones. De estos tenemos esbozos de once discursos escritos de la mano de Ratzinger”⁴. Dichos aportes se encaminaron, principalmente, a centrar la visión de la Iglesia desde su perspectiva cristológica, ofreciendo así la clave de su correcta comprensión y renovación.

No obstante, la humildad intelectual de Ratzinger, fiel reflejo de la de Agustín de Hipona, no se circunscribía al ámbito de haber escrito un borrador y haberse apoyado en la autoridad de un reconocido cardenal. Para Ratzinger, su aportación al Concilio fue vista siempre como un desocultamiento de una voz que ya vibraba en el entorno teológico del momento. Así lo expresa él mismo en *La sal de la tierra*:

“Jamás se debe (...) sobrestimar el papel de un solo individuo. El concilio era un cuerpo muy grande y, si bien algunos imprimieron impulsos determinantes, no lo habrían logrado si otros no hubieran deseado lo mismo. [...] Yo me siento un poco sobrevalorado. Si no hubiera existido esta comunidad de compañeros en camino, quienes iban en la misma dirección, un individuo aislado —que además era un teólogo desconocido para el mundo—, no hubiera sido jamás escuchado, a pesar de que hablaba por boca de un cardenal conocido”⁵.

Por otra parte, también es preciso señalar que la participación de cada uno de los Padres y peritos conciliares no supuso la creación de una especie de democracia dentro de la Iglesia, de modo que se requiriera argumentar en los debates para conseguir mayoría de votos. El profesor Ratzinger, en el célebre discurso que entregó al cardenal Frings, y que tanto agradó a san Juan XXIII, tenía absoluta claridad al respecto al afirmar que un concilio no es “una construcción estrictamente papal”, ni tampoco “un parlamento”, con los obispos como “diputados con un poder y un mandato que les viene de un pueblo que los ha elegido. Los obispos no representan al pueblo sino a Cristo, de quien reciben su consagración y misión”⁶. Esta incisiva definición es necesaria, todavía hoy, para entender por qué nunca podemos imponer a la Iglesia el modo de ser que nos convenga, pues ella ha nacido de Cristo, no de nosotros.

3 Giuseppe. Scotti, “El Cristocentrismo del Vaticano II, clave del pontificado de Benedicto XVI”. Discurso en la Jornada Académica del 22 de mayo de 2014 en la Universidad de Navarra. Disponible en: <file:///C:/Users/Tamara/Downloads/0162-El%20Cristocentrismo%20del%20Vaticano%20II.doc> [Fecha de consulta: 29 de septiembre de 2018].

4 *ibid.*

5 Ratzinger-Seewald, *La sal de la tierra. Cristianismo y la Iglesia en el nuevo milenio* (Madrid: Palabra, 1997). Citado en P. Blanco, “El concilio de Joseph Ratzinger”, 249.

6 Joseph Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*. Citado en P. Blanco, “El concilio de Joseph Ratzinger”, 248.

Una Eclesiología que vuelve a los orígenes

Ahora bien, estas intuiciones del joven profesor de Münster no fueron fruto de una fugaz inspiración obtenida en las sesiones conciliares, o de una visión partidista particular, sino que habían ido madurando a partir de su mismo trabajo de doctorado sobre la Eclesiología de san Agustín y su escrito de habilitación para la docencia sobre la Revelación y la teología de la historia en san Buenaventura; confrontando esta, además, en el diálogo con importantes teólogos amigos: Rahner, de Lubac, Daniélou, Congar, Philips, entre otros⁷.

De este modo, la Eclesiología propuesta por Ratzinger se caracterizó por su articulación con la interpretación de la Escritura a la luz del magisterio de los Padres de la Iglesia y la Tradición, insertándose así, en la ola de renovación de la Iglesia y de la Teología que impulsó Juan XXIII y Pablo VI, ambos entusiastas simpatizantes de los escritos de Ratzinger, conocidos, bien a través de la voz del cardenal Frings o bien escuchando sus mismas palabras en tanto perito oficial del Concilio en las sesiones posteriores. Por su parte, también el joven teólogo hará una lectura atenta del devenir de los acontecimientos conciliares a través de la imponente figura de sus promotores, y esto le servirá para descubrir en sus corazones sus objetivos y la forma de llevarlos a su cumplimiento.

De un modo especial, comenta Pablo Blanco, “Ratzinger se sintió impresionado por el cristocentrismo de las palabras del nuevo papa Pablo VI en la ceremonia de inauguración de las sesiones (. . .): ‘isolo a ti, oh Cristo, te conocemos!’”⁸. Como también comprendió y sintonizó con lo que el Papa Montini llamó los fines del concilio: “alcanzar la propia conciencia de la Iglesia, su reforma, el lograr la unidad de todos los cristianos y el diálogo de la Iglesia con los hombres contemporáneos”⁹.

Personalmente, considero que esta lista de Pablo VI tiene un orden específico, de ninguna manera aleatorio y casi estrictamente necesario. A partir de esta afirmación podremos entender lógicamente la propuesta de Ratzinger a la nueva ecclesiology, inspirada en la del Obispo de Hipona, y plasmada finalmente, en la *Lumen Gentium*.

En primer lugar, Montini pidió al mismo Concilio una reforma *ontológica* de los miembros de la Iglesia que consistía en “alcanzar la propia conciencia de la Iglesia”, porque solo de una acertada comprensión de la naturaleza de la Iglesia y del modo propio de haber sido insertados en ella, podría derivarse la ansiada reforma moral, del clero y del laicado, que, a su vez, propiciara la fraternidad con los cristianos separados de la comunión con *la Católica*, no tanto por motivos de fe, como por escándalos de corrupción moral. Y finalmente, una Iglesia así constituida, por hombres y mujeres que, habiendo “obedecido a Cristo”, han obtenido por esto mismo “un amor más fuerte y puro para ayudar a todos sus hermanos”, podrán “llevar a cabo la obra de justicia bajo la inspiración de la caridad”¹⁰.

Así pues, en esta medida y en este orden se llegaría a la comunión de los hermanos entre sí y a la posibilidad del diálogo fraterno con el resto de la humanidad, ante quienes volvería a resplandecer la luminosidad de Cristo, verdadera *Luz de las gentes*¹¹.

7 Cf. P. Blanco, “El concilio de Joseph Ratzinger”.

8 Joseph Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*. Citado en P. Blanco, “El concilio de Joseph Ratzinger”, 261.

9 Ibid.

10 Cf. *Gaudium et spes* 72.

11 Cf. *Lumen gentium* 1.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Pero la cadena de estos bienes no se desata sin antes despertar al primero y fundamental de todos ellos: volver a la conciencia de la fe eclesial. La misma de los primeros cristianos cuya caridad asombraba a sus coetáneos y cuya fe los arrojó con decisión al martirio. La misma de los Padres de la Iglesia, defensores y guardianes del *depositum Fidei*. La misma de los santos de todos los tiempos, para quienes ha sido siempre motivo de orgullo y de compromiso el pertenecer a la Iglesia de Cristo.

Consecuentemente, renovar la conciencia de la fe eclesial sería la clave de la tan ansiada reforma esperada del Concilio.

El misterio de la Iglesia

Consideremos ahora el misterio de la Iglesia cuya fe auténtica prepararía tal *aggiornamento*.

Para los Padres de la Iglesia, por ejemplo, para Ambrosio de Milán, la Iglesia es a Cristo como la Luna al Sol. Así lo enseñaban a los catecúmenos que se preparaban para recibir el Bautismo la noche de Pascua. Cito *in extenso*:

“La luna ha proclamado el misterio de Cristo. No es de menor importancia la estrella en la que ha impreso su sello, no es de menor importancia aquella que es símbolo de la Iglesia (...). Y, verdaderamente, como la luna es la Iglesia, que ha difundido su luz por todo el mundo y dice, iluminando las tinieblas de esta tierra: *La noche está avanzada, el día se acerca*. Hace bien en decir *el que dirige su mirada a lo lejos*, como quien mira a los suyos desde la altura; es así como lees: *El Señor mira desde los cielos a los hijos de los hombres*.

Así pues, dirigiendo su mirada a lo lejos, la Iglesia, como la luna, mengua y crece con frecuencia, pero como efecto de sus decrecimientos ha crecido y ha merecido engrandecerse mientras mengua con las persecuciones y es coronada con el martirio de los confesores de la fe.

He aquí la auténtica luna, que toma en préstamo de la luz perenne de su hermano la luz de la inmortalidad y la gracia.

Porque la Iglesia no resplandece con luz propia, sino con la de Cristo y toma su propio esplendor del sol de justicia, de modo que puede decir: *No soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí*¹².

Este hermoso texto nos sitúa ante una profunda realidad de la Iglesia: ella no se pertenece a sí misma, todo lo que en ella hay de bueno y bello lo ha recibido de Cristo, su Luz. Pero, semejante a la Luna, tiene ella también sus fases de crecimiento y decrecimiento que a veces dan la impresión de un acabamiento, siempre producto de los errores humanos.

A pesar de todo, ella permanece íntegra, como la Luna, en sus distintas fases. Esta afirmación conduce al obispo de Milán a dejar entrever la esperanza que acompaña a la Iglesia cuando es perseguida o cuando aparecen escándalos, porque ésta, al igual que la luna, parece decrecer, pero se mantiene íntegra, y un día lucirá triunfante en su completitud¹³.

12 Ambrosio de Milán, *Los seis días de la creación* (Madrid: Ciudad Nueva, 2011). Sermón VI, 8, 32.

13 Cf. Ibid. Citado en Tamara Saeteros, “El *De Genesi ad Litteram* de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 8/1 (2015). 43-72, 54.

En la misma línea de pertenencia y dependencia de la Iglesia respecto de Cristo, se sitúa la alegoría agustiniana sobre el nacimiento de la Iglesia en la que se sintetiza admirablemente la correlación entre el viejo y el nuevo Adán, así como entre la vieja y la nueva Eva:

“Dice, pues, el Apóstol que es un gran sacramento lo que se dijo: por esto abandonará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer; y serán dos en una carne, lo cual el mismo Apóstol lo interpreta diciendo: *yo lo digo tocante a Cristo y a la Iglesia*. Luego lo que se cumple en Adán históricamente se cumple en Cristo proféticamente, el cual dejó al Padre cuando dice: yo salí del Padre y vine a este mundo; (...) presentándose a los hombres en forma de hombre, cuando el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Mas esto no significa un cambio de la naturaleza de Dios, sino la toma de la naturaleza de la persona inferior, es decir, de la humana; lo que se prueba también por lo que dice el Apóstol: se anonadó a sí mismo (...). ¿Qué significa lo que dijimos dejó el Padre, sino que dejó de mostrarse a los hombres como está en el Padre; y también que dejó a la madre, sino que dejó la observancia carnal y vieja de la sinagoga, que era su madre por ser engendrado de David según la carne, con el fin de unirse a su esposa, es decir, a la Iglesia, para ser los dos en una carne?; porque dice el mismo Apóstol que Jesucristo es la cabeza de la Iglesia y la Iglesia su cuerpo. También Él se durmió con el sueño de la pasión, con el propósito de formarse para Él a su esposa la Iglesia, cuyo sueño canta el profeta en los Salmos, diciendo: yo me dormí y tomé un sueño profundo y me levanté porque el Señor tomó la protección; luego la esposa Iglesia fue formada para Él de su propio costado, es decir, de la realidad de la pasión y del bautismo, porque al ser herido el costado de Él con la lanza vertió agua y sangre”¹⁴.

La fundación de la Iglesia le costó a Cristo el precio de su costado traspasado y su levantamiento en la cruz. Así se cumplió plenamente la profecía: “Mirarán al que traspasaron”¹⁵. Mediante este sacrificio, Cristo realizó la plena comunión entre Dios y los hombres, “el agua y sangre que brotan del costado abierto de Jesús crucificado son signo de este comienzo”¹⁶ y la Iglesia deviene por ello, sacramento universal de salvación, en tanto es “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”¹⁷.

Agustín de Hipona contempla y comenta este extraordinario desposorio:

“He ahí el Cristo total, cabeza y cuerpo, un solo formado de muchos [...] Sea la cabeza la que hable, sean los miembros, es Cristo el que habla. Habla en el papel de cabeza [ex persona capitis] o en el de cuerpo [ex persona corporis]. Según lo que está escrito: “Y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia”. (Ef 5,31–32) Y el Señor mismo en el evangelio dice: “De manera que ya no son dos sino una sola carne” (Mt 19,6). Como lo habéis visto bien, hay en efecto dos personas diferentes y, no obstante, no forman más que una en el abrazo conyugal ... Como cabeza él se llama “esposo” y como cuerpo “esposa””¹⁸.

Esposo y esposa han quedado indisolublemente unidos por la fidelidad de quien siempre es y siempre ama, y las consecuencias de este hecho superan la humana comprensión. El concilio recuerda a cada

14 Agustín de Hipona, *De Gen. Contra Man.* 2, 24, 37: PL 34, 216. Las cursivas son nuestras.

15 Para esta aplicación de la Pasión de Cristo al nacimiento de la Iglesia. Cf. Joseph Ratzinger, *Servidor de vuestra alegría* (Barcelona: Herder, 2012).

16 *Lumen Gentium* 3.

17 *Lumen Gentium* 1.

18 Agustín de Hipona, *En. In Ps.* 74, 4: PL 36, 948–949.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

cristiano su realeza, sacerdocio y profetismo, surgidos de este nuevo nacimiento e incorporación a Cristo y a la Iglesia. Vivir esta fe eclesial es camino seguro de salvación. Pero acarrea una grave responsabilidad respecto del testimonio:

“Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad”¹⁹.

La conciencia de la fe en la Iglesia

Llegados a este punto en nuestras reflexiones, podemos explicitar más las implicaciones de esta pertenencia a la Iglesia. Descubrimos que tener conciencia de la fe en la Iglesia presupone haberse dado cuenta de que la Iglesia es sacramento de salvación y, en cuanto tal, su misión es la de hacer visible la unión del hombre con Dios y la de los hombres entre sí, hecha efectiva de modo irrevocable mediante el sacrificio redentor de Cristo.

Al mismo tiempo, es tomar conciencia de ser miembro de un pueblo que, en sentido pleno, no se limita a una agrupación de personas o a ser un pueblo más entre otros. Se trata del cuerpo de Cristo. Y al cuerpo de Cristo hemos sido injertados por el santo Bautismo.

Para los Padres de la Iglesia esta era una maravillosa novedad. Exclamó san Agustín:

“Felicitémonos y demos gracias por lo que hemos llegado a ser, no solamente cristianos sino el propio Cristo. ¿Comprendéis, hermanos, la gracia que Dios nos ha hecho al darnos a Cristo como Cabeza? Admiraos y regocijaos, hemos sido hechos Cristo. En efecto, ya que Él es la Cabeza y nosotros somos los miembros, el hombre todo entero es Él y nosotros [...] La plenitud de Cristo es, pues, la Cabeza y los miembros: ¿Qué quiere decir la Cabeza y los miembros? Cristo y la Iglesia”²⁰.

Por este santo Bautismo, todos los fieles pertenecen al Cuerpo de Cristo, por quien Cristo mismo entregó su vida para santificarla. Por eso, enseña la *Lumen Gentium*: “Todos en la Iglesia, pertenezcan a la Jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad”²¹. En efecto, esta perfecta unidad entre Cristo y la Iglesia constituye el “Cristo Total”²² y reclama la plena coherencia entre la santidad de su Cabeza y sus miembros, pues de lo contrario, esta tensión sana hacia la perfección se obnubila por otros intereses o se duerme con la más profunda normalidad.

De este estado de latencia, no se pueden esperar más que inmediatas corrupciones espirituales. En consecuencia, el Concilio Vaticano II, al dar una importancia inusitada al laicado, lo hace con miras a despertar y a reavivar el sentido de pertenencia a la Iglesia, que conlleva, necesariamente, la santidad en todos sus miembros.

Más aún, Pablo VI, fue el portavoz de esta preocupación universal e insistió en el despertar de la fe eclesial. A este propósito, en 1964, el Papa Montini pronunció una alentadora homilía a los ciudadanos romanos en la que su celo apostólico intentaba sacudir el letargo cristiano proclamando:

19 *Lumen Gentium* 14.

20 Agustín de Hipona, *In Io. Ev. Tr.* 21, 8: PL 35, 1568.

21 *Lumen Gentium* 39.

22 Agustín de Hipona, *Sermo* 72/A, 7: PL 38, 938.

“El Padre Santo ha venido, podría decirse en el lenguaje metafórico, a despertaros. Como la madre que al despertar a su hijo le dice: levántate, date prisa: el Papa les dice: despertad, venid, pues hay necesidad de trabajar, de actuar. Será saludable para alguno, que tendrá que despertarse del sueño, o del letargo, fruto de la pereza o del abandono. Es hora de despertar la conciencia cristiana.

Es verdad que podríais responder: nuestra presencia aquí ya es un signo de que estamos despiertos, de que somos cristianos practicantes, buenos feligreses. Pues bien, el Papa ha venido para alentar, en vuestro interior, este propósito de responder a la vocación cristiana. Sabéis que todo el Evangelio, que toda la economía divina de nuestra salvación, se describe en la Sagrada Escritura como una vocación, un llamamiento, una invitación: *Videte vocationem vestram*, dirá san Pablo. Sí, todos los cristianos saben que descende del cielo una llamada, un clamor que nos repite que hemos de despertar, que nuestro destino no está solamente sobre la tierra. Al Señor le gusta recordar que nos llama a un sentido distinto de la vida, a un modo diferente de considerar nuestros días; en una palabra, a ser verdaderamente cristianos, y a tener una noción exacta de nuestra propia responsabilidad”²³.

Con esta claridad expresiva, Pablo VI no se aparta de su amado Padre san Agustín, en la cita que ya se ha referido sobre la alegría que debe producir haber sido hecho otro Cristo. A esta alegría le seguirá un actuar conforme. Si el obrar sigue al ser, como asentaron los escolásticos, ser cristiano implicará obrar como cristiano.

Continúa el Hiponense:

“Por lo tanto, los hombres nacidos para el organismo del Cuerpo de Cristo, fábrica viva del templo de Dios, que es la Iglesia, son transportados de la masa de ruina al edificio sólido, no por las obras de justicia que realizaron, sino renaciendo por la gracia. Fuera de ese edificio, que se construye para ser beatificado y ser eterna habitación de Dios, la vida de todo hombre es infeliz y hay que llamarla muerte mejor que vida. Quien es habitado por Dios, para que la ira de Dios no recaiga sobre él, no es extraño a este Cuerpo, a este templo, a esta ciudad”²⁴.

En efecto, el bautismo genera un cambio fundamental en la vida del hombre. A partir de este acontecimiento, ya no puede vivir en la masa de ruina, en la confusión mundana, sino que ha sido trasladado a un edificio sólido, del cual ha de ser una piedra viva que produzca la armonía de la construcción. Este don de la gracia no se recibe en orden a la compensación por algún mérito personal pues no se puede apartar la mirada del origen del Bautismo en el costado abierto de Cristo. Sin embargo, esta gracia ha de resultar operante en aquello que el mismo Agustín explicita al final: *el que es habitado por Dios no es extraño a esta ciudad, a este templo, a este cuerpo*.

Esta consecuencia última alumbra la crisis de fe eclesial que ha caracterizado las sociedades de todas las latitudes después de la Reforma. Hay quien cree posible la dicotomía entre la fe en Cristo y la separación de su Iglesia. Agustín nos recuerda que no se puede ser extraño a ella, como no se puede ignorar los miembros del organismo si se busca participar de su Cabeza. Curiosamente, esta incongruencia no es moderna estrictamente. Ya el mismo obispo de Hipona luchó contra ella a través del despertar en sus fieles la conciencia eclesial.

23 Cf. Paolo VI, “Santa Messa nella Parrocchia di Nostra Signora di Lourdes”. Omelia. Domenica, 23 febbraio 1964. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1964/documents/hf_p-vi_hom_19640223.html [Fecha de consulta: 1 de octubre de 2018].

24 Agustín de Hipona, *Ep.* 187, 10, 33: PL 33, 845.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

En el comentario al salmo 88, exhorta Agustín:

“¡Amemos al Señor nuestro Dios; amemos a su Iglesia! Amémosle a él como padre, y a ella como madre; a él como señor, y a ella como a su servidora, porque somos hijos de su esclava. Pero este matrimonio está edificado sobre una grandísima caridad: nadie puede ofender a una parte y estar bien con la otra. Que nadie diga: ‘yo doy culto a los ídolos, consulto a los augures y adivinos, pero no abandono a la Iglesia de Dios; soy católico’. Respetando a la madre, ofendes al padre. Otro dice: ‘Yo de todo eso nada: no consulto adivinos, no voy en busca de los augures, ni de oráculos sacrílegos, ni voy a adorar a los demonios, ni doy culto a las piedras; pero formo parte de la secta de Donato’. ¿De qué te sirve no ofender al padre, que reclama venganza por la madre ofendida? ¿De qué te aprovecha confesar al Señor, honrar a Dios, predicarlo, reconocer a su Hijo, y confesarlo sentado a la diestra del padre, si ultrajas a su Iglesia? ¿No te sirven de ejemplo, ni te corrigen los matrimonios humanos? Pues mira, si tuvieras un patrón, a quien rindieras honor siempre, y entrases cada día en su casa, no digo únicamente para saludarlo, sino también para rendirle honor y servicios, y además le reverenciases con fidelidad; si difundieras una sola calumnia contra su esposa, ¿te atreverías, por ventura, a entrar en su casa? Estad, carísimos, unidos unánimemente a Dios como padre, y a la Iglesia como madre”²⁵.

Para Agustín no hay separación, al tratarse de un matrimonio tan perfecto, no será posible adherirse al Esposo desconociendo a la Esposa ni pretender edificar una Iglesia olvidada de su Fundador.

Sirva esta consideración para hacer un apunte más acerca de la crisis eclesial a que se ha aludido. Con ocasión del Jubileo del año 2000, el Cardenal Ratzinger dio una conferencia sobre la Eclesiología de la *Lumen Gentium*, en la que hizo referencia a unas palabras de Metz de 1993. Según la apreciación de dicho catedrático, la crisis del cristianismo europeo no es eclesial, sino que se trata de una crisis de Dios²⁶.

Estas palabras motivaron una reacción por parte del entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en cuya respuesta se muestra, a través de la ilustración arquitectónica de las principales ideas del Concilio, cómo dicho ejercicio habló, ante todo y principalmente, de Dios.

De modo que en este sentido se ha de interpretar también su eclesiología, quedando excluido otro enfoque hermenéutico, a menos que se quiera ver socavado el espíritu mismo de las reuniones conciliares. Por eso, cada uno de los puntos de la Constitución dogmática sobre la Iglesia ha de entenderse referido a Dios, de lo contrario, se desfigura su mensaje.

En consecuencia, la noción de pueblo de Dios no puede considerarse al modo democrático o marxista, como si fuera posible el consenso o la aprobación por mayorías decidiendo asuntos que no son nuestros, sino que son de Dios. Tampoco se puede ver entre los miembros de este pueblo una horizontalidad igualitaria, porque la Iglesia es como la Jerusalén celeste, que baja del cielo. Y por lo mismo, Dios distribuye los servicios y carismas a modo jerárquico para lograr una cohesión vertical que afianza profundamente las relaciones horizontales en el vínculo de la caridad.

Con gran acierto, Ratzinger señala que el olvido de la verticalidad primordial sobre la horizontalidad de la fraternidad, desemboca inevitablemente en la sempiterna discusión sobre el primado y, en definitiva,

25 Agustín de Hipona, *En. In Ps.* 88 II, 14: PL 37, 1140–1141.

26 Joseph Ratzinger, “Conferencia del Cardenal Joseph Ratzinger sobre la Eclesiología de La “Lumen Gentium” pronunciada en el Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, organizado por el Comité para el Gran Jubileo Del Año 2000”. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html [Fecha de consulta: 1 de octubre de 2018].

una lucha de poderes, como ya podemos observar entre las clases sociales de fuera, sin tener que recurrir a una Iglesia que lo materialice.

Retomando a Metz, es cierta la crisis de Dios, pero su origen vuelve a estar en la crisis de la Iglesia, pues se produce el vacío de Dios en el momento en que ya nadie, ni siquiera la Iglesia, es capaz de mostrarlo. En este sentido, resulta evidente la necesidad de retomar esta conciencia de la fe en la Iglesia para favorecer la reforma personal de todos sus miembros, desde la Jerarquía hasta el fiel del pueblo más recóndito y olvidado de la geografía mundial. Porque ser sacramento de salvación implica que la Iglesia sea siempre únicamente un instrumento, un camino, por el cual los hombres puedan encontrar a Dios, puedan verlo. Pero no lo verán si dentro de la Iglesia se olvida el magno acontecimiento por el cual fuimos injertados en la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, es decir, si se olvida el carácter bautismal.

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* ofrece muchas otras rutas hacia el ecumenismo y hacia la comprensión misma de la relación entre la Iglesia y las comunidades locales. Pero no es este nuestro punto fundamental aquí. En efecto, una mala comprensión de la conciencia eclesial deforma todos los diálogos ecuménicos y reaviva tensiones del pasado. El cardenal Ratzinger hizo al respecto una advertencia iluminadora recordando un episodio de los Evangelios:

“Al llegar a Cafarnaúm, (Jesús) les preguntó de qué habían discutido entre sí a lo largo del camino. ‘Pero ellos callaban’ (...) ¿No sucede hoy eso mismo? Mientras el Señor va hacia su pasión; mientras la Iglesia, y en ella él mismo, sufre, nosotros nos dedicamos a discutir sobre nuestro tema preferido, sobre nuestros derechos de precedencia. Y si Cristo viniera a nosotros y nos preguntara de qué estábamos hablando, sin duda nos sonrojaríamos y callaríamos”²⁷.

No, no es esta la cuestión fundamental. Ni quién es el más importante, ni cuáles son nuestros derechos dentro de la Iglesia, ni si es indiferente el hecho de pertenecer a una u otra denominación cristiana, ni si la Iglesia es una mera institución humana, poco representativa y de confección histórica. Esto último ya fue rechazado por la misma Congregación en respuesta al relativismo eclesiológico de Leonardo Boff.

La vuelta a los Padres de la Iglesia nos renueva esta fe. La tradición católica, continúa Ratzinger, “confía en los evangelistas, cree en ellos”²⁸. Reconoce que Jesús anunció el Reino de Dios y para realizarlo reunió otros Doce, imagen del Nuevo Israel, y la víspera de su Pasión les dejó el sacramento de la Unidad. La promesa y la venida del Espíritu corroboró esta realidad y, máxime, cuando fue elevado hacia lo alto, para volver al Padre, los ojos de la humanidad lo miraron y lo mirarán durante todos los siglos de la historia. Mirarán al que traspasaron. De su costado abierto por amor, brotó sangre y agua, el sacramento de la regeneración, la vía de acceso a la comunión que Él inauguró entre Dios y los hombres: el Bautismo y su Iglesia.

Conclusión

A modo de conclusión, una consecuencia más. La verdadera fe en la Iglesia me reconoce parte de este nuevo Pueblo de Dios, que no lo decidimos ni lo gobernamos nosotros al modo humano. Precisamente, porque es de Dios, es Él quien nos manifiesta su voluntad de instaurar su Reino en el mundo.

La Iglesia se debe a Dios, debe hablar de Dios, debe dejar ver a Dios²⁹. Cualquier otro tema o discusión

27 Joseph Ratzinger, “Conferencia del Cardenal Joseph Ratzinger sobre la Eclesiología de La “Lumen Gentium”.

28 Ibid.

29 Cf. Ibid.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

la empobrece, la resquebraja. Del mismo modo, cada bautizado que no despierte su conciencia cristiana, que no se sienta como santa Teresa: “hijo de la Iglesia”, la mancha y produce escándalos.

Solo el santo vive plenamente su conciencia de la fe eclesial. Por eso, la *Lumen Gentium* recordó la vocación universal a la santidad. Es inevitable que haya escándalos³⁰, pero hemos de abrir los ojos a la incoherencia de vida de los bautizados, que produce escándalos a diario: corrupción, adulterios, desenfreno en las costumbres, indefensión de la vida, marginación de los pobres, exclusión de los diferentes. No podemos dilapidar así el don de Dios. Insiste la Constitución:

“El bautismo y la fe los ha hecho verdaderamente hijos de Dios, participan (los seguidores de Cristo) de la naturaleza divina y son, por tanto, realmente santos. Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron. El Apóstol los anima a que vivan *como conviene a los santos* (Ef 5, 3), se revistan *como elegidos de Dios, santos y amados, de ternura entrañable, de bondad, humildad, modestia y paciencia* (Col 3, 12) y produzcan los frutos del Espíritu para llegar a ser santos (cf. Gál 5, 22; Rom 6, 22)”³¹.

A imitación de María, a quien este Concilio definió como Madre de la Iglesia, el bautizado está llamado a engendrar nuevamente a Cristo en su vida por la fe. Así lo enseñó Agustín de Hipona: “María dio a luz corporalmente a la cabeza de este cuerpo, la Iglesia da a luz espiritualmente a los miembros de esa cabeza”³² y continúa diciendo: “María fue más dichosa por aceptar la fe en Cristo que por concebir la humanidad de Cristo”³³.

De modo semejante, piensa el Hiponense, la fe de un bautizado hace nuevamente presente a Cristo en el mundo. Por eso, María es imagen de lo que cada uno debe perseguir desde su lugar en la Iglesia, como también es imagen de la misma Iglesia.

Termino, con una frase de Agustín de Hipona que nos recuerda, una vez más, el sentido de recobrar la conciencia de la fe eclesial, a fin de poner en práctica, desde lo esencial, el mensaje eclesiológico del Vaticano II.

“Os exhorto, os ruego (...), amad a esa Iglesia, estad en esa Iglesia, sed esa Iglesia”³⁴. (...) “¡Oh alma preciosa de la Iglesia, redimida con la sangre del Cordero inmaculado! Mira lo que vales, piensa qué gran precio se ha pagado por ti. Digamos, pues, anhelantes: ilumine su rostro sobre nosotros. Somos portadores de su rostro”³⁵.

30 Lc 17, 1.

31 *Lumen Gentium* 40.

32 Agustín de Hipona, *De s. virg.* 2, 2: PL 40, 398.

33 Agustín de Hipona, *De s. virg.* 3, 3: PL 40, 398.

34 Agustín de Hipona, *Sermo* 138, 10: PL 38, 769.

35 Agustín de Hipona, *En. In ps.* 66, 4: PL 36, 306.

Bases patrísticas de la teología litúrgica a partir del vaticano II

-Un balance sobre el aporte de los padres de la iglesia a la Sacrosantum concilium 51-53-

Esteban Miranda Hernández UCLG

Al abordar el tema de la liturgia y los Padres de la Iglesia es necesario tomar en cuenta que para ellos lo litúrgico va unido al carácter de la fe y los misterios, de modo que, la misma reflexión de la fe va intrínsecamente unido a lo celebrativo, pues por medio de ello se va expresando en las asambleas la experiencia de la fe ortodoxa. Por ejemplo, en el Bautismo era fundamental la profesión de fe, donde se confesara lo que se creía, pues no bastaba el rito, sino la fe en la cual se iba adentrando, pues la parte celebrativa unida a una experiencia de fe y al misterio de Dios mismo y al mismo tiempo le insertaba en una vivencia comunitaria. «Lo que cuenta en la liturgia de una comunidad cristiana antigua no eran los sentimientos de la fe particular, la efusiones del corazón, sino la expresión común de la fe. Aquellos que que asistían a la misma celebración litúrgica y tenían la misma experiencia, juntos se arrepentían y participaban de la gloria de toda la comunidad»¹.

Desde esta perspectiva, se puede apreciar el aporte de los Padres al tema de la liturgia, y sobre todo a partir del Concilio Vaticano II que es el tema que interesa en esta intervención. Si se buscan las diversas fuentes patrísticas acerca del campo litúrgico, se puede apreciar que existe una documentación extensa. El querer abordar el aporte de los Padres al campo litúrgico a partir del Vaticano II, es muy amplio, sin embargo en esta intervención simplemente se realizará el aporte tomando en cuenta tres numerales de la *Sacrosantum Concilium*, del 51 al 53 en donde el Concilio propone restaurar algunas prácticas litúrgicas que precisamente hunde sus raíces en el cristianismo antiguo.

El Catecumenado de adultos

Entre las diversas propuestas que el Vaticano II propone se puede apreciar la necesidad de restaurar una antigua institución del cristianismo naciente: El catecumenado. La *Sacrosantum Concilium* lo manifiesta de la siguiente manera:

1 B. STUDER, *Liturgia e Padri*, En: A. J. CHUPUNGCO, *Scientia Liturgica* [T.I.], Pontificio Istituto Liturgico Sant' Anselmo, Roma, 1998, 87

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Restáurese el catecumenado de adultos dividido en distintas etapas, cuya práctica dependerá del juicio del ordinario del lugar; de esa manera, el tiempo del catecumenado, establecido para la conveniente instrucción, podrá ser santificado con los sagrados ritos, que se celebrarán en tiempos sucesivos (SC 64).

Se puede apreciar como el Concilio en su afán de regresar a las fuentes, de retomar las bases que dieron inicio a la vida cristiana retoma la idea del Catecumenado como un principio esencial para el acompañamiento en la inserción de la vida cristiana. Puesto que para el Concilio es necesario que el participar de los sacramentos de iniciación no sólo debe verse como un mero requisito, sino como parte de un proceso, que requiere de un acompañamiento, tal y como lo expresa en otro lugar:

Esta conversión hay que considerarla ciertamente inicial, pero suficiente para que el hombre perciba que, arrancado del pecado, entra en el misterio del amor de Dios, que lo llama a iniciar una comunicación personal consigo mismo en Cristo. [...] Trayendo consigo este tránsito un cambio progresivo de sentimientos y de costumbres, debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse poco a poco durante el catecumenado (AG 13).

AG marca la necesidad de una conversión inicial, pero que sólo es el inicio de todo para poder iniciarse en la vida cristiana y por ello recomienda una acción gradual de acompañamiento. Esta necesidad de acompañamiento requiere por ello un proceso que pueda realizar esta acción y resulta ser que el Catecumenado quien responde a este requerimiento tal y como se tenía desde la antigüedad cristiana.

Se puede apreciar así que el Concilio Vaticano rescata de los albores del tiempo el Catecumenado para volver a la iniciación de la vida Cristiana, convirtiéndose en una de sus bases para la pastoral litúrgica que el Concilio busca.

La institución del Catecumenado en el cristianismo primitivo

La iglesia primitiva, inspirándose en la praxis judía de admisión de prosélitos, exigía de parte de éstos un periodo de preparación y acompañados de aquellos que se han convertido (= padrinos), dado origen así a esta institución de iniciación.

El Catecumenado de la antigüedad cristiana surge como un fenómeno complejo y desigual en las diferentes iglesias, con organizaciones diferentes, y en continua evolución según las comunidades específicas y los tiempos vividos. Aunque ciertamente con ciertos elementos comunes que con el paso del tiempo le irán dando identidad.

Se debe entender al catecumenado² como una institución eclesial de tipo pastoral-litúrgico, nacida y constituida por la experiencia, aprobada por la autoridad eclesiástica, desarrollada seguramente al interno de la comunidad cristiana hacia mediados del siglo II y difundida rápidamente en todas las iglesias durante el siglo III y la primera mitad del siglo IV, y mantenida hasta el siglo V, pero en lenta decadencia, hasta que desapareció hacia los siglos VI-VII.

2 Cfr. G. GROPPPO, *Catecumenato antico*, en: *Dizionario di catechetica*, Elledici, Turín, 1986, 134.

Cabe aclarar que el catecumenado es documentado sólo en las últimas décadas del siglo II, aunque ciertamente debió de empezar hacia finales del siglo I como respuesta a las peticiones del bautismo, aunque no totalmente organizadas al inicio de los recién convertidos, sino en una continua evolución.

Esta institución tenía la tarea de preparar a las personas que habían manifestado su intención de convertirse al cristianismo, ya sea para la recepción de los sacramentos de iniciación cristiana o bien para perfeccionar su vida delante de una fe ortodoxa.

El Catecumenado desde el Concilio

Tomando en cuenta estas ideas generales acerca del catecumenado El Concilio decide restaurar el catecumenado en sentido estricto, y para ello no se fijó simplemente en los ritos que se da en diversas etapas, sino que buscaba reestructurar esas etapas revisando sus ritos, de modo que pudiera ser santificado con esos ritos sagrados que se desarrollan gradualmente, de tal manera que para el «6 de enero de 1972 la Sagrada Congregación para el Culto Divino publicó el *Ordo initiationis christianae adultorum* cuya traducción castellana apareció el 10 de abril de 1976. Era la respuesta adecuada a lo que había pedido el Concilio Vaticano II»³.

Este Ritual de Iniciación Cristiana para Adultos, siguiendo las recomendaciones del Vaticano II, va colocando los elementos de este caminar catecumenal, pues «los ritos prebautismales, escalonados, durante el catecumenado, revelarán la verdadera naturaleza de esta institución, que no es simplemente una instrucción nocional, sino una iniciación ritual a la vida y a los misterios de la Iglesia, y subrayarán la primicia de la acción de Dios en la lucha contra el Demonio»⁴.

A partir del criterio de ritos escalonados se rescata la vivencia de la antigua comunidad cristiana, tal y como lo Muestra el RICA en sus observaciones previas:

El ritual no presenta solamente la celebración de los sacramentos del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, sino también todos los ritos del catecumenado, que probado por la más antigua práctica de la Iglesia, corresponde a la actividad misionera de hoy y de tal modo se siente su necesidad en todas partes, que el Concilio Vaticano II mandó restablecerlo y adaptarlo de acuerdo a las costumbres y necesidades de cada lugar (RICA 2).

Se hace hincapié de la necesidad de restaurar esta institución siguiendo los elementos de la antigua comunidad, junto con sus ritos y así como fruto del post-concilio se ve una revalorización de la riqueza de esos ritos de la antigua comunidad. El mismo ritual va marcando los pasos a seguir, que tiene como base los ritos que describen los padres de la Iglesia, a saber el RICA habla de las diversas etapas, que sin duda ya estaban presente en la época patristica: precatecumenado, catecumenado, iluminación o purificación y mistagogía (cfr. RICA 7).

Estos elementos ya se pueden apreciar claramente en la antigüedad de diversas formas, pero con que han sido unidos en los elementos del RICA, y se pueden observar sus fuentes patristicas en cada una de estas etapas:

3 J. A. ABAD IBÁÑEZ - M. GARRIDO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Palabra, Madrid, 1997, 109.

4 C. MORCILLO, *Concilio Vaticano II, comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia* [T. I], BAC, Madrid, 402.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

1) *Precatecumenado*

En denominado precatecumenado se puede apreciar que el RICA lo coloca como el tiempo de la evangelización:

A algunos candidatos hay que hacerles ver principalmente el espíritu de los cristianos, que quieren conocer y experimentar; mientras que a otros, cuyo catecumenado por diversas razones tiene que demorarse, convendrá más bien comenzar por algún acto externo de ellos mismos o de la comunidad. La admisión se hará en una reunión de la comunidad local, con tiempo suficiente para que brote la amistad y el diálogo. Presentado por algún amigo, el «simpatizante» será saludado y recibido con palabras amistosas por un sacerdote o por algún miembro de la comunidad digno y preparado (RICA 12)

Esta etapa implica la evangelización, la introducción que tiene por objetivo madurar la experiencia de la fe, y por consiguere avanzar en este itinerario, que son elementos que ya se veían desde el cristianismo antiguo, por ejemplo el mismo Orígenes hace ver este periodo de purificación de la fe:

A aquellos que vienen a nosotros por primera vez, les inculcamos el desprecio de todos los ídolos y sus simulaciones, después elevamos su pensamiento hacia el creador de todas las cosas, ayudándoles a distinguir de un culto hacia una creatura que en realidad sólo es debido a Dios; les demostramos que ha vendido aquel que había estado anunciado, sea a partir de numerosas profecías hechas al respecto, sea a partir del evangelio y de los escritos apostólicos, que vienen transmitidos con total cuidado a aquellos que pueden entenderlo con inteligencia⁵.

Se puede vislumbrar otro elemento importante de la antigüedad cristiana, que manifestaba la recepción de los catecúmenos, presentados por alguien, pero sobre todo sus intenciones, incluso *Ad Gentes* ya lo manifestaba cuando hablado sobre la recepción del catecumenado: «Investíguense los motivos de la conversión, y si es necesario purifíquense, según la antiquísima costumbre de la Iglesia» (AG 13). Y se puede apreciar claramente en esta pequeña petición los elementos del cristianismo primitivo, puesto que para entrar era necesario saber el motivo de entrada al catecumenado, para poder discernir si era digno de entrar, por nombrar un ejemplo san Agustín lo manifestaba esta idea:

Nosotros, ciertamente, desconocemos el momento en que un hombre, que está presente ante nosotros, ha venido en realidad; por eso debemos obrar con él de modo que llegue a esa decisión, si es que no la tiene ya. Porque si ya está decidido, nada se pierde, pues nuestro modo de proceder le anima, aunque no sepamos en qué momento o en qué circunstancia se ha producido su decisión⁶.

2) *Catecumenado*

Una vez que han entrado comienza propiamente la experiencia del catecumenado, que debe verse más allá de un acto académico sino debe de verse como una vivencia espiritual. Es necesario una vivencia espiritual al interno de este proceso y estos ritos van ayudando a vivirla experiencia de la fe que no se quedan en una mera instrucción, sino que se complementan con signos que ayudan a descubrir el significado de lo que se

5 CC 3, 15

6 *De cat. rud.* 5,9

aprende y ayuda a descubrir una vivencia en ello. El sentido del catecumenado en la Antigüedad era sobre todo una experiencia espiritual, no una mera instrucción, era sobretodo un itinerario de vida espiritual que concluía con los Sacramentos de iniciación, que más allá de un rito era un encuentro profundo con Dios, fruto de un camino espiritual. Los santos padres expresan como el catecumenado debe ser visto como un camino espiritual de crecimiento y madurez, mostrando efectivamente un cambio de vida:

Cuando dejes las tinieblas de la idolatría porque deseas llegar al conocimiento de la ley divina, entonces comenzarás a salir de Egipto. Cuando te unas a la multitud de los catecúmenos hayas comenzado a obedecer los mandamientos de la Iglesia, habrás atravesado el mar rojo. Durante la etapa del desierto, cada día aplícate a escuchar la Ley de Dios y a contemplar el rostro de Moisés que te desvela la gloria del Señor. Pero, cuando llegues a la fuente espiritual del bautismo, y en presencia del orden sacerdotal y levítico serás iniciado a estos misterios venerados y sublimes, y que sólo algunos han tenido el derecho de conocerlos, entonces habiendo atravesado el Jordán, gracias al ministerio de los sacerdotes, entrarás a la tierra prometida, aquella tierra donde Jesús después de Moisés, te acoge y transforma tu guía por la nueva vía⁷.

Ustedes que desean el bautismo y merecer la gracia del Espíritu Santo, deben sobretodo ser purificados a partir de la Ley: en primer lugar, escuchando la Palabra de Dios, debe desenraizar sus vicios habituales y dejar sus costumbres bárbaras, para que revestidos de la dulzura y la humildad puedan recibir la gracia del Espíritu Santo [...] Tú debes, por tanto, en primer lugar meditar la ley de Dios, para que, en caso de que tus actos sean inmorales y tus costumbres desordenadas, la ley de Dios te purifique y te corrija⁸.

Los catecúmenos escuchan la palabra por tres años. Todavía si uno es acérrimo y se aplica loablemente, no se juzgará el tiempo sino su conducta⁹.

3) Iluminación

Este periodo que actualmente se da de manera previa a la recepción de los sacramentos de iniciación, lo toma de la comunidad primitiva de dos momentos, por un lado del catecumenado del siglo II-III donde los que estaban a punto de recibir el sacramento entraban a formar parte del grupo de los electos y por otro de la práctica del siglo IV donde se aprecia una preparación que se daba durante la cuaresma.

Sobre el denominado grupo de los electos narra la *Traditio Apostolica*:

Se examinará la vida de quienes hayan sido elegidos para recibir el bautismo: sobre si han vivido honestamente mientras eran catecúmenos, si han tratado con honor a las viudas, si han visitado a los enfermos, si han ejercido toda buena obra. Y si los que los habían presentado dan testimonio de cada uno (diciendo): “Así lo ha hecho”, que escuchen el Evangelio. A partir del momento en que se les separa de los demás, se impondrá diariamente la mano sobre ellos, al mismo tiempo que se les exorciza¹⁰.

7 ORÍGENES, *HIos*, 1.

8 ORÍGENES, *HLv*, VI, 2.

9 HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio Apostolica*, 17.

10 HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio Apostolica*, 20.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Este texto ilustra como aquellos que van a recibir el Bautismo en la Pascua, son elegidos y separado del resto de los catecúmenos una vez que se ha hecho un escrutinio acerca de su vida, quedando en una preparación especial que iba acompañada de una serie de exorcismos. Esta práctica del exorcismo y escrutinio, es rescatado y conservado en el RICA¹¹.

El otro aspecto que rescata el RICA respecto a este tiempo previo al bautismo es el tiempo de preparación que se llevó a cabo en el siglo IV y V. Históricamente, esta preparación al bautismo se llevará a cabo durante la cuaresma, quitando de ese modo, el largo proceso de tres años que se venía realizando en los siglos anteriores, debido al aumento de personas que deseaban hacerse cristianas una vez que el cristianismo obtuvo el reconocimiento del imperio romano con Constantino.

Con el cambio de relaciones del imperio con la comunidad cristiana, se vio en la necesidad de reducir el catecumenado en cuanto a su formación solamente a la cuaresma, en donde surgen una serie de catequesis impartida por los mismos obispos para preparar a los que han decidido recibir los sacramentos¹². Un testimonio de esta nueva etapa se puede apreciar en San Agustín, en donde una vez que el catecúmeno ha decidido iniciar su proceso para recibir los sacramentos de Iniciación, deberá de ser instruido y se deberá de corroborar su estilo de vida para que esté preparado a la recepción de los sacramentos, dando comienzo a la etapa denominada “*competente*”:

Y ¿qué otra cosa hace todo el tiempo que está entre los catecúmenos sino oír qué fe y qué calidad de vida debe vivir un cristiano, para que, cuando se prueben a sí mismos, entonces coman de la mesa del Señor y beban del cáliz? [...] Esto se hace durante todo el tiempo establecido en la Iglesia para que el *catecumenado* prepare a los que se acercan al nombre de Cristo. Esto se hace con mucha diligencia y constancia durante estos días, en los cuales se les llama *competentes*, después de haber dado sus nombres para recibir el bautismo¹³.

Haciendo un paralelo con estas catequesis parece en el RICA este periodo de iluminación dentro del proceso justo en la cuaresma como se hacía en aquellos tiempos, y en esta etapa corresponde ya la decisión y cambio de vida definitivos, y prevé el RICA dos momentos importantes, los escrutinios (del que ya se ha comentado algo) y las entregas, que también tienen un bagaje cultural dentro del cristianismo primitivo¹⁴.

11 «En el rito del exorcismo, celebrado por los sacerdotes o por los diáconos [...] consiguen fuerzas para su itinerario espiritual, y se les abre el corazón para recibir los dones del Salvador. A fin de excitar el deseo de la purificación y de la redención de Cristo, se celebran tres escrutinios, ya para que los catecúmenos conozcan gradualmente el misterio del pecado, del cual todo el universo, y cada hombre en particular, anhela redimirse para verse libre de sus consecuencias actuales y futuras» (RICA 156-157)

12 Un ejemplo claro de esta formación se encuentra en la Catequesis de san Cirilo donde se puede apreciar como el obispo es quien imparte esta catequesis, así como las temáticas centrales que seguramente se tomaban en la diversas comunidades de aquel tiempo, como las disposiciones previas al bautismo, de la conversión de las costumbres paganas, del sacramento del bautismo, de las diez verdades dogmáticas contenidas en el Símbolo de la fe.

13 *De fide et op.* 6, 9

14 «Las “entregas”, por las cuales la Iglesia entrega o confía a los elegidos antiquísimos documentos de la fe y de la oración, a saber: el Símbolo y la Oración dominical, tienden a la iluminación de los elegidos. En el Símbolo, en el que se recuerdan las grandezas y maravillas de Dios para la salvación de los hombres, se inundan de fe y de gozo los ojos de los elegidos; en la Oración dominical, en cambio, descubren más profundamente el nuevo espíritu de los hijos, gracias al cual, llaman Padre a Dios, sobre todo durante la reunión eucarística» (RICA 25)

Un ejemplo de estas entregas se puede apreciar en algunos autores, por ejemplo san Ambrosio hace referencia a la entrega del Símbolo a los que están por recibir su iniciación cristiana:

Ante todo debemos conocer la explicación del nombre. En griego se dice “símbolo”, en latín “contribución”. Los comerciantes, sobre todo, han solido hablar de “contribuciones”, cuando ponen en común si dinero y de la contribución individual se ha reunido una única cantidad [...] Quiero advertirles claramente que el símbolo no se debe de escribir porque ustedes lo tienen que entregar/restituir (*redditio symboli*). ¡Pero que nadie lo escriba! ¿Por qué razón? Así lo hemos recibido, pero no se debe escribir. ¿Qué debo de hacer? Saberlo de memoria [...] Repásalo dentro de ti mismo ¿Por qué? No te acostumbres a repetirlo a solas en voz alta, donde hay fieles, [no sea que] empieces a repasarlo entre catecúmenos o herejes¹⁵.

Con la entrega del símbolo se puede apreciar la práctica de la *Traditio symboli- Redditio symboli*, es decir la entrega y la devolución del símbolo, una praxis común en aquellos tiempos para demostrar la grandeza del Símbolo y corroborar que se lo han aprendido.

Respecto al Padre Nuestro, ciertamente existe un gran bagaje cultural al respecto de esta oración desde la Iglesia de los primeros siglos como *De oratione* de Tertuliano o el *De dominica oratione* de san Cipriano, y se puede apreciar que dentro del proceso catecumenal de los competentes en el siglo IV-V existe también la tradición de entregarlo como el Símbolo, y se puede apreciar en el testimonio de san Agustín:

Han recitado de memoria el Símbolo en el que se encuentra compendiada nuestra fe. Ya antes les he indicado lo que dice el apóstol Pablo: “¿Cómo van a invocar a aquel en quien no han creído?” Así, pues, dado que ya han recibido, aprendido de memoria y proclamado en público cómo hay que creer en Dios, reciban hoy cómo hay que invocarle. Como han oído cuando se leyó el Evangelio, fue su mismo Hijo el que enseñó esta oración a sus discípulos y a quienes creen en él. Habiéndonos formulado tales preces tan gran jurista, tenemos esperanza de ganar nuestra causa. Nuestro abogado es precisamente el mismo que ha de ser nuestro juez, el asesor del Padre que, como lo han confesado, está sentado a la derecha del Padre. Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Aprendan, pues, esta oración que tienen que recitar de memoria dentro de ocho días. Por su parte, quienes de ustedes no fueron capaces de recitar debidamente el Símbolo, disponen de tiempo todavía, dado que es el sábado, el último sábado, día en que van a ser bautizados, la fecha en que tiene que recitarlo de nuevo en presencia de todos los asistentes. A su vez, la oración que hoy reciben la deben que recitar en público dentro de ocho días a partir de hoy¹⁶.

El texto de Agustín de Hipona muestra una praxis semejante a la recepción del Símbolo, e incluso después de ello comienza a explicar algunas características del Padrenuestro. En este rubro se puede apreciar que habían diversas praxis al interno de las comunidades en ese tiempo, pues algunos al entregar el Padrenuestro lo explican al momento (como se ve en Agustín), pero hay otros testimonios como el de Cirilo de Jerusalén en donde se parecía que la explicación de la oración se hace posteriormente en la época de la mistagoga¹⁷.

15 *Expl. Symb.* 2. 9.

16 *Serm.* 58, 1.

17 Cfr. *Catech.*, XXIII, 11-18.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

4) *Mistagogía*

La última etapa dentro del catecumenado cristiano, una vez que se ha llevado a cabo los sacramentos de iniciación es la denominada mistagogía. El vocablo mistagogía viene de dos expresiones griegas: misterio y acción, propiamente. La palabra griega *mye* está relacionado a algo sacral, puesto que para el mundo antiguo el “misterio” son los ritos utilizados para introducir al hombre en el contacto con la humanidad. Por tanto la Mistagogía significa “enseñar una doctrina”, “iniciar en un misterio”¹⁸. Esta iniciación en los misterios puede verse desde dos sentidos: a) El cumplimiento de una acción sacra y en particular la celebración de los sacramentos de iniciación; b) la explicación, oral o escrita, del misterio escondido en la Escritura y celebrado en la liturgia.

Ciertamente la explicación litúrgica siempre ha existido, sin embargo es a finales del siglo IV se asume una forma particular de catequesis denominada mistagógica. Es un acontecimiento especial porque no son simples homilías, sino que son su desarrollo en donde se explica el sentido y la naturaleza de las acciones litúrgicas. El origen de esta práctica es incierto, pero ciertamente en este período de la vida de la Iglesia, con las transformaciones del catecumenado se van innovando cosas como este género.

No se limitan simplemente una explicación entendible del misterio, sino la experiencia específica de lo que se vive, ya sea para los iniciados que apenas van conociendo, o bien para los espirituales que se le va adentrando cada vez más en estas realidades. El método mistagógico viene considerado como el acto de elaborar los contenidos teológicos sin ser forzados y haciendo que se entienda el contenido ontológico del sacramento, dando así un valor espiritual y salvífico a la acción litúrgica. Es una praxis llena de riqueza teológica y espiritual que ayuda al recién iniciado a descubrir la grandeza del rito que ha vivido, que nos e queda simplemente en lo asombroso lo llamativo, sino que está llamado a profundizarlo y descubrir toda la grandeza que se encuentra detrás de ello.

Por ejemplo para Ambrosio de Milán el “*Mysterium*” es propiamente la salvación, es decir la historia como un evento salvífico, y que por medio de los sacramentos el hombre accede a este acontecimiento, por ello se debe de explicar la “*ratio*” del sacramento, su significado último dado a conocer la unión del rito/sacramento con el “*mysterium*”¹⁹. Como él mismo lo afirma:

Entraste, viste el agua, viste el obispo, viste el levita, me temo que tal vez alguien debía decir: “¿Y esto es todo?” Ciertamente, eso es todo; verdaderamente eso es todo, porque aquí se encuentra toda inocencia, toda piedad, toda gracia, toda santificación. Viste lo que podías ver con los ojos del cuerpo y con la mirada humana; no viste lo que ocurre, sino lo que se ve. Son mucho más grandes las cosas que no se ven que las que se ven, porque las cosas que vemos pasan, pero las que no vemos duran siempre²⁰.

Se aprecia como Ambrosio trata de explicarles a los recién conversos la necesidad de tener la capacidad de profundizar y de ver más allá del signo sensible que tienen ante sus ojos, no basta con ver lo que hay, sino ser capaz de profundizar en ello. Justamente son esas realidades a profundizar las importantes, pues como lo dice, son esas realidades las que permanecen en el hombre para siempre.

18 Cfr. E. MAZZA, *La Mistagogia*, Edizioni Liturgiche, Roma, 21996, 14.

19 Cfr. E. MAZZA, *La Mistagogia*, Edizioni Liturgiche, Roma, 21996,38-39.

20 *De Sacr. 1, 3, 9.10*

Por ello, más adelante comienza a hacer ver el significado profundo de esas realidades salvíficas: Viste el agua, pero no toda agua cura, sino que sana el agua que lleva la gracia de Cristo. Una cosa es el elemento; otra, la consagración; una, el acto; otra, el resultado. El acto es propio del agua; el resultado lo es del Espíritu Santo. El agua no sana si el Espíritu Santo no ha descendido y no ha consagrado esa agua, tal como has leído que cuando nuestro Señor Jesucristo, al instituir el rito del bautismo, vino a Juan, y Juan le dijo: “Soy yo el que necesito que tú me laves. ¿Cómo es que tú vienes a mí?”. Jesús le respondió: “Déjame hacer ahora. Conviene que cumplamos así todo lo que Dios quiere” (Mt 3,14-15). Observa como toda la justicia ha estado centrada en el bautismo [...] Cristo descendió [al Jordán], Juan estaba de pie bautizando, y he aquí que el Espíritu Santo descendió como una paloma. No bajó una paloma, sino como una paloma. Recuerda lo que he dicho. Cristo asumió la carne no “como carne”, sino la verdad de esta carne [...] Por lo tanto, Cristo descendió al agua y el Espíritu Santo se bajó en forma de paloma. Dios Padre también habla desde el cielo. Aquí tienes la presencia de la Trinidad²¹.

No basta con ver el agua, sino los efectos que ésta produce y por lo tanto, la salvación a la cual el hombre se inserta por medio de este signo en el sacramento del bautismo.

Otro ejemplo de esta catequesis mistagógica se puede apreciar en Cirilo de Jerusalén, en donde su comentario va en relación a una lectura tipológica de los ritos y descubre el rito como un lugar donde el catecúmeno se identifica con Cristo (se hace uno con él) en el momento central de su actividad salvífica²²:

Inmediatamente después de que entraron, se despojaron de la túnica: ésta era imagen del hombre viejo, del que se han despojado con sus obras [...] ¡Oh realidad admirable! Desnudos estuvieron ante los ojos de todos, pero no sentíais vergüenza. Llevabais realmente la imagen del primer padre Adán, que estaba desnudo en el paraíso y no se avergonzaba [...] así despojados, fueron ungidos con el óleo exorcizado desde los pelos de la cabeza hasta los pies y fueron hechos partícipes del buen olivo que es Jesucristo [...] así despojados, fueron ungidos con el óleo exorcizado desde los cabellos de la cabeza hasta los pies y fueron hechos partícipes del buen olivo que es Jesucristo [...] Después fueron conducidos hasta la santa piscina del divino bautismo, como fue llevado Cristo de la cruz al sepulcro. Y se les preguntó uno por uno si creían en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Pronunciaron la confesión que los lleva a la salvación, y fueron sumergidos por tres veces en el agua, levantándose también tres veces. También en esto han significado tanto en imagen y como simbólicamente, la sepultura de Cristo por tres días. Pues, así como nuestro salvador pasó tres días y tres noches en el seno de la tierra también ustedes imitaron el primer día que Cristo pasó en el sepulcro al levantarse del agua por primera vez y, con la inmersión, la primera noche [...] Nadie piense, pues, que el bautismo consiste sólo en la gracia del perdón de los pecados y de la adopción, como era el bautismo de Juan, que confería sólo el perdón de los pecados. Nosotros, por el contrario, sabemos bien que es para el perdón de los pecados, pero también otorga el don del Espíritu Santo y es realización y expresión de los sufrimientos de Cristo²³.

21 *De Sacr.* 1, 5, 15.17.19

22 Cfr. E.J. CUTRONE, «Cyril's Mystagogical Catecheses and the Evolution of the Jerusalem Anaphora», En: *Orientalia Christiana periodica*, 44(1978)54.

23 Cfr. *Catech.*, XX, 2.3.4.6

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

A partir de la renovación litúrgica con el RICA, también aborda esta etapa aunque no con toda la riqueza que se llevaba en la antigüedad, simplemente la toma en cuenta: «Para que los primeros pasos de los neófitos sean seguros, es de desear que en todas estas circunstancias sean ayudados con interés y amistad por la comunidad de los fieles, por sus padrinos y pastores» (RICA 235). Es solo un período de acompañamiento, no hay doctrina como tal, ni explicaciones de nada, solo un acompañamiento.

Desde el ámbito celebrativo se pueden apreciar elementos, por un lado, que tengan un lugar especial durante las celebraciones pascuales: «Durante todo el tiempo pascual, en las Misas dominicales, resérvese un sitio entre los fieles, especial para los neófitos. Éstos han de procurar asistir a las Misas con sus padrinos. En la homilía y, según la oportunidad, también en la oración universal, téngase en cuenta su presencia» (RICA 236).

En un segundo momento recomienda una celebración para ellos: «Para clausurar el tiempo de la “Mystagogia”, al final del tiempo pascual, en la proximidad del domingo de Pentecostés, téngase alguna celebración litúrgica, festejando la fecha también con algún acto social de carácter civil según las costumbres de la región» (RICA 237).

Desde esta perspectiva se puede apreciar que ciertamente hay un rescate de la mistagogía, pero con muy poca repercusión a diferencia de la antigüedad cristiana, sólo se queda en el ámbito de un mero acompañamiento y en un lugar especial, pero sin trascender a más. Esto se debe tal vez a los tiempos actuales, o a diversas situaciones que hace ver los sacramentos como el final de un proceso, pero no el inicio de una vida, el arranque para un estilo de vida, como se hacía ver en la antigüedad cristiana, pues ya no responde a este período con toda su riqueza y sólo dejando todo a una mera celebración que en varios casos sólo es optativo.

La Homilía

Otro aspecto que puede rescatarse de la época patristica es el de la homilía: «Se recomienda encarecidamente, como parte de la misma Liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún, en las Misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto, con asistencia del pueblo, nunca se omita si no es por causa grave» (SC 52).

El Concilio manifiesta que la homilía sea considerada parte de la celebración eucarística, pues antiguamente se le consideraba una idea externa a la celebración donde se manifestaba que el comenzar la predicación equivalía a interrumpir la celebración, pues las mismas normas decían: «*misase celebratio suspendatur*» y por ello es necesario que la homilía se viese como parte de la celebración²⁴.

Esta noción de contemplar la homilía como parte de la celebración se puede apreciar en san Justino, que la contempla como parte de la celebración, no como algo añadido a la celebración: «Cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos»²⁵.

La predicación de la homilía era recomendada desde antes del Concilio. Pero no la urgían como lo hace el Vaticano II, y si bien nunca se había extinguido esta práctica lo cierto es que se basaba en una

24 Cfr. C. MORCILLO, *Concilio Vaticano II, comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia* [T. I], BAC, Madrid, 348-349

25 *Apol. I 67, 1*

serie de catequesis que traban de enseñar al pueblo cuestiones de moral o de dogma, sin embargo el Concilio concretó que la homilía debía ser dada tomando como base los textos bíblicos y debería de ser una proclamación de Dios en la historia de salvación.

El considerar a la homilía como una enseñanza y profundización de los textos bíblicos, hunde sus fuentes nuevamente en la praxis patrística²⁶, ya el mismo Justino lo indicaba (como se ha citado), pero sobre todo a partir de del siglo III, comenzaron a realizar esta acción magistral educando al pueblo a partir de los textos bíblicos. Propiamente es Orígenes quien inicia esta acción dentro de la comunidad marcando la importancia de ver lo relevante:

Pero hagamos caso omiso de otras muchas cosas, pues ahora no es el momento de hacer comentarios, sino de edificar a la Iglesia de Dios y de remover a los oyentes más perezosos e indolentes con ejemplos de los santos y las explicaciones místicas [...] ¡Observa que gran cúmulo de misterios nos apremia! ¡Es tal la cantidad de los que se nos presentan, que no podemos explicarlos todos! Esto debe al menos incitar a escuchar y a venir a las reuniones, de modo que, aunque nosotros, por razón de la brevedad, dejemos a un lado algunos de ellos, tú al releer e instigar en la Escrituras averiguar y descubrir por ti mismo estos misterios²⁷.

Lo importante de la homilía es ver los elementos esenciales de un texto que sirva para conocer los misterios en general y la edificación de la asamblea que le escucha, siendo que de manera breve y sintética se aborde el texto bíblico. A partir de esta praxis de Orígenes se va expandiendo de modo que los Padres van teniendo en cuenta el valor de la homilía que debe de catequizar a la comunidad y sobre todo a los catecúmenos que están en proceso de formación, puesto que después de ella se salían de la reunión dominical, lo cual es de gran valor sobre todo en los siglos IV-V, cuando se postergaba la recepción del bautizo.

Algo que es importante considerar en este rubro, es la selección de los textos bíblicos que se debían comentar durante la celebración. En general estaba al libre arbitrio del predicador, que elegía la pericopa a reflexionar o incluso solo un versículo. Aunque esta selección no debía ser arbitraria o llena de improvisación. Gracias a esta selección se tomó la práctica de llevar a cabo una *lectio contiuna* de la Escritura, que no tenía como simple objetivo el comentar un texto en su totalidad, sino alguna sección o aspecto que le interesaba al predicador. Este tipo de práctica que implicaba seguramente un influjo de la praxis sinagoga que realizan interpretaciones de tipo midrashico²⁸.

En conclusión al respecto de este apartado, se puede decir que, a diferencia de otros tiempos en donde la homilía no se relacionaba con el texto bíblico, los Padres de la Iglesia si lo hacían y justo el Concilio ha recatado esta práctica de la Iglesia primitiva mostrando el valor del texto bíblico y su explicación, por el gran valor que encierran la Escrituras y su interpretación como marca Gregorio Magno:

26 Cabe aclarar que al hablar de Homilía en la antigüedad cristiana existían diversos tipos de predicación, como el *Tractus*, que era un lenguaje sencillo para el pueblo no erudito, el *Sermo* que era usado como una catequesis en sentido estricto, explicando interpretaciones exegéticas, exhortaciones parenéticas o explicaciones de ritos, o bien está el *Praedicare* es un término técnico utilizada para el uso litúrgico. Cfr. GRÉGOIRE, *Omelia*, En: NDPAC, 3600-3601.

27 *HGn* 10,5.6.

28 Cfr. R. GRÉGOIRE, *Omelia*, En: NDPAC, 3604-3605.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Las palabras de la Sagrada Escritura... en cada acontecimiento pasado que narran, en cada acontecimiento futuro que anuncian, en cada valor moral que predicán, en cada realidad espiritual que proclaman, son estables por todos lados²⁹.

Oración universal

Un tercer elemento que el Vaticano II propone es el restablecer la Oración universal u oración de los fieles: «Restablézcase la “oración común” o de los fieles después del Evangelio y la homilía, principalmente los domingos y fiestas de precepto, para que con la participación del pueblo se hagan súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero» (SC 53).

El Concilio solicita que la *Oratio fidelium* sea restablecida en la liturgia, puesto que históricamente dentro de la liturgia Romana aproximadamente hacia el siglo VI desaparece de la praxis litúrgica, a excepción de la oración del Viernes Santo.

Sin embargo, se busca restablecer esta acción litúrgica, puesto que es una práctica de la comunidad primitiva, de cierta manera en la Escritura se puede apreciar la necesidad de elevar la oración por todos los hombres como lo manifiesta 1Tim 2,1-2, que si bien no hace referencia estrictamente a la *Oratio fidelium*, si se parecía el deseo de orar en favor de los demás. Una actitud que los Padres Apostólicos han recogido, como se parecía en la carta de Clemente³⁰ y en Ignacio de Antioquía³¹.

Sin embargo, hay un testimonio de parte de los Padres que manifiestan esta práctica al interior de la celebración litúrgica, como lo pide el Concilio, mostrando que su petición de restablecer esta praxis se remonta a las épocas patristicas.

Entre los testimonios que abordan el tema de una *Oratio fidelium* al interno de la celebración, se encuentra en primer lugar el testimonio de Justino: «Seguidamente [Después de la homilía] nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y, éstas terminadas, como va dijimos, se ofrecen pan y vino y agua»³². Este testimonio marca de manera general que al interno de la Iglesia de Roma existía ya la práctica de elevar preces una vez que concluye la homilía o exhortación.

Otro testimonio de la necesidad de orar en común se encuentra en el comentario al Padrenuestro de san Cipriano en donde hace hincapié de la necesidad de orar en comunidad:

Ante todo, el Doctor de la paz y Maestro de la unidad no quiso que hiciéramos una oración individual y privada, de modo que cada cual rogara sólo por sí mismo. No decimos: “Padre mío, que estás en los cielos”, ni: “El pan mío dámelo hoy”, ni pedimos el perdón de las ofensas sólo para cada uno de nosotros, ni pedimos para cada uno en particular que no caigamos en la tentación y que nos libre del mal. Nuestra oración es pública y común, y cuando oramos lo hacemos no por uno solo, sino por todo el pueblo, ya que todo el pueblo somos como uno solo³³.

29 *Hom. In Ez.*, 1. 2, 9,8

30 «Pediremos con insistencia en oración y suplicación que el Creador del universo pueda guardar intacto hasta el fin el número de los que han sido contados entre sus elegidos en todo el mundo, mediante su querido Hijo Jesucristo, por medio del cual nos ha llamado de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al pleno conocimiento de la gloria de su Nombre» (1Clem. 59,1-2) Después de exhortar a orar, le sigue la redacción de oración en 1Clem. 59,3-61,3.

31 «Rueguen también, sin intermisión, por todos los hombres» *Ep. Ef.*10.

32 *Apol. I* 67,2

33 *De dom. Orat.* 8

Agustín de Hipona ofrece otro testimonio al respecto haciendo ver que al interior de la comunidad durante la celebración se lleva a cabo por exhortación del presidente una serie de oraciones en favor de los miembros de la comunidad:

Predicamos el Evangelio, para que crean, sino que debemos tan sólo anunciárselo. Ejercita tu afán de discutir contra las oraciones de la Iglesia. Cuando oigas que el sacerdote de Dios desde el altar de Dios exhorta al pueblo de Dios a orar por los incrédulos, para que Dios los convierta a la fe; por los catecúmenos, para que les inspire el deseo de la regeneración; por los bautizados, para que por su divino don perseveren en lo que comenzaron a ser³⁴.

Con el concilio Vaticano II se aprecia el regreso de la *Oratio fidelium* al interior de la celebración Eucarística, que como se ha visto tiene una profunda raíz en el cristianismo primitivo y por tanto cuando la SC pide que se regrese se aprecia nuevamente un aporte de aquellos tiempos, y el Concilio enfatizara que esta oración se lleva a cabo a fin de que el pueblo de Dios participe en ella.

Conclusiones

En este breve recorrido se puede apreciar como el gran bagaje cultural de los Padres de la Iglesia de alguna manera influye en la Reforma del Vaticano. Y con esta panorámica que se ha presentado se pueden apreciar dos elementos importantes. Por un lado se ve como el Concilio y sus acciones posteriores a él tiene encuentra diversas prácticas de la Iglesia primitiva tratando de rescatar los orígenes de la vida cristiana desde la perspectiva del ámbito de la celebración. Y por otro lado se puede apreciar el gran valor que se tenía en el ámbito litúrgico los diversos ritos que se llevaban a cabo en la acción litúrgica y que a pasar del gran aporte que dan los Padres, se puede vislumbrar que aún con la Reforma de la liturgia se sigue perdiendo en nuestro mundo el valor que ellos daban a ciertos elementos, que puede ser consecuencia de nuestra cultura actual pero también de la desacralización y la pérdida del valor de lo sagrado en nuestro mundo, haciendo que Dios quede aparte como lo indica Joseph Ratzinger:

Hoy se tiende a reducir la fe cristiana y la Religión en general a la esfera espiritual y a la subjetiva. No se acepta la objetividad de la actuación divina. Parece imposible que Dios pueda actuar incluso en el mundo material, en la realidad concreta de nuestra vida. Los motivos son sustancialmente dos. Uno, intelectual: la idea de las leyes naturales, del mundo material ya bien definido y cerrado [...] los cristianos no ofrecen una respuesta suficiente a esta exclusión de Dios del mundo material, por lo que a menudo aceptan este totalitarismo materialista. El otro motivo es más existencial: no se acepta que Dios entre tan vivo dentro de mi vida. Dios puede ser una idea espiritual, un complemento edificante de mi vida, pero es algo más bien indefinido en la esfera subjetiva [...] Ambos motivos existen y hemos de hallar una respuesta, de lo contrario caemos en el relativismo y en el espiritualismo de las religiones: la fe pierde seriedad y deja de intervenir en la vida real del hombre³⁵.

34 Ep. 217,2

35 J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 2006, 142-143.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Por tanto, ante esta situación y ver el gran aporte de los Padres de la Iglesia a la liturgia sigue quedando abierto el reto de seguir rescatando el valor del rito, y su significado profundo para que más allá de una serie de elementos y signos, realmente el hombre de nuestros tiempos se encuentre con Dios por medio de la celebración y sea capaz de impactar significativamente su vida, descubriendo el valor de lo sagrado en su persona y su compromiso por ese encuentro delante del mundo.

La aportación patrística de Henri de Lubac a la Eclesiología del Vaticano II

Lic. Adrián Gutiérrez Cano Yucatán

Introducción

Henri de Lubac es uno de los teólogos relevantes del siglo XX. Forma parte del grupo de teólogos de la denominada “nouvelle theologie”. Su aporte patrístico eclesiológico al Concilio Vaticano II, lo podemos apreciar en sus obras de carácter eclesial previas al Concilio Vaticano II y que serán de gran valor para la renovación o *aggiornamento* de la Iglesia. Para Henri de Lubac, la fuente de los Padres de la Iglesia, es un tesoro poco explorado en la vida de la Iglesia, en ese momento. En torno a su teología se ha hecho notar que no hay estudios que den a conocer su influjo teológico directo o indirecto a la doctrina del Concilio¹, esta comunicación tiene como objetivo dar a conocer esos aportes en el ámbito eclesiológico de Henri de Lubac.

Presentamos un breve resumen de la vida de Henri de Lubac hasta el Concilio Vaticano II, posteriormente su contacto y contribución al estudio de los Padres de la Iglesia. Al final presentamos, la eclesiología de Henri de Lubac que pudo haber resonancia en la eclesiología del Concilio, especialmente el documento *Lumen Gentium*.

Cada vez más, la eclesiología se hace presente entre los teólogos de inicios del siglo XX, a tal grado que afirma de Lubac: «los estudios eclesiológicos florecen en todas partes... En resumen, es posible que el siglo XX haya sido destinado a ser en la historia del desarrollo doctrinal, como lo anunciaba un teólogo, el siglo de la Iglesia».²

Aspectos biográficos de Henri de Lubac, hasta el Concilio.

Henri de Lubac³ nació en Combrai, en el norte de Francia, el 20 de febrero de 1896, en el seno de una familia creyente. Sus padres, Maurice de Lubac y su madre Gabrielle de Beaurepare, engendraron 6 hijos.

1 Cf. Madrigal, Santiago, *Tiempo de Concilio, El Concilio Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander, 2009. p. 236. Véase: MORALI, I, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla doctrina del Vaticano II*, Bologna 1999, p.87; 97-98.

2 DE LUBAC, H., *Meditaciones*, p. 50.

3 Cfr. CHANTRAINE, G. S.J., *Henri de Lubac (1989-1991). Une vue panoramique*, NTR 129, [2007] 212-234.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Por motivos laborales la familia se traslada a vivir a la ciudad de Lyon. Recibió su primera educación en varios colegios religiosos, entre ellos con los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Cuando la familia se trasladó a Lyon, prosiguió sus estudios en Mongré, el colegio de los jesuitas.

Ingresa a la Compañía de Jesús en 1913, a los diecisiete años, iniciando su noviciado en la Provincia de Lyon, cuya sede se encontraba en esa época fuera de Francia por situaciones políticas, en Inglaterra. En estos años fue relevante su encuentro con el P. Auguste Valensin, quien tenía las obras de Pierre Rousselot. De ellos aprendió de Lubac la posibilidad de una interpretación distinta de Santo Tomás, superando la división entre el orden natural y el sobrenatural. Lubac por eso años estudio también muy intensamente la filosofía. Por motivos de la guerra, es alistado para combatir y logra sobrevivir a la lucha armada. En 1926 ingresó al estudiantado teológico de los jesuitas pudiendo volver a su tierra y establecerse en Lyon. Aquí de Lubac termina sus estudios en 1927 y fue ordenado sacerdote.

En su formación teológica se había interesado mucho en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino. “Durante la filosofía, en Jersey, san Agustín y, sobre todo, santo Tomás constituyeron mi alimento básico”. En ese momento leía poco a los Padres griegos.

En 1929, se le nombra docente en Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Lyon. De Lubac sucede de modo inesperado al Padre Albert Valensin en la cátedra de teología fundamental. Continúa en esos años su diálogo con los filósofos. Los primeros artículos que de Lubac publica son de carácter apologético y tratan de la relación entre apologética y teología, es la problemática de lo sobrenatural, de la íntima relación entre naturaleza y realidad sobrenatural.

Como profesor de Teología, frente a la escolástica y su separación entre el mundo natural y sobrenatural, que acaba por hacer a este último totalmente ineficaz en la vida de los hombres, se vuelve a los Padres: a Ireneo, Agustín y Orígenes. Los Padres le ofrecían un ejemplo formal de la integración de fe y razón. En estos años de Lubac cultiva sistemáticamente el estudio de los Padres y, cuando en 1934 se traslada a Fourvière, continúa siendo profesor y se convierte en animador de un grupo de jóvenes jesuitas quienes tuvieron un papel importante en la historia de la teología: entre quienes sobresalen Jean Daniélou y Hans von Balthasar. Daba a todos ellos consejos y citas patristicas. La vuelta a las fuentes los condujo a hacer importantes estudios acerca de ellos. De Henri de Lubac sobre Orígenes, Daniélou sobre Gregorio de Nisa y Hans Urs Von Balthasar sobre Agustín y Máximo el Confesor.

En 1946 publicó *Sobrenatural. Estudios históricos*, fruto de una larga dedicación a la materia. Esta publicación desencadenó una represión en su contra. El P Garrigou-Lagrange lanza contra de Lubac y sus amigos el sobrenombre de “Nueva Teología” (1946); el Papa asume esto y lo reproduce en el “Osservatore Romano”. Las consecuencias de estas acusaciones serán las siguientes: exclusión de la enseñanza de la Teología y prohibición de la venta de sus libros. Esto sin recibir nunca una acusación concreta o una explicación. Por medio de sus superiores se buscó con una conciliación con Roma⁴.

En 1959, pudo reanudar durante breve tiempo su enseñanza, pero en marzo de 1960 de Lubac presentó su dimisión. En 1960 fue nombrado junto con Yves Congar, como Consultores de la Comisión preparatoria del Concilio. Posteriormente De Lubac y Congar pasaron de ser consultores a peritos del Concilio, donde pudieron participar regularmente en las sesiones del Concilio.

4 En 1958, por medio del cardenal Bea, le fueron presentados a Pío XII algunos libros de H. de Lubac, con una carta de presentación hecha por él.

Los años del Concilio dieron notoriedad a de Lubac, Durante el Concilio redactó los *Cuadernos del Concilio*⁵, desde 1960 hasta 1965. Él recopila una enorme cantidad de informaciones, bosquejos de retratos de personajes y de valoraciones de los textos conciliares. Participa menos que Congar en los grupos de teólogos. En 1983 Juan Pablo II lo nombra cardenal.

Henri de Lubac y la renovación teológica por medio de los Padres de la Iglesia.

Henri de Lubac es un teólogo interesado en ir a las fuentes de la Tradición cristiana, como parte de su metodología teológica. Las temáticas de sus reflexiones giran en torno al tema del sobrenatural, la exégesis cristiana, el *corpus mysticum*, la Iglesia. Así permite que se manifieste la riqueza de la doctrina cristiana, y se descubra una armonía de toda la doctrina cristiana desde los tiempos de los Padres de la Iglesia a los teólogos más recientes, su ingenio le llevó a hacer notar aquello que había ensombrecido o enturbiado el pensamiento de los grandes teólogos a lo largo del tiempo. De él afirma Georges Chantraine:

«Ha leído y estudiado a fondo tanto a los Padres de la Iglesia y a los autores medievales como a los filósofos antiguos y modernos; a los sabios de Oriente, a los eruditos que los han comentado, a los grandes clásicos franceses, entre los que reserva un lugar privilegiado a Péguy y Claudel, dos poetas muy diferentes a los que él sin embargo admira por igual... «En mis libros no hay nada mío», suele decir. Y de hecho todo pertenece a la Tradición, una Tradición que permanentemente se enriquece con todo aquello que los hombres, cristianos o no han pensado y realizado; Tradición que él enriquece a su vez por la memoria viva que le ofrece; al no pretender sino ser fiel, la renueva: porque la purifica de las escorias que los siglos han depositado sobre ella a modo de sedimentos; limpia, como dice Orígenes, los pozos que los filisteos han obstruido para dejar que fluya de nuevo el agua viva»⁶.

Henri de Lubac tiene una intervención especial en la «Sources Chrésiennes», que en sus orígenes debía ser un esfuerzo de ecumenismo con las Iglesias Ortodoxas. Fue el Padre Victor Fontoynt el que inició la colección, y debía sólo incluir los Padres griegos. El 14 de enero de 1942, salía de la imprenta el primer volumen de «Sources Chrésiennes». Por distintas circunstancias, se le confió la colección al Padre Henri de Lubac, quien junto al P. Daniélou se convirtieron en codirectores de las «Sources». Hubo cambios oportunos y el padre de Lubac dejó la conducción de esta colección patristica. Él mismo se considera incapaz de continuar esa obra, que se fue especializado cada vez más.

«Aunque haya leído mucho y citado mucho a los Padres de la Iglesia, nunca los he podido estudiarlo como especialista. Sin embargo, estoy satisfecho por haber contribuido un poco a hacer que se perciba mejor la actualidad de los Padres. «No es una actualidad superficial y es seguro que nunca estará clara para todos. Pero es una actualidad de fecundación. Cada vez que en nuestro Occidente ha florecido la renovación cristiana, tanto en el orden del pensamiento como en el orden de la vida (ambos están siempre vinculados) ha florecido bajo el signo de los Padres»⁷.

5 Los *Cuadernos del Concilio*, tiene ediciones en francés y en italiano, a pesar de que el mismo autor Henri de Lubac afirmó que no deberían ser publicadas. Francés: de Lubac, Henri, *Carnets du Concile*, Cerf, Paris, 2007. [2 vol]; Italiano: De Lubac, Henri, *Quaderni del Concilio*, Jaca Book, Foligno, 2009. [2 vol].

6 DE LUBAC, H. *Catolicismo*. pp. 11-12

7 DE LUBAC, H. *Memoria en torno a mis escritos*. P. 259

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Henri de Lubac es uno de los teólogos que lleva el pensamiento de los Padres de la Iglesia al Concilio Vaticano II, la inteligencia de la fe de los Padres. Un bagaje que abarca los primeros siglos del pensamiento cristiano y que no debía ser ignorado o puesto al margen del pensamiento de renovación de la Iglesia.

El aporte patrístico eclesiológico de Henri de Lubac.

El aporte patrístico eclesiológico de Henri de Lubac está presente en su teología, elaborada previamente al Concilio. En su libro *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*, donde trata el tema de la Iglesia tal y como los Padres de la antigüedad cristiana habían reflexionado sobre ella. En su obra *Catolicismo*, hace alusión al estado del estudio de los Padres de la Iglesia, nos dice que es “un tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia... puesto que son nuestros Padres en la fe y recibieron de la Iglesia de su tiempo con qué alimentar todavía la Iglesia del nuestro⁸”

En 1944, publicó su obra *Corpus Mysticum. La Eucaristía y la Iglesia en la Edad Media*, donde afirma que la eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia y el adjetivo «místico» aplicado a la Iglesia es porque tiene su origen en el ámbito sacramental. En *Meditación sobre la Iglesia*, (la primera edición es de 1953 y la segunda de 1985), no sólo estarán presentes la eclesiología de los Padres de la Iglesia, sino también el desarrollo teológico posterior e incluso una eclesiología más reciente. En esta obra reúne los temas de conferencias pronunciadas alrededor de los años cincuenta, con motivo de retiros sacerdotales.

Los temas eclesiológicos que aborda Henri en sus obras, y que serán un influjo al Concilio, son los siguientes: La Iglesia es un misterio, los dimensiones del misterio, los aspectos de la Iglesia, Santidad de la Iglesia, El corazón de la Iglesia: «la Eucaristía», la Iglesia en el mundo, La Iglesia madre, «*vir ecclesiasticus*», la Santísima Virgen María y la Iglesia.

Aquí damos a conocer algunos rasgos del pensamiento eclesiológico de Henri de Lubac, mencionando las fuentes patrísticas que son fundamento de cada una de sus afirmaciones teológicas. De igual manera presentaremos, en donde pudo haber tenido resonancia su pensamiento patrístico en las conclusiones del Concilio.

a) La Iglesia es un misterio.

«La Iglesia es un misterio» es el título del primer capítulo de la obra lubaceana *Meditación sobre la Iglesia*, e idénticamente se titula el primer capítulo de la *Lumen Gentium*: «El misterio de la Iglesia». La definición de Iglesia como un *mysterium* retoma una temática abordada por los Padres de la Iglesia⁹:

«La Iglesia, mientras está presente en esta vida, no puede ser conocida perfectamente... porque es un misterio de fe. No menos que los demás ella supera la capacidad y las fuerzas de la inteligencia. Ahora bien, el misterio excluye toda cuestión curiosa. Debe ser creído en la oscuridad. Debe ser meditado en el silencio. Recuérdense, en la Antigüedad cristiana, las lamentaciones de san Efrén, las quejas de san Hilario o de san Basilio...» Fuentes patrísticas: San Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, l. II, c. 2 (PL 10,51), San Basilio, *Homilia 15, sobre la fe* (PG 31, 464 B).

8 DE LUBAC, H., *Catolicismo*. p. 19-20

9 PIETRI, Charles, *L'ecclésiologie patristique et Lumen Gentium*. En: *Le deuxième Concile du Vatican* (1959-1965), École française de Rome, 1989, p. 517

Los Padres Conciliares afirman que la Iglesia es misterio porque participa del misterio de Cristo desde su fundación.

“La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo”. (LG3)

“El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva. . .”. (LG 5)

b) Catolicismo.

Henri de Lubac afirma: “La Iglesia, en cada hombre, se dirige a todo hombre comprendiendo toda su naturaleza”, “San Ambrosio, al contemplar la Iglesia, inmensa como el mundo y como el mismo cielo, con Cristo por Sol. Se representa todo el *orbis terrarum* como contenido en su seno: es que tiene conciencia de que todos, cualquiera que sea su origen, su raza o condición, son llamados a ser uno con Cristo, y que la Iglesia es de ahora, en principio, esta unidad.”¹⁰ Fuente patrística: San Ambrosio, *In psal* 118, s 12. N 25 (PL 15, 1369).

El Concilio al hablar de la Catolicidad nos dice que:

“El único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y éstos lo son de un reino no terrestre, sino celestial. Todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo, y así, «quien habita en Roma sabe que los de la India son miembros suyos»” (LG 13) Fuente patrística: San Juan Crisóstomo, *In Io. Hom* 65, 1 (PG 59, 361)

El concilio también añade:

“Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo Cabeza, en la unidad de su Espíritu” (LG 13)

Fuentes patrísticas: San Ireneo, *Adv. haer.* III, 16, 6; III, 22, 1-3: PG 7, 925C-926A y 958A, Harvey, 2, 87 y 120-123. Sagnard, Ed. *Sources Chrét.*, p. 290-292 y 372ss.

c) Santidad de la Iglesia

Henri de Lubac: «Nosotros confesamos, en efecto, que nuestra Iglesia es santa, *credo sanctam ecclesiam* – y que es la Iglesia de los santos, *Ecclesia sanctorum*: lo que significa, no que todos sus jefes sean justos, ni que no haya pecadores en su seno; sino que, siempre mediante una referencia a Aquel que es el único “Santo”, ella es, por una parte Iglesia santificadora y, por otra, la Iglesia santificada por el Espíritu Santo¹¹. Fuentes patrísticas: «. . . a todas las comunidades de la santa Iglesia universal» Martirio de Policarpo; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, l. V. C. 4

10 DE LUBAC, H., *Catolicismo*, p. 38.

11 DE LUBAC, H. *Meditación sobre la Iglesia*, p. 129

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

El Concilio exhorta a la Santidad de todo el pueblo de Dios:

«Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado. Estén todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas contrario al espíritu de pobreza evangélica les impida la prosecución de la caridad perfecta. Acordándose de la advertencia del Apóstol: Los que usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan» (LG 42)

Fuentes: Sobre la práctica real de los consejos que se nos imponen a todos, cf. San Juan Crisóstomo, *In Mt.*, hom. 7,7 (PL 57, 81s); San Ambrosio, *De viduis*, 4, 23 (PL 16, 241s)

d) Iglesia – alma del mundo.

Es una aportación patrística que sobresale en la doctrina del Concilio Vaticano II, «lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo» (LG 38) y que había sido ya tratada por nuestro autor en su obra *Meditación sobre la Iglesia*. Esta aportación de los Padres, pudo ser llevada por Henri de Lubac a los Padres Conciliares, esta cita quedará integrada al texto Conciliar en el documento *Lumen Gentium*¹². De esta afirmación patrística dirá Henri de Lubac:

«La Iglesia, en su visibilidad misma, es este núcleo vital alrededor del cual vienen a aglutinarse... todos aquellos que serán salvados. Aquellos que ella ha reunido ya son verdaderamente el alma del mundo; ellos son el alma de este cuerpo humano, como decía en el siglo II el autor del *Discurso a Diogneto*. ¡Qué audacia en semejante afirmación! El cristiano que la profería no era más que la voz de un pequeño rebaño...» (Cfr. *Discurso a Diogneto*, 6, n. 1, 2, 7, 10)

Concilio Vat II: «lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo. (LG 38).

Los documentos conciliares citaron el escrito conocido como *A Diogneto*, desconocido por los antiguos tratadistas de la literatura cristiana. Nunca fue mencionado por Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Genadio de Marsella o Focio. El escrito pasó por la historia sin ninguna referencia a él. Marrou nos ofrece el estudio más completo de la tradición textual de *A Diogneto*¹³. La colección patrística *Sources Chrétiennes* publicó esta obra por primera vez en 1952.

e) *Ecclesia Mater*.

Un capítulo dedica Henri de Lubac al tema de la «Iglesia madre», en su obra *Meditación sobre la Iglesia*, al abordar este concepto eclesial, paralelamente hablará del «vir ecclesiasticus», del hombre de Iglesia, concepciones íntimamente relacionadas para nuestro autor. Por eso afirma de Lubac: «Mi deseo, proclamaba Orígenes, es ser verdaderamente eclesiástico». No hay otro medio, pensaba él con razón, de

¹² *Lumen Gentium*, n. 38.

¹³ Se remonta a un códice comprado por Tomás de Arezzo, en Constantinopla en 1436, un códice en una pescadería, pues iba a ser destinado a embalar pescado, deja al códice en manos de Juan Stokovic de Ragusa, posteriormente el códice pasó a los dominicos o a los cartujos de Basilea. Este códice fue destruido por el bombardeo de la artillería prusiana a la biblioteca municipal de Estrasburgo el 14 de agosto de 1870.

ser cristiano en plenitud... Él ama la bondad de la Casa de Dios. La Iglesia le arrebató su corazón. Ella es su patria espiritual. Es «su madre y sus hermanos».¹⁴

Son varios los aspectos que abarca esta concepción de Iglesia como madre:

- Ella nos conserva y nos mantiene reunidos en su seno materno¹⁵:
- «... para que, llena de alegría, la Madre apriete contra su seno el cuerpo único del pueblo unánime» San Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, c. 23.
- Todo católico le gusta llamarla por el nombre de «madre»: «... tal como testimonian los textos de la Antigüedad cristianada. Todo verdadero católico proclama, con San Cipriano y San Agustín: «No puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre»¹⁶
- Sobre la Iglesia romana el católico piensa que es madre de todas las Iglesias. Se le considera por la Tradición, por «raíz y madre de toda la Iglesia católica» (San Cipriano, Carta 48, c. 3; Carta 59, c. 14).
- La Iglesia es Madre verdadera de los Vivientes:
- «La verdadera madre de los vivientes... la Iglesia», Tertuliano, *De anima*, c. 43.
- «Es ella, Eva, la madre de todos los vivientes... Así la madre de los vivientes, es la Iglesia», San Ambrosio, *Tratado sobre el Evangelio de Lucas*, I, II, c. 86.
- «Porque en esto de llamarla Vida y madre de los vivientes se encierra un gran misterio de la Iglesia», San Agustín, *El matrimonio*, I, II, c. 4, n. 12.

No hay capítulo alguno en la *Lumen Gentium* que trate la Iglesia madre, pero si se pueden vislumbrar los rasgos de ella en el mismo documento. Sobre todo en el campo ecuménico que buscaba fervientemente este Concilio:

«el Espíritu suscita en todos los discípulos de Cristo el deseo y la actividad para que todos estén pacíficamente unidos, del modo determinado por Cristo, en una grey y bujo un único Pastor. Para conseguir esto, la Iglesia madre no cesa de orar, esperar y trabajar, y exhorta a sus hijos a la purificación y renovación, a fin de que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia». (LG 15)

En el Concilio se menciona a la Iglesia como Madre, aunque en la denominación de la Iglesia como madre aparece únicamente con un fundamento escriturístico y no patrístico:

«La Iglesia, llamada «Jerusalén de arriba» y «madre nuestra» (*Ga* 4,26; cf. *Ap* 12,17), es también descrita como esposa inmaculada del Cordero inmaculado (cf. *Ap* 19,7; 21,2 y 9; 22,17), a la que Cristo «amó y se entregó por ella para santificarla» (*Ef* 5,25-26), la unió consigo en pacto indisoluble e incesantemente la «alimenta y cuida» (*Ef* 5,29); a ella, libre de toda mancha, la quiso unida a sí y sumisa por el amor y la fidelidad (cf. *Ef* 5,24)». (LG 6)

f) La Santísima Virgen María y la Iglesia

La obra lubaceana *Meditación sobre la Iglesia*, concluirá con un capítulo dedicado a la Virgen María titulado «La Iglesia y la Virgen María», coincide con el último capítulo conciliar *Lumen Gentium*, «La Bienaventurada

14 DE LUBAC, H., *Meditación...*, p. 264

15 *Ibidem*, p. 287

16 *Idem*.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia” De Lubac nos dice que la relación entre María y la Iglesia es esencial. Esto se debe a la relación especial que tiene María con el misterio de Cristo y de la Iglesia. En la tradición, los mismos símbolos bíblicos son aplicados de igual manera a la Iglesia y a la Virgen.

María es figura de Iglesia.

Henri de Lubac afirma que en la tradición los mismos símbolos bíblicos son aplicados igualmente a la Iglesia y a la Virgen, con la misma profusión y de modo cada vez más desbordante¹⁷. Pero advierte que hay más que un paralelismo, y que la conciencia cristiana lo ha percibido muy pronto y a lo largo de los siglos, de muchas maneras, tanto en el arte, la liturgia y la literatura. Concluyendo de Lubac con un principio:

«María es la “figura ideal de la Iglesia”... En lugar de la Madre de Cristo, se constituye la figura de nuestra Madre la Iglesia. En cada momento de su existencia, María habla y actúa en nombre de la Iglesia – muestra en ella la figura de la santa Iglesia-... »¹⁸

Fuentes: San Ambrosio, *Tratado sobre el Evangelio de Lucas*, l. II, n.7 (PL 15, 1555 A). San Agustín, *Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los Apóstoles*, c. 1 (PL 40, 661), *Sermón Denis* 25, n. 8 (Morin, p. 163). Seudo Agustín, *Sermo* 121, n. 5 (PL 39, 1989).

El documento *Lumen Gentium*, hará el mismo señalamiento sobre María y la Iglesia, afirmando que «la Madre de Dios es figura de la Iglesia como ya enseñaba San Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo» (LG 63)

Fuente: San Ambrosio, *Epist.* 63 (PL 16, 1218)

Henri de Lubac: «Lo que las antiguas Escrituras anunciaban proféticamente de la Iglesia recibe un aplicación nueva en la persona de la Virgen María, de la que la Iglesia se convierte así en figura: “¡Qué bellas son estas cosas que, bajo la figura de la Iglesia, han profetizadas en María”..»¹⁹

Fuentes: San Ambrosio, *De institutione virginis*, c. 14, n. 89 (PL 16, 326)

El lugar de María en la Iglesia

Henri de Lubac: “En un pasaje, san Agustín pondrá a la Iglesia por encima de ella: porque él contempla en este lugar todo el Cuerpo místico, con su Cabeza. María es miembro de la Iglesia, pero el primer miembro, el principal y el más excelente. Ella es miembro en un sentido tan eminente, tan único, que

17 DE LUBAC, *Meditación...*, pp. 338-340: «Una y otra son igualmente el Paraíso, y el árbol del Paraíso, árbol cuyo fruto es Jesús, y también el gran árbol que Nabucodonosor vio en sueños, plantado en medio de la tierra. Una y otra son el Arca de la Alianza, la Escala de Jacob, la Puerta del cielo, y la Puerta oriental por que entra nuestro Pontífice, esa Puerta elevada que da paso al Señor de Israel. Ambas son la Casa construida en la cima de las montañas, el Vellón de Gedeón, el Tabernáculo del Altísimo, el Trono de Salomón, y la Fortaleza del inexpugnable... Ambas son la ciudad de Dios, la Ciudad del Gran Rey, la Ciudad Mística cantada por el Salmista... Ambas son también la Mujer fuerte del libro de los Proverbios, la Esposa adornada para aparecer delante de su Esposo, la Mujer enemiga de la Serpiente, y este gran signo aparecido en el cielo, que describe el Apocalipsis: la Mujer vestida del Sol...»

18 *Ibidem*, p. 341

19 DE LUBAC, *Meditaciones...*, p. 342

se puede decir también, y quizá con más razón todavía, que la Iglesia le pertenece”.²⁰

Fuentes: San Agustín, Sermón Denis 25, n. 7: «Santa María, bienaventurada María, pero la Iglesia es superior a la Virgen María. ¿Por qué? Porque María es una parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente pero por lo mismo un miembro de todo el cuerpo. Si es de todo el Cuerpo, seguramente el Cuerpo es más que el miembro. La cabeza, es el Señor, y Cristo todo, Cabeza y Cuerpo».

En el documento *Lumen Gentium*, al referirse al lugar de María dentro de la Iglesia, hará referencia a San Agustín, en otro pasaje distinto al usado por Henri de Lubac, y hará la misma conclusión lubaceana-agustiniana. Después de hablar de la Anunciación, se la reconoce y se la venera como verdadera Madre de Dios y del Redentor. Ella misma ha sido redimida de una manera sublime, por esta gracia aventaja a las demás creaturas, pero al mismo tiempo se encuentra unida a la humanidad, a todos los hombres que necesitan ser salvados:

“«. . . Es verdaderamente la madre de los miembros (de Cristo). . . porque colaboró con su amor a que nacieran en la Iglesia los creyentes, miembros de aquella cabeza» [Fuente: San Agustín, *De sermo virginitate*, 6, (PL 40, 399)] Por ese motivo es también proclamada como miembro muy eminente y enteramente singular de la Iglesia y como tipo y ejemplar acabadísimo de la misma en la fe y en la caridad, y a quien la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, venera, como a madre amantísima, con afecto de piedad filial» (LG 53)

Conclusiones

El aporte patrístico de Henri de Lubac al Concilio Vaticano II es más que evidente, llevando al Concilio una eclesiología actualizada por el pensamiento de los Padres de la Iglesia. La teología de Henri de Lubac manifiesta la inquietud de la Iglesia de su tiempo, durante el siglo XX, por reflexionar sobre ella misma y su fidelidad al mensaje de Cristo. Su participación en el Concilio, permitió acercar a los Padres Conciliares la presencia teológica de los Padres de la Iglesia, conservada a través del tiempo, pero tal conocimiento se encontraba en ese momento en caminos de resurgimiento. Los aportes o influencias patrísticas en la teología de Henri de Lubac, tienen resonancia en el Concilio, aún con dificultad personal de haber sido relegado de la enseñanza teológica por falsas acusaciones, mantiene su fidelidad a la Iglesia y nos da a través de sus obras, una eclesiología actualizada, por su pensamiento eclesiológico, lleno del pensamiento de los Padres de la Iglesia. Las temáticas que aborda de Lubac: Iglesia - misterio, el catolicismo, la unidad y santidad de la Iglesia, la Ecclesia-mater, los cristianos como alma del mundo, María como figura de la Iglesia y su lugar en ella. Serán aportes en los que los Padres de la Iglesia y los documentos de la antigüedad cristiana quedarán plasmados en el documento conciliar *Lumen Gentium*. De Lubac hace presente el pensamiento de los Padres de Iglesia, quienes siempre tienen algo que aportar para la vida de la Iglesia, evitando así la ignorancia o la mediocridad del cristiano, pues como el mismo afirma: «Mediante los hombres que nos enseñan y nos guían con una autoridad divina se nos asegura este bien, el más precioso de todos: la solidez indefectible en la fe en Cristo y en la participación de su vida. . . hay buenos pastores y a veces los hay también malos. Pertenezca o no a la jerarquía, un católico devoto puede ser un mediocre cristiano. . .»²¹

20 *Ibidem*, p. 355

21 DE LUBAC, *Meditación. . .*, p. 114.

Las construcciones ambrosianas a la luz del vaticano II

Pbro. Lic. José Raúl Mena Seifert

Arquidiócesis de Monterrey

“El problema es teológico tanto o más que arquitectónico”.¹

San Ambrosio de Milán (333/4 o 339/340 - 4 de abril de 397) es uno de los obispos mejor conocidos de la Iglesia occidental en la época patristica. Su importancia es indiscutible en el desarrollo de la Iglesia a lo largo del siglo IV. Su vida y su obra son bien conocidas en el orbe cristiano. Su obra literaria es evidentemente importante y no sin razón es considerado uno de los cuatro Padres de la Iglesia occidental.

Su larga labor episcopal al frente de la Iglesia de Milán (374-397) fue enorme y muy notables son las variadas vertientes en que él ejerció su trabajo pastoral. En esta variedad podemos incluir la redacción de muy importantes obras literarias, la defensa de la fe, la composición de himnos, el desarrollo de una liturgia muy rica teológicamente hablando, entre otras vertientes más.

Otro de los aspectos de esta labor pastoral fue la construcción de edificios para el culto.² Los años de incertidumbre en la Iglesia milanés a raíz de los conflictos creados por el obispo arriano Ausencio habían detenido muchas obras que eran necesarias para el bien del pueblo de Dios.³ El santo habrá detectado muchas y muy urgentes necesidades al inicio de su episcopado relacionado con el aspecto de los edificios. Milán contaría en ese entonces con cerca de 80,000 habitantes y las conversiones eran cuantiosas, motivadas en gran medida por el ejemplo de Ambrosio. Él mismo construyó varias iglesias localizadas estratégicamente en los suburbios de la ciudad siguiendo un detallado plan maestro, donde había cada vez más población y donde no había lugares de culto. Las basílicas *Virginum* (hoy llamada de san Simpliciano), *Apostolorum* (también llamada Romana o de San Nazaro), *Salvatoris* (también llamada de San Dionisio, la única de las cuales ha desaparecido por completo) y la hoy llamada *Ambrosiana* (llamada antiguamente de los mártires). Las iglesias por él construidas se agregarían a las ya existentes y así intentaba remediar las carencias agravadas aún más cuando la gente de las comunidades rurales acudía a la ciudad en los días de fiesta.

1 PLAZAOLA, p. 125

2 Cfr. MIRABELLA, p. 9 ss

3 GHETTI, p. 56

Además de las grandes basílicas que edificó a lo largo de su episcopado, Ambrosio dedicó su esfuerzo a construir un baptisterio más digno para su sede episcopal. El edificio de San Juan de las Fuentes (*San Giovanni alle Fonti*) desaparecido desde la Edad Media. El santo, así como en el caso de las citadas basílicas, habrá participado personalmente en el diseño y en el proceso constructivo del mismo.

El objetivo concreto de este trabajo es analizar a la luz del Vaticano II las basílicas y el bautisterio ambrosiano, ya sea que existan o no ¿serían aún esquemas teológicos y arquitectónicos vigentes? ¿Se pudiera edificar hoy, conforme el Concilio, inspirados en las construcciones ambrosianas?

Considero pertinente antes de comenzar el análisis del tema subrayar que Ambrosio prácticamente no habla de sus edificios en sus escritos, hay pocas y vagas referencias a ellos de tal manera que este estudio se basa más en las evidencias arqueológicas e históricas de sus edificios que en citas de sus obras literarias.

I. Plan maestro para Milán

San Ambrosio al ser electo como obispo de Milán observa que los espacios sacros son insuficientes y planea la construcción de 5 edificios: cuatro basílicas, una en cada punto cardinal de Milán, siempre en los suburbios de la misma, y un bautisterio nuevo en el complejo episcopal catedralicio.⁴ Estos cinco edificios son parte de un plan maestro que a la luz del siglo XXI aparece algo imposible por hacer: un obispo que en una creciente ciudad dispone cinco edificios estratégicamente dispuestos. Pero al menos lo realizado por san Ambrosio si puede dar lecciones a nuestro siglo.

En importantes santuarios es común que se hagan ambiciosos planes maestros para atender a los fieles, ejemplos de ello pueden observarse frecuentemente en Europa o en América. Pero probablemente la enseñanza más importante de lo realizado por Ambrosio en Milán es observar la construcción sacra como parte de la ciudad, no aislado sino unido al tejido urbano en el cual se edifica una parroquia o capilla.

“Los sacerdotes y los arquitectos, llamados a colaborar con la Iglesia, deben caer en la cuenta de que la posibilidad de ese diálogo de la Iglesia con el mundo requiere una solución válida al problema de la estructuración de la Iglesia en la ciudad moderna”.⁵

No es conveniente que la Iglesia ignore dónde se va a construir la casa de la comunidad, esta casa debe estar en conexión con los demás agentes del dinamismo urbano. Sería un error encerrarse y sólo ver las necesidades internas:

“En la planeación urbana se ha de tomar en cuenta al templo - no como una naos aislada, sino como un conjunto - al lado de otros elementos urbanos como la vivienda, la cultura, el comercio, la recreación, etc.”⁶

II. Cuatro basílicas para Milán

Ya se había mencionado que san Ambrosio construyó cuatro grandes templos en la periferia de Milán. De estas cuatro se conservan tres, la única desaparecida por completo y de la cual se desconoce su aspecto e inclusive su planta arquitectónica es la basílica *Salvatoris*.

4 Al no ser el tema específico de este trabajo el analizar la historia del complejo catedralicio solo lo enuncio como tal.

5 PLAZAOLA, p. 267

6 ANAYA, p. 155

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

La *Virginum* y la Ambrosiana son grandes basílicas que siguen básicamente el esquema tradicional de las basílicas civiles romanas, modelo que será tomado a su vez por las basílicas eclesiásticas romanas.

La basílica *Apostolorum* dio una aportación al diseño arquitectónico al ofrecer una planta de cruz latina: un crucero con dos pequeñas naves laterales y una muy larga nave principal, modelo que por cierto observamos en el orbe cristiano en miles de capillas, parroquias y catedrales.

Desconocemos mucho de la ubicación concreta de los elementos litúrgicos ambrosianos de los edificios aún existentes dada el paso del tiempo y las múltiples adecuaciones que han sufrido pero básicamente se trata de enormes edificios con una nave principal muy larga ¿qué dice el Vaticano II al respecto?

La atención de los teólogos y arquitectos postconciliares centran su atención en las siguientes líneas de la constitución *Sacrosanctum Concilium* para reflexionar los nuevos espacios eclesiales:

*“Al edificar los templos, procúrese con diligencia que sean aptos para la celebración de las acciones litúrgicas y para conseguir la participación activa de los fieles”. (SC, 124)*⁷

Ante la ausencia de comentarios más específicos acerca del cómo deben ser los espacios eclesiales toma mucha relevancia el aspecto de la “participación activa de los fieles”⁸, así las cosas ¿Las basílicas de manufactura ambrosianas, de largas naves, serán adecuadas para esa participación activa? El padre Plazaola es directo al respecto:

“Hay que despedirse definitivamente de este sistema de planta en rectángulo alargado “Esta disposición, además, no expresa sino de manera muy imperfecta el misterio de la asamblea. Es verdad que la Iglesia es un pueblo en marcha y a la espera del regreso del Señor. Pero al mismo tiempo, ese regreso está ya inaugurado, y el Señor viene realmente a nosotros en su Palabra y en la Eucaristía”⁹.

Y efectivamente en el post concilio se ha tenido a dejar atrás el acomodo de los fieles en naves alargadas, acomodo conocido como de “batallón” militar, por plantas arquitectónicas en las cuales los fieles están más cerca del presbiterio y así se motiva mucho más su participación activa.¹⁰

“La distribución espacial debe hacerse (...) procurando siempre la debida proximidad entre los ministros del altar y los fieles”.¹¹

Al menos en México país en el cual hay mucha autoconstrucción por parte del Pueblo de Dios y además muchos proyectos realizados sin intervención de arquitectos, lo arriba señalado se ha visto realizado especialmente en proyectos en los cuales sí se acude a los profesionistas de la construcción para diseñar.

En el caso más concreto de la basílica *apostolorum*, planta de cruz latina que incluye una larga nave principal, este esquema de planta arquitectónica sigue siendo probablemente la más popular entre el Pueblo de Dios ¿cabría seguirla proponiendo ya en el siglo XXI como una respuesta arquitectónica adecuada?

“No podemos contentarnos con el templo estereotipado de nuestra niñez, imagen de una iglesia estable y acabada. Es necesario explorar nuevos horizontes, no por el mero cambio de sensibilidad o de moda, sino porque es imperativo atender a la actual manera de ser del mundo y de la cristiandad (...)”.¹²

7 Sacrosanctum Concilium.

8 Cfr. BENEDETTI, pp. 194 – 195 entre otras fuentes más.

9 PLAZAOLA, p. 238 cita a Gélinau, J. “L’église lieu de la celebration”.

10 Cfr. PLAZAOLA, p. 238

11 PLAZAOLA, p. 238

12 ANAYA, p. 138

Explorar las formas arquitectónicas sacras conforme avanza el tiempo pareciera ser el reto permanente.

III. El bautisterio.

Centremos ahora nuestra atención en el quinto edificio construido por san Ambrosio: el bautisterio. Este edificio fue una estructura octagonal aislada de los edificios utilizados en ese entonces como sede catedralicia, parte del complejo de los edificios, pero separado de los demás.

San Ambrosio construye este edificio para la ceremonia de los bautismos que se realizaba, una vez al año la noche de pascua. Un edificio lleno de simbolismos que tenía en su centro una enorme pila octagonal, o mejor dicho, una pequeña piscina. San Ambrosio no inventa ningún esquema de planta arquitectónica ni es el primero que utiliza un edificio similar pero si se destaca la popularidad que él le dio a este modelo:

“Il battistero milanese risultava così più ricco di valenze simboliche rispetto al prototipo romano, e fu forse per tale ragione che Milano, non Roma, offrì il modello per i battisteri di epoca successiva disseminati dell’ Italia settentrionale e nella Gallia”.¹³

Ya que hemos subrayado la importancia del bautisterio ambrosiano. Repasemos qué dice el Vaticano II al respecto del lugar de los bautismos, la única mención en la *Sacrosanctum Concilium* al bautisterio es la siguiente:

“Revísense cuanto antes (...) los cánones y prescripciones eclesiásticas que se refieren a la disposición de las cosas externas del culto sagrado, sobre todo en lo referente a la apta y digna edificación de los templos (...) así como también a la funcionalidad y dignidad del baptisterio (...).” (SC, 128)

Pero al mismo tiempo el Vaticano II señaló algunas necesidades con respecto al bautismo: revisar el rito del bautismo de los adultos (SC, 66) y el de los niños (SC, 67) y efectivamente el Ritual del Bautismo de los Niños (RBN) fue revisado y publicado, y al menos en México ya se cuenta con una tercera edición publicada muy recientemente. De igual modo fue revisado y publicado el Ritual de la Iniciación Cristiana para Adultos (RICA) pero básicamente sigue al de los niños.

En el RBN encontramos alusiones al edificio bautismal:

“La fuente bautismal o el recipiente en que se prepara el agua cuando, en algunos casos, se celebra el sacramento en el presbiterio, deben distinguirse por su limpieza y estética”. (RBN, 19)

Ahora analicemos algunos de los elementos más importantes del edificio ambrosiano y confrontemoslos con el Vaticano II y los documentos emanados a raíz de aquel.

Uno de los principales puntos subrayados por el RBN es el siguiente:

“El bautisterio - es decir: el lugar donde brota el agua de la fuente bautismal o simplemente, está colocada permanentemente la pila - debe estar reservado al sacramento del Bautismo, y ser verdaderamente digno, de manera que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo. Bien sea que esté situado en alguna capilla dentro o fuera de la Iglesia, bien esté colocado en cualquier parte de la iglesia, a la vista de los fieles, debe estar ordenado de tal manera que permita la cómoda participación de una asamblea numerosa”. (RBN, 25)

San Ambrosio diseñó y construyó un edificio parte de un complejo catedralicio pero aislado de los demás, dejando de lado las razonables objeciones de índole económica ciertamente válidas, repasemos algunas opiniones al respecto. El P. Plazaola hace más de medio siglo escribió:

13 KINNEY, pp. 59 - 60

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

“Antes del Concilio Vaticano II hubiéramos dicho que era un anacronismo construir bautisterios separados del edificio de la iglesia (...) ahora que el concilio manda la restauración del catecumenado de adultos, dividido en distintas etapas, ya no es tan evidente que no convenga pensar en una estructura bautismal separada, destinada a los ritos de iniciación”.¹⁴

Y no es el único que contempló la posibilidad de un edificio para la iniciación cristiana:

“Sembra maturo e pertinente così come si è pensato autonomamente alla capella feriale, di prevedere una composizione di luoghi per l’ iniziazione cristiana. Un vero organismo in cui sono articolati luoghi per l’ accoglienza, la celebrazione battesimale, (...) per la mistagogia”.¹⁵

Todo lo anterior daría una señal de aprobación al edificio de San Juan de las Fuentes pero considerando todo lo que implica construir en tiempos recientes el P. Plazaola a pesar de haber sugerido lo antes dicho sugiere otra solución:

“El Bautisterio (...) lugar separado (...) si distinto del aula litúrgica, con su estructura propia, discernible en la arquitectura exterior”.¹⁶

Dada la complejidad de construir un aula para la iniciación cristiana concluye inclinándose por la edificación en el complejo catedralicio o parroquial de un lugar propio para el bautismo pero anexo al aula dominical.

Otro aspecto del RBN son las procesiones litúrgicas de la ceremonia. En él se preven éstas como parte esencial del rito, las procesiones deberán también tener un impacto en el diseño arquitectónico: de la entrada los padres y padrinos junto con el niño se acercan al ambón para escuchar la Palabra, ahí toman asiento un momento para escuchar la homilía, después se acercarán a la pila bautismal y de ahí al altar para desde ahí mismo concluir la ceremonia. Este recorrido implica poder acceder a todos los sitios indicados. Al analizar la planta arquitectónica de San Juan de las Fuentes distinguimos amplios pasillos procesionales. Ciertamente en él no había altar eucarístico pero si se presupone la existencia de un ambón donde se leía el evangelio del lavatorio de los pies según san Juan.¹⁷ La ausencia del altar eucarístico era porque después del bautismo pasaban a la catedral para continuar la eucaristía y llegarían allá procesionando solemnemente.

Centremos nuestra atención ahora en la pila bautismal:

“Como escribe el P. Roguet, el bautisterio “no es un simple accesorio, como lo es, por ejemplo la pila del agua bendita o los confesionarios. Constituye un lugar sagrado. El más sagrado después del altar y de la santa reserva””.¹⁸

Los documentos del Vaticano II hablan de la pila bautismal como un lugar digno, funcional, reservado para tal uso, decoroso y limpio. En cuanto a todos estos criterios el bautisterio ambrosiano pudiera ser, por supuesto, bien calificado. Pero aún hay otros criterios en los cuales la pila de san Ambrosio pudiera ser modélica del Vaticano II.

“(...) el bautisterio debiera distinguirse (...) por su distinto nivel (...) una depresión del pavimento, que sugiera que hemos sido “sepultados con Cristo por el bautismo en su muerte” (Rom. 6,4), para resucitar con él a una nueva vida”.¹⁹

14 PLAZAOLA, p. 192

15 MAGGIANI, p. 163

16 PLAZAOLA, p. 193

17 MENA, p. 20

18 PLAZAOLA, p. 193

19 PLAZAOLA, p. 195

En el bautisterio ambrosiano la pila estaba en un nivel inferior, tres escalones, símbolo de la Trinidad, y era de un tamaño tal que al parecer el modo de bautizar era que el catecúmeno se tendiera quedando sumergido por el agua.²⁰

“La fuente es como la sepultura”. (De Sacr. II, VI, 19)²¹

Hay otros aspectos importantes reflexionados por el Vaticano II y por los teólogos posteriores que encuentran su raíz en lo edificado por san Ambrosio en el siglo IV. El RBN aconseja se prevea donde sea posible el uso de *“(...) una fuente de agua viva (...)”* (RBN, 21). Los trabajos arqueológicos en Milán han dejado claro que efectivamente ese era el modo de alimentación del agua en San Juan de las Fuentes.

Más importante es la anotación del RBN y del RICA que subrayan que el bautismo puede realizarse por inmersión como por infusión:

“Tanto el rito de la inmersión - que es más apto para significar la participación en la Muerte y Resurrección de Cristo- como el rito de la infusión pueden utilizarse con todo derecho”. (RBN, 22)

Y todo ello para bautismos de adultos y de niños, en el cuarto siglo san Ambrosio de ordinario bautizaba solo adultos y a los niños en peligro de muerte, hoy por hoy se bautizan más niños que adultos.

“El baño con el agua significa la participación mística en la muerte y resurrección de Cristo, por la cual, los que creen en su nombre mueren al pecado y resucitan para la vida eterna; por lo tanto, debe darse a este rito toda su importancia en la celebración del Bautismo: elijase, pues, entre la forma de inmersión o la de infusión la que más convenga en cada caso (...)”. (RICA, 32)

Dado lo anterior, el esquema ambrosiano de la pequeña piscina sería adecuado al Vaticano II aunque parece que no hemos tomado muy en cuenta las disposiciones de tales documentos:

“(...) è ormai chiaro che non è più pensabile concepire un fonte battesimale solo in funzione del battesimo per infusione dei bambini”²²

La pila ambrosiana debiera ser tomada más en cuenta a la hora de diseñar pilas bautismales en este siglo.

Así mismo se ha reflexionado acerca de la importancia de que en el edificio se dé importancia a la luz:

“Il luogo del battistero e il fonte battesimale sono intrinsecamente legati alla luce. (...) i batezzati liberati dalle tenebre”²³

Los teólogos insisten en la importancia de la luz en la reflexión, y en las construcciones, de san Ambrosio:

“Ancor più istruttivi, per penetrare nelle idee di s. Ambrogio sull' arte, sono alcuni dei passi dei suoi scritti relativi a la funzione della luce. La luce è alla base, alla origine di qualsiasi abbellimento (...) e dai problemi della luce deve avere inizio la progettazione di un edificio (...)”²⁴

Por último subrayemos el enriquecimiento arquitectónico de un edificio con símbolos, esto sigue siendo actual, san Ambrosio como los Santos Padres utilizaban frecuentemente los símbolos y de entre los símbolos, los números eran los más utilizados. Nada más evidente que el uso del número ocho omnipresente

20 MENA, p. 78

21 AMBROSIO, p. 89

22 MAGGIANI, p. 162

23 MAGGIANI, p. 161

24 CAGIANO, p. 56

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

en el bautisterio ambrosiano. El número ocho, símbolo del octavo día, día de la resurrección del Señor, el primer día de la semana: el domingo.²⁵

Habiendo repasado brevemente la composición del bautisterio ambrosiano y los principales documentos post conciliares pareciera ser que San Juan de las Fuentes con su originalidad del siglo IV pudiera ser muy útil a la hora de comenzar a diseñar espacios arquitectónicos bautismales en el siglo actual.

IV. Copiar o crear

Avanzando hacia una conclusión. Hemos visto la complejidad de aplicar a edificaciones modernas el esquema de las basílicas ambrosianas pero asimismo hemos destacado la riqueza especialmente del bautisterio ambrosiano para el mundo de hoy. Los escritores insisten en que la situación actual debe de llevar a una reflexión teológica profunda al momento de construir.

*“Es imperativo que el lenguaje arquitectónico sea el propio de la cultura de los hombres que lo construyen, así como el Evangelio, como el mensaje siempre actual, ha de expresarse con lo que el genio del hombre posea como más nuevo y actual”.*²⁶

Ni siquiera por ser obras de san Ambrosio deberán ser tomadas de un modo irreflexivo al mundo del tercer milenio:

*“Come gli artisti primocristiani in un mondo pagano digiuno delle verità cristiane, hanno saputo inventare l’ arte ed il ciclo simbólico cristiano, utilizzando rinnovando e creando modi e forme, così per l’ oggi secolarizzato e scristianizzato occorrerà saper riproporre la vita e la significazione cristiana”.*²⁷

25 Cfr. MENA, p. 59 ss.

26 ANAYA, p. 129

27 BENEDETTI, p. 70

El *De Catechizandis Rudibus* de san Agustín de Hipona en el Magisterio posterior al Concilio Vaticano II

Fray José Humberto Niño Rincón OSA¹

Introducción

Hablar de la obra *De Catechizandis Rudibus* significa regresar unos cuantos años en la historia para conocer el desarrollo de la catequesis cristiana en la antigüedad. En este trabajo se propone hacer una breve exposición de este escrito, conocer su origen, contenido, destinatarios y el aporte metodológico a la catequética contemporánea. En segundo lugar, se hará una presentación de cada una de las citas de la obra en los documentos magisteriales de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

*De Catechizandis Rudibus*² es una obra escrita por san Agustín hacia el año 404, a petición del diácono cartaginés Deogracias, con motivo de una correspondencia pastoral a petición del clérigo. La obra es un tratado catequético que resume el método y la materia con la que debe ser instruido un oyente antes de ser llevado al orden de los catecúmenos. Está dividida en dos partes: La primera, aborda el método de la catequesis, que el P. José Oroz define como “narrativo”³, por la estructura y finalidad⁴. La segunda parte es una catequesis del mismo Agustín para ejemplificar a Deogracias la manera en que se debería llevar a cabo la misma⁵.

1 Estudiante de Teología de décimo semestre de la Fundación Universitaria Cervantes san Agustín. Esta comunicación es fruto de un proceso de investigación formativa dirigido por el P. Mauricio Saavedra y la Dra. Tamara Saeteros.

2 El título de esta obra tiene un profundo significado, ya que proviene de dos palabras latinas «Catechizare» que hace referencia a la enseñanza voz a voz, y «rudes», es decir, los que serían admitidos al orden de los catecúmenos; se sabe que ya para estos tiempos existían cuatro grados de iniciación cristiana: los *accedentes*, *competentes*, los *electi* o *iluminati* y los *neophiti*; pero Agustín escribe a los primeros (Cf. Oroz, 1988, p. 427).

3 Este método, propio de la retórica clásica, consiste en la exposición, por parte del catequista, de los contenidos básicos de la fe, salvo la premisa de posibles interrupciones por parte del oyente cuando este lo considere necesario. (cf. Oroz, 1988, pp. 431-432).

4 «DCR, *De Catechizandis Rudibus*» es un tratado único en su género, ya que es un manual práctico tanto para el catequista como para el catecúmeno y al mismo tiempo es una valiosa contribución al contenido y al método de la catequesis, con algunas importantes innovaciones. [...] Agustín fue el primero que apreció el valor e interés de las preguntas y respuestas, al estudiar las condiciones del candidato y analizar y sopesar sus motivos para decidir abrazar el cristianismo» (cf. *Ibid.*)

5 Toda la segunda parte es un sermón largo de san Agustín, que inicia con una casuística sobre los posibles oyentes, su formación y las intenciones que lo motivan a hacerse cristiano, luego continúa con la exposición de la Historia de la Salvación, el sentido de la venida de Cristo y las costumbres en la Iglesia católica, y finaliza con el acto de fe por parte del oyente y su ingreso al orden de los catecúmenos. (cf. DCR, XVI-XXVII).

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Cuatro aspectos enmarcan el desarrollo de la obra y son quizás el aporte más destacado a la catequética contemporánea: Primero, Agustín propone hacer una cuidadosa clasificación de los oyentes, es decir, se debe determinar el perfil intelectual de quienes se acercan para hacerse cristianos⁶; segundo, se debe determinar la intención por la que los oyentes deciden convertirse al cristianismo⁷; tercero, en la catequesis se debe instruir a los oyentes sobre el sentido del amor de Dios, el papel de Cristo en la Salvación y la vida de la Iglesia⁸; y cuarto, es importante tener pasión por enseñar⁹; para Agustín esto último es clave en la catequesis, pues no se logra el objetivo propio de la enseñanza si no se hace con verdadera caridad¹⁰.

Recepción histórica del *De Catechizandis Rudibus*

Muchos estudios se han hecho sobre *De Catechizandis Rudibus*¹¹. En ellos, se han abordado temas como: la naturaleza de la obra, su importancia para la educación religiosa, sobre el proceso del catecumenado en la antigüedad, la pedagogía y metodología agustiniana, etc. Recientemente, la Universidad Oxford, en el año 2013, publicó «The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine» sobre la recepción histórica de san Agustín, en tres volúmenes. En esta colección, un artículo de Susanne Gatzemeier y Stephen Lake señala la recepción histórica del *De Catechizandis Rudibus* a través de los siglos, el *stemma codicum*, la *recensio* en el medioevo y la modernidad, traducciones realizadas y algunas citas de estudios contemporáneos, hasta llegar al Magisterio de Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* de 1979, y a Elisabeth Reil: en *Aurelius Augustinus, De Catechizandis Rudibus: un concepto doctrinal religioso*; donde realizó un estudio sobre la importancia de la *narratio* agustiniana para la educación religiosa, en el año 1989¹².

Con este panorama académico, es posible ver que no todo está terminado, el quehacer teológico se renueva y tanto la catequesis como el trabajo pastoral se van actualizando en el transcurso de los años. Teniendo en cuenta, además, que san Agustín es el Padre de la Iglesia al que más acuden todos los pensadores cristianos y no cristianos, y conociendo la importancia de su magisterio en el Concilio Vaticano II¹³, es posible pensar que su obra *De Catechizandis Rudibus* se mantiene vigente en la pastoral catequética, principalmente en el Magisterio; porque, si según Elisabeth Reil¹⁴, gran estudiosa de la pedagogía agustiniana, en la investigación ya citada:

“*De Catechizandis Rudibus* contiene un número de declaraciones las cuales pueden ser consideradas programáticas para la educación religiosa actual y futura, destacando los principios de la *narratio*”

6 cf. DCR XV, 23.

7 Cf. Ibid. VIII, 12,3; XVII, 26.

8 Cf. Ibid. XVII, 29- XXVI, 50.

9 Cf. Ibid. DCR II, 4, 12.

10 Para comprender mejor estos cuatro puntos es necesario conocer las tres dificultades que manifestó Deogracias a Agustín: Dificultad de no saber dónde empieza y dónde termina una exposición de la Escritura, en qué momento se debe dar el paso a enseñar al oyente los preceptos morales de la vida cristiana y la didáctica para evitar el tedio en el discurso al tratarse de temas amplios y de difícil comprensión (cf. DCR I, 1).

11 Véase el numeral 3 de la bibliografía a la introducción a la catequesis a los principiantes de la BAC (1988), pp. 445-446.

12 Cf. Gatzemeier y Lake, pp. 250-253.

13 Cf. Álvarez J. 2006, p. 233.

14 Gran conocedora de la pedagogía agustiniana, además de ser Doctora en Educación Religiosa y Didáctica de la Educación Religiosa en el Instituto de Teología Católica, Universidad de Koblenz-Landau.

de Agustín, la actitud positiva del profesor y la búsqueda permanente de ejemplos adecuados a las necesidades de cada estudiante en particular”¹⁵.

De la misma manera debe ocurrir en el ámbito eclesiológico y pastoral. Así, esta investigación busca rastrear la recepción de la obra en los documentos del Magisterio Pontificio posterior al Concilio Vaticano II. Ahora bien, una vez identificado el propósito de este trabajo, es necesario presentar el desarrollo de la investigación.

Recepción contemporánea post-conciliar

El magisterio del Vaticano II lleva la influencia agustiniana en casi todos los temas tratados: cristológicos, eclesiológicos y catequéticos; especialmente por la relevancia del suceso de su conversión, que ya para el mismo Agustín era motivo de recurso experiencial para la enseñanza de la fe, razón por la cual escribe *De Catechizandis Rudibus*¹⁶.

No obstante, cabe aclarar que la obra *De Catechizandis Rudibus* no fue citada en ninguno de los documentos del Concilio Vaticano II, aunque algunos agustinólogos como el P. Jesús Álvarez¹⁷ afirmen que hay referencias al contenido en algunos de ellos, por ejemplo, en la declaración *Gravissimum Educationis* y en el decreto *Ad Gentes*¹⁸. Por consiguiente, no es posible pensar que lo que fue el clásico manual de catequesis cristiana durante el medioevo y parte de la modernidad¹⁹ quedó superado con el Vaticano II; en efecto, ahí radica la importancia de esta investigación, en buscar entre el magisterio complementario al Concilio, cuál fue la recepción de la obra.

Ahora bien, después de la clausura oficial del Concilio Vaticano II, desde 1965 hasta la actualidad, sólo han ocupado la cátedra de Pedro cuatro pontífices: Pablo VI (1963-1978), Juan Pablo I (agosto de 1978 a septiembre del mismo año), Juan Pablo II (1978-2005), Benedicto XVI (2005-2013) y Francisco (2013 hasta nuestros días). En su magisterio, todos han comentado algunos escritos de san Agustín como: *De Civitate Dei*; *De Trinitate*, *Confessiones*; *De Magistro*, *Soliloquios*, etc., pero tan sólo los tres últimos pontífices han citado explícitamente *De Catechizandis Rudibus* en sus escritos, y en muy pocas oportunidades; sin demeritar que son citas oportunas y abundantes respecto a otros Padres de la Iglesia, patrimonio doctrinal y espiritual para la Teología.

15 El texto en inglés dice: “*She pursues to what (...) that cat. Rud. contains a number of statements which can be considered as programatic for present-day and future religious teaching (294), highlighting Agu. 's principles of narratio, the positive attitude of the teacher, and the permanent search for examples suited to the needs of particular students (294-9)*”. [Gatzemeier S.; Lake S. 2013, p. 253]. [La traducción es nuestra.]

16 cf. DCR XIII, 19.

17 Este Agustino Recoleta, en el estudio que hace a las referencias de san Agustín en el Vaticano II, encuentra que en la declaración *Gravissimum Educationis* Agustín pudo haber sido de gran utilidad para ilustrar el concepto de educación, que según la de *Catechizandis Rudibus*, proviene de: “*Educatio, derivado de educere, que significa extraer. Consiste en ir sacando poco a poco la imagen de Dios que todos tenemos grabada en el alma*” [p. 272]. También comentando el decreto *Ad Gentes* dice: “*El decreto Ad Gentes ha recogido textos de san Agustín, pero no ciertamente los más sustanciales para fundamentar su misionología*” [p. 268]. Con seguridad, el Padre está haciendo referencia a Agustín y a su metodología de persuasión como herramienta para la misión *Ad Gentes*. Pero como ya ha dicho él mismo anteriormente, probablemente el libro *De Catechizandis Rudibus* ni siquiera sonaba a los oídos de los relatores [cf. Álvarez J. 2006, p. 272].

18 Cf. Álvarez J. 2006, pp. 234-235; 271-273.

19 Cf. Gatzemeier y Lake. 2013, p. 251.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Magisterio de Juan Pablo II

Este es el magisterio con más citas de la obra *De Catechizandis Rudibus*. La primera cita se encuentra en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*²⁰(CT), del 16 de octubre de 1979; la segunda cita la encontramos en el *Directorio General para la Catequesis (DGC)*, del 25 de agosto de 1997, aunque su primera versión fue realizada por la congregación para el clero en 1971; y una tercera mención la encontramos en el *Catecismo de la Iglesia Católica (CIC)*, de 1992.

*Catechesi Tradendae*²¹ (CT)

La primera cita en CT aparece en el capítulo VIII, numeral 59. En ella, el Papa habla sobre la importancia de la comunicación verbal en la tarea de catequizar. En esta cita explícita de toda la obra, Juan Pablo II dice:

“Un problema, próximo al anterior es el del lenguaje. Todos saben la candente actualidad de este tema. (...). Todo eso influye notablemente en el campo de la catequesis. (...) San Agustín se encontró ya con ese problema y contribuyó a resolverlo para su época con su famosa obra *De Catechizandis Rudibus*. (...) Pero no está de más recordarlo aquí: la catequesis no puede aceptar ningún lenguaje que, bajo el pretexto que sea, aun supuestamente científico, tenga como resultado desvirtuar el contenido del Credo...”²².

Sin duda, esta cita está haciendo referencia a dos momentos precisos de *Cat. Rud.* donde Agustín presenta el problema del lenguaje. Precisamente allí donde se habla de la dificultad de Deogracias para lograr asertividad de los discursos. Cito *in extenso*:

“Me pediste, hermano Deogracias, que te escribiera algo que pudiera serte útil acerca de la catequesis de los principiantes. (...) Tú, confiesas, casi siempre te encuentras en dificultad cuando tienes que exponer adecuadamente aquellas verdades que debemos creer para ser cristianos²³. (...) Por lo que se refiere a tu propia experiencia, no quisiera te preocuparas de que con frecuencia tu discurso te parezca pobre y aburrido, pues muy bien puede suceder que, mientras a ti te parece indigno de los oyentes lo que les estás diciendo, porque deseabas que escucharan una cosa mejor, la opinión de

20 Cabe señalar que este documento no es más que un impulso al ya reconocido movimiento misionero iniciado por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, sobre la evangelización en la Iglesia y el anuncio misionero que vuelve sus ojos hacia la importancia de la catequesis para la proclamación del kerygma (cf. Gil A. n° 4). Es así que *Catechesi Tradendae* se convierte en el documento rector para la catequesis posterior al Concilio Vaticano II por ser la primera interpretación del Concilio y del DGC de 1971, de la Sagrada Congregación para el Clero y del Magisterio precedente; pues reconoce a la catequesis no sólo como un momento en el proceso de la evangelización sino también un medio para la evangelización. (cf. CT. 18).

21 La *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae*, el segundo documento más importante después de *Redemptor Hominis* en el magisterio de san Juan Pablo II, tiene como finalidad exhortar a la Iglesia a reforzar la solidez de la fe y la vida cristiana para contribuir en la difusión de la alegría de llevar al nuevo mundo el misterio de Cristo. (cf. CT n° 4). Esta exhortación está dividida en nueve capítulos, que abordan la centralidad de Jesucristo como fin de la catequesis.

22 CT, n° 59.

23 DCR I, 1.

aquellos que estás instruyendo sea muy diferente²⁴. Esto es debido a que lo que [se comprende] inunda [el] alma con la rapidez de un rayo; en cambio, la locución es lenta, larga y muy diferente, y mientras van apareciendo las palabras, lo que [se tenía] entendido se ha ya retirado a su escondrijo. Pero, dado que dejó algunas huellas impresas de modo admirable en la memoria, dichas huellas permanecen en las cantidades de las sílabas. Y de esas huellas nosotros derivamos los signos o símbolos sonoros que constituyen la lengua latina, la griega o la hebrea, o cualquiera otra, tanto si esos signos quedan en nuestra mente como si los expresamos oralmente. Sin embargo, aquellas huellas no son ni latinas, ni hebreas, ni propias de ningún pueblo, sino que se forman en la mente, como la expresión en el cuerpo²⁵.

En efecto, la palabra ira se dice de modo diverso en latín, en griego y de modos diversos en las demás lenguas; pero la expresión de la persona airada no es ni latina ni griega. Por eso, cuando uno dice iratus sum no lo entienden todos, sino solamente los latinos. Pero si la pasión del ánimo airado asoma al rostro y muda éste de expresión, todos los que lo ven se dan cuenta de que aquella persona está irritada²⁶.

También, el Papa está haciendo referencia a la instrucción de Agustín a Deogracias en el uso del lenguaje cuando entre los oyentes se encuentra un gramático u orador:

“A éstos [los retóricos], pues, que según se cree superan a los demás en el arte de la palabra, cuando vengan para hacerse cristianos debemos dedicarnos más ampliamente que a los otros iletrados, (...) A estos tales debemos enseñar sobre todo a que escuchen las divinas Escrituras para que su lenguaje sólido no les resulte despreciable por no ser altisonante, y no piensen que las palabras y las acciones de los hombres, que se leen en aquellos libros, envueltos o encubiertos por expresiones carnales, hayan de ser tomadas a la letra, sino que deben ser explicados e interpretados para su justa comprensión²⁷.”

La segunda cita al *De Catechizandis Rudibus* en CT es una referencia por confrontación en el capítulo IX, numeral 62. En esta ocasión Juan Pablo II respalda en san Agustín la intención de su exhortación. Agustín es tomado por Juan Pablo II como ejemplo de pastor, pues reconoce el celo pastoral con que respondió a Deogracias sobre el gozo de catequizar. El santo Padre dice:

“Ahora, Hermanos e Hijos queridísimos, quisiera que mis palabras, concebidas como una grave y ardiente exhortación de mi ministerio de Pastor de la Iglesia universal, enardecieran vuestros corazones (...) a la manera de san Agustín cuando escribía al diácono Deogracias, desalentado sobre el gozo de catequizar²⁸.”

24 DCR II, 3.

25 DCR II, 3.

26 Ibid.

27 DCR IX, 13.

28 CT, nº 62.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Catecismo de la Iglesia Católica

El segundo documento del magisterio de Juan Pablo II que cita al *De Catechizandis Rudibus* es el *Catecismo de la Iglesia Católica*, del 11 de octubre de 1992. En este catecismo se cita esta obra de Agustín en una oportunidad²⁹ y se hace por medio de una confrontación en el numeral 281, para ilustrar la tradición de la Vigilia Pascual de iniciar la Liturgia de la Palabra con la proclamación del relato de la creación. Esta cita está ubicada dentro de la primera parte del catecismo, en la explicación del credo, donde se expone la acción de «Dios Creador». El catecismo dice:

“En el principio, Dios creó el cielo y la tierra (Gn 1,1). Con estas palabras solemnes comienza la sagrada Escritura. El símbolo de la fe las recoge confesando a Dios Padre Todopoderoso como «Creador del cielo y de la tierra» (...) por esto, las lecturas de la Noche Pascual, celebración de la creación nueva en Cristo comienzan con el relato de la Creación; (...) en la liturgia bizantina (...). Según el testimonio de los antiguos, la instrucción de los catecúmenos para el bautismo sigue el mismo camino”³⁰.

Así, seguido del texto anterior, la cita a confrontar con *De Catechizandis Rudibus* es: “Tenemos una exposición completa cuando la catequesis comienza por la frase: Al principio creó Dios el cielo y la tierra, y termina en el período actual de la historia de la Iglesia”³¹.

Directorio General para la Catequesis

El DGC³², del 25 de agosto de 1997, es el tercer documento del magisterio de Juan Pablo II que cita al *De Catechizandis Rudibus*. En lo que atañe a la obra, el DGC cita el capítulo IV, numeral 8 de la misma, para respaldar la idea de la formación catequética como algo orgánico y sistemático, que debe llevar al discípulo de Cristo a profesar la fe desde el corazón. El DGC dice:

“La catequesis es una formación orgánica y sistemática de la fe. (...) ya que esa indagación vital y orgánica en el misterio de Cristo es lo que, principalmente, distingue a la catequesis de todas las demás formas de presentar la Palabra de Dios. Esta formación (...) es un aprendizaje de toda la vida cristiana, (...) que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo, centrado en su Persona. Se trata (...) de educar en el conocimiento y en la vida de fe, de forma que el hombre entero (...) se vea fecundado por la Palabra de Dios. Se ayudará así al discípulo de Jesucristo a transformar el hombre viejo, a asumir sus compromisos bautismales y a profesar la fe desde el «corazón»”³³.

29 Es importante aclarar que tan sólo se puede afirmar de una sola cita a de DCR en la edición del CIC, ediciones San Pablo [2000], porque aunque aparece dos veces citada la obra en los numerales 281 y 2539, la cita del segundo numeral sobre el tema de la envidia no coincide con la cita al *De Catechizandis Rudibus*. Así, corroborando la edición de Paulinas con la de la página oficial de la Santa Sede, en el CIC, ese mismo numeral aparece citando al *Sermo de Disciplina Christiana*, donde Agustín hace referencia al pecado de la envidia.

30 CIC 279-281.

31 DCR II, 5.

32 Este documento, de carácter orientativo, tiene como finalidad que cada Conferencia Episcopal, teniendo como base los principios teológicos-pastorales del DGC, elabore sus propio plan de catequesis, según la realidad de cada país (cf. DGC, n° 9).

33 DGC n° II, 67.

Lo anterior ya lo había dicho san Agustín en de *Catechizandis Rudibus*:

“Por tanto, si Cristo vino a este mundo para que el hombre supiera cuánto le ama Dios y aprendiera a encenderse inflamado en el amor del que le amó primero, y en el amor del prójimo (...), y si toda la Escritura divina, que ha sido escrita antes de su venida, ha sido escrita para preanunciar la llegada del Señor, y si todo cuanto más tarde fue recogido en las Escrituras y confirmado por la autoridad divina, nos habla de Cristo y nos invita al amor, es evidente que no sólo toda la Ley y los Profetas (...) sino también todos los libros divinos que más tarde han sido reconocidos para nuestra salvación (...) se apoyan en estos dos preceptos del amor de Dios y del amor del prójimo”³⁴.

Magisterio de Benedicto XVI

El magisterio del papa Benedicto XVI se caracterizó por innumerables referencias a san Agustín. En sus años de pontificado legitimó la doctrina agustiniana por medio de citas a Agustín, en catequesis, exhortaciones, encíclicas y demás documentos. Al parecer, las obras de san Agustín dejaron en el Santo Padre una huella muy marcada, tanto así, que en una de sus homilías nos dice: “San Agustín (...) es uno de los más grandes convertidos de la historia de la Iglesia porque su conversión no se redujo a una etapa de la vida, sino que fue un proceso continuo durante toda su vida”. Bastaría hacer un recorrido por cada uno de sus escritos para percibir en ellos una doctrina patrística y profundamente agustiniana³⁵.

A pesar de ello, la recepción de la obra *De Catechizandis Rudibus* en el magisterio de Benedicto XVI es muy concisa, sólo aparece en la catequesis del 20 de febrero de 2008, y únicamente hace mención a la obra para resaltar la herencia teológica-pastoral que dejó san Agustín. A continuación, la cita: “Consciente de la necesidad de la divulgación del mensaje cristiano escribe el *De Catechizandis Rudibus*, dedicado a la instrucción de muchos cristianos analfabetos”³⁶.

Magisterio del papa Francisco

Por último, tenemos el magisterio del papa Francisco, quizás con menos alusiones que el de sus predecesores, pero no menos atento a las enseñanzas agustinianas. La recepción de la obra *De Catechizandis Rudibus* en Francisco se encuentra en dos documentos: *Evangelii Gaudium* y *Amoris laetitia*. En ambos, se cita *De Catechizandis Rudibus*, capítulo XIV, numeral 22.

En *Evangelii Gaudium* el Papa hace una referencia a los Padres de la Iglesia y su acción profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano, y pone como ejemplo a san Agustín por medio de la cita explícita a *De Catechizandis Rudibus* XIV, 22:

“El imperativo de escuchar el clamor de los pobres se hace carne en nosotros cuando se nos estremecen las entrañas ante el dolor ajeno. (...) El Apóstol Santiago enseña que la misericordia con los demás nos permite salir triunfantes en el juicio divino: (...) Esta verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres de la Iglesia y ejerció una resistencia profética contracultural ante el

34 DCR IV, 8.

35 Cf. Benedicto XVI [2007]. Catequesis del miércoles del 09 de enero del 2008.

36 Benedicto XVI, Catequesis del miércoles 20 de febrero de 2008.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

individualismo hedonista pagano. Recordemos sólo un ejemplo: [cita de san Agustín] «Así como, en peligro de incendio, correríamos a buscar agua para apagarlo [...] del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado, y por eso nos turbamos, una vez que se nos ofrezca la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ella como si fuera una fuente que se nos ofrezca en la que podamos sofocar el incendio»³⁷.

En el ejemplo anterior, Francisco cita la metáfora del agua y el fuego en sentido escatológico y de preparación caritativa para el juicio final, ilustrando su idea con un recurso literario propio del retórico Agustín, a quien le encantaba establecer comparaciones cotidianas que persuadieran a sus oyentes. La cita, en el texto y contexto de la obra, hace referencia a la maneras de actuar en casos concretos de tedio por parte del oyente cuando recibe la catequesis, y concretamente de cómo hacer que los oyentes no se perturben por los escándalos en la Iglesia, para lo cual, cita el mismo pasaje de Oseas 6, 6, al que está haciendo referencia el papa Francisco para argumentar la misericordia que debe existir entre los cristianos.

Por último, en *Amoris letitia* el papa Francisco cita el mismo capítulo XIV, numeral 22 de *De Catechizandis Rudibus* pero con otra interpretación. La metáfora «del agua que apaga el fuego», ya no es interpretada como la misericordia que apaga la severidad del juicio final, sino la Caridad que apaga el fuego de la discordia; según Francisco, los cristianos, ante cualquier circunstancia, ante las dificultades y para vivir plenamente la ley divina, deben acudir a la Caridad y así recorrer la *via caritatis*. El Papa dice:

“Es también lo que enseña san Agustín: «Así como, en peligro de incendio, correríamos a buscar agua para apagarlo [...] del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado, y por eso nos turbamos, cuando se nos ofrezca la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ella como si fuera una fuente que se nos ofrezca en la que podamos sofocar el incendio».”³⁸

Conclusión

Con seguridad, *De Catechizandis Rudibus*, el manual de catequesis por excelencia durante el medioevo y parte de la modernidad, no quedó en el olvido después del Vaticano II. Esta obra continúa vigente en la actualidad; el hecho de que siga siendo citada por los Papas, significa que aún tiene aportes a la pastoral de la Iglesia. Definitivamente, el gran Agustín de Hipona participa de la actualidad doctrinal, teológica y pastoral de la Iglesia; las anteriores citas tan sólo son un acercamiento breve al contenido de la obra, la riqueza del método agustiniano para la catequesis y el contenido doctrinal que allí podemos encontrar. Ahora, si bien los métodos de enseñanza han cambiado de la antigüedad a nuestra época, las verdades de la fe siguen intactas y los métodos por los que grandes hombres alcanzaron la santidad jamás perderán su actualidad en la vida espiritual del Cuerpo de Cristo.

37 EG n° 193.

38 AL. n° 306.

Jerónimo, Pastor con dos pulmones

San Jerónimo y la tradición oriental a la luz del decreto postconciliar *Orientalium Ecclesiarum*¹

Sergio Enrique Mantilla Janer²

Introducción

El mundo de hoy cambia constantemente, sus ideas, la tecnología, modos de comunicación, todo está en constante movimiento. Las ciudades crecen en población, las personas emigran a otros países, viviendo en culturas distintas, creando familias con historias y raíces en todo el mundo. Esta máquina global no para, olvida y considera obsoleta a la Iglesia Católica. Ella debe buscar una manera de mantener su presencia en el mundo y afrontar los cambios y el progreso de las culturas. ¿Cómo debe hacer esto? San Juan Pablo II nos dice que la Iglesia debe respirar bajo dos pulmones “el oriental y el occidental”³, y en especial sus pastores. Debemos clarificar que respirar significa un diálogo dinámico entre dos órganos fundamentales en la Iglesia, el pulmón oriental y el pulmón occidental. El Concilio declara que:

“La Iglesia católica tiene en gran aprecio las instituciones, los ritos litúrgicos, las tradiciones eclesíásticas y la disciplina de la vida cristiana de las Iglesias orientales. Pues en ellas, preclaras por su venerable antigüedad; resplandece la tradición que viene de los Apóstoles, por los Padres y que forma parte del patrimonio indiviso y revelado por Dios, de la Iglesia universal”.⁴

Este diálogo siempre será necesario y, aunque seamos diferentes en la disciplina litúrgica, espiritualidad y organización eclesial, estamos todos bajo el Romano Pontífice. El compartir de estas tradiciones, experiencias y culturas “rige una admirable comunión, de tal modo que su variedad en la Iglesia no solo no

1 Esta comunicación es fruto de un proceso de investigación formativa dirigido por el P. Mauricio Saavedra y la Dra. Tamara Saeteros.

2 Seminarista Exarcado Maronita de Colombia. UNICERVANTES, Bogotá Colombia.

3 Cf. SAN JUAN PABLO II, Ángelus, domingo, octubre 13, 1985.

4 OE no.1.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

daña su unidad, sino que más bien la manifiesta”⁵. El mundo cristiano oriental y occidental deben trabajar conjuntamente para el desarrollo integral de la humanidad, y elevar a las personas a aspirar a la vida eterna. Esta unión debe empezar en cada cristiano, y más aún, en cada pastor, para que así, las comunidades continuamente cambiantes trasciendan su cultura, y la Iglesia sea cada vez más católica, más universal.

Todos deben gozar de esta respiración saludable, y así lo hizo san Jerónimo. Este escrito se propone exponer la vida y los escritos de san Jerónimo como ejemplo de un cristiano que, llegando a respirar con ambos pulmones de la Iglesia, logra una profundidad espiritual para guiar a los laicos, contemplar a Dios y edificar la Iglesia en unidad.

El Papa San Juan Pablo II en su carta encíclica *Slavorum Apostoli*, acerca de Cirilo y Metodio, destaca la importancia del diálogo y la unión que deben tener Oriente y Occidente, y trae a colación el aporte de los santos eslavos, refiriéndose a ellos así:

“... son como los eslabones de unión, o como un puente espiritual, entre la tradición oriental y la occidental, que confluyen en la *única* gran tradición de la Iglesia universal. Para nosotros son paladines y a la vez patronos en el esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y Occidente para volver a encontrar, mediante el diálogo y la oración, la unidad visible en la comunión perfecta y total; «unión que —como dije durante mi visita a Bari— no es absorción ni tampoco fusión».⁴³ La unidad es el encuentro en la verdad y en el amor que nos han sido dados por el Espíritu. (...) Para la plena catolicidad, cada nación y cada cultura tienen un papel propio que desarrollar en el plan universal de salvación. Cada tradición particular, cada Iglesia local, debe permanecer abierta y atenta a las otras Iglesias y tradiciones y, al mismo tiempo, a la comunión universal y católica; si permaneciese cerrada en sí misma, correría el peligro de empobrecerse también ella”⁶.

Esto mismo pretendo encontrar en la vida y obras de Jerónimo. Empezaremos por dar un breve repaso de su vida en cuatro momentos específicos: su bautizo en Roma, su envío a Oriente, la segunda venida a Roma y, por último, la llegada a Belén hasta su muerte. Además, haremos alusión a tres de sus cartas que permiten captar la familiaridad de san Jerónimo con la tradición oriental en diálogo con Occidente. Las cartas que nos servirán para este ejercicio son la carta 22 a Eustoquia, la carta 52 a Nepociano y la carta 125 a Rústico.

San Jerónimo vida y obras

Jerónimo nació alrededor del año 340 en Occidente, en un pueblo de Dalmacia llamado Stridon, la actual Croacia. Se conoce muy poco de Jerónimo en sus primeros años de vida, hasta que viaja a Roma en el año 360. Allí estudia con grandes maestros y lee a ilustres autores clásicos. Según él mismo refiere, este estudio “pagano” lo ayudó a acercarse a Cristo. En Roma goza de una vida de buenos amigos y placeres, solo al terminar sus estudios recibe el sacramento del bautismo.

5 Ibid., no.2.

6 SAN JUAN PABLO II, *Slavorum Apostoli*, no. 27.

La segunda etapa de la formación de Jerónimo fue una etapa de formación más espiritual. Junto con otros fieles emprendió una peregrinación a Tierra Santa. Al llegar a Antioquía, Jerónimo se ve imposibilitado para continuar, debido a una enfermedad y debe permanecer ahí hasta su recuperación, que tarda un año. Empieza a estudiar a Aristóteles y las Sagradas Escrituras. Es en Oriente donde Jerónimo se interesa por los escritos de Orígenes, y por la exégesis bíblica. Conocemos, por el testimonio de varios de sus amigos, quienes se convirtieron en monjes, que Jerónimo adoptó prácticas de ayuno y buscó constantemente momentos de retiro en el desierto. Durante quince años vivió como ermitaño, aprendiendo hebreo, profundizando en la Sagradas Escrituras y apaciguando sus pasiones. Dios le forjaba, cada vez más, haciéndolo fuerte en la fe y en el amor, aunque sufriera de un temperamento explosivo. Su postura occidental ante las controversias trinitarias con los monjes orientales lo llevó a retirarse de la vida monástica. Luego fue ordenado presbítero por su obispo Paulino de Antioquía.

Tiempo después viaja con Paulino a un sínodo en Roma. El Papa Dámaso se interesa por Jerónimo y le ordena quedarse como consultor en cuestiones exegéticas. Dedicó su pastoral a las mujeres aristócratas de la colina del Aventino. Sus cartas las guían e instruyen en temas sobre el Evangelio y la vida consagrada; una especie de dirección espiritual, por medio de correspondencia.

Jerónimo, que poseía un temperamento muy fuerte, llegó a criticar, insultar y humillar a muchos clérigos de Roma, lo cual ocasionó un cierto desagrado hacia él. Siempre defendía la doctrina y si alguien del clero llegaba a equivocarse o a atacar las Escrituras, podía estar seguro de recibir una carta bastante sarcástica, de parte de Jerónimo, refutándole e insultándole. Esta tercera etapa de la vida de Jerónimo en Roma termina con la muerte del Papa Dámaso. El clero romano, enardecido, aprovecha para investigar a Jerónimo por la noticia de un viaje que emprendería hacia Tierra Santa con Paula. La investigación no logró confirmar escándalo alguno que recayera sobre él, pero quedó convencido de marcharse de Roma.

Finalmente, Jerónimo viaja a Belén, donde muere en el año 420. Esta etapa de plenitud está marcada por la adquisición de una cultura global en la cual Oriente y Occidente respiran conjuntamente en su pensamiento. Junto con Paula y Estochium fundan unos monasterios y se asientan en Belén. Nuevamente, viviendo como monje bajo la regla de san Pacomio, Jerónimo comienza a elaborar sus grandes obras exegéticas, empezará y terminará la traducción completa de las Escrituras al latín y trabajará fuertemente en sus comentarios bíblicos.

Es evidente que, gracias a sus viajes, a sus maestros y a las culturas en que vivió, su formación como intelectual cristiano se vio altamente enriquecida. Gribomont nos ilustra esto sintetizando:

“El primer gran mérito de Jerónimo, príncipe de los traductores, estriba en haber puesto a disposición de las iglesias de Occidente las grandes riquezas de las bibliotecas griegas y hebreas. Inseparable de lo anterior es haber poseído y haber sabido comunicar una cultura literaria que sobrepasa la de todos los demás padres latinos. Jerónimo se distingue también por su exquisita sensibilidad espiritual, exegética y monástica, que es una espléndida herencia de Orígenes, aunque Jerónimo se habría ciertamente irritado al leer esta aclaración. Se impone en fin por sus cualidades humanas, por su alma apasionada, excesiva siempre en sus pasiones y en sus odios, pero ciertamente no común”⁷.

7 GRIBOMONT, J. (1998) *Jerónimo*. En: *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* (DPAC) I, 1143-1147. Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 1143.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Sus aportes a la Iglesia lo muestran como un hombre verdaderamente universal y ejemplo para todos aquellos que buscan ser pastores. La universalidad de la Iglesia se realiza en la universalidad de sus miembros. Esto significa que sus miembros, al trascender las diferencias culturales, de sus lenguas y sus tradiciones, resultan para la persona causa de enriquecimiento y no de división.

Pensamiento

Teniendo en cuenta la formación universal de Jerónimo, veamos esto plasmado en sus escritos. El tema general que madura en Jerónimo es el de la vida monástica. Los escritos que mencionaremos serán las cartas, 22 a Eustoquia, 52 a Nepociano y 125 a Rústico, en estas vemos la importancia de respirar con ambos pulmones y así ser pastores espiritualmente profundos y sabios. La carta 22 fue escrita alrededor del año 384, Jerónimo se encontraba en Roma por segunda vez, y al servicio del papa Dámaso. La carta 52 fue escrita casi 10 años después en el año 393 cuando Jerónimo estaba en Belén y la carta 125, escrita en el año 411, en sus últimos años de vida.

En general, en las tres cartas, Jerónimo da consejos de cómo ayunar, estudiar, trabajar, evitar la embriaguez y las malas compañías. Aunque estos consejos parecen lugares comunes de la literatura cristiana, gracias a los ambientes donde Jerónimo vivió y se formó, sus recomendaciones a los distintos receptores de la correspondencia están llenas de riqueza espiritual y cultural.

En primer lugar, analicemos este fragmento que escribe a Eustoquia,

“Así, pues, si hay en mí algún consejo que yo pueda ofrecer, si se ha de creer a un hombre experimentado, lo primero que aviso, lo primero que suplico es que la esposa de Cristo huya del vino como del veneno. (...) en el vino se esconde la lujuria”⁸.

Es la intención de Jerónimo para Eustoquia, virgen consagrada, que evite el vino para no caer en la impureza y en la lujuria. Ahora bien, este mismo consejo lo da a Nepociano diciendo:

“Los que sirven al altar no beban ni vino ni sidra. Por sidra se entiende en hebreo toda bebida que pueda embriagar, bien se confeccione por fermento o por jugo de manzanas, (...) Huye de todo lo que embriaga y trastorna el juicio lo mismo que del vino”⁹.

En esencia la recomendación es igual, pero Jerónimo profundiza un poco más explicando como se debe interpretar la palabra “sidra” desde el hebreo.

Otro fragmento que evidencia la importancia de su formación oriental es cuando le explica a Nepociano la palabra “clérigo” y dice:

“Así, pues, el clérigo que sirve a la Iglesia de Cristo empiece por interpretar su propio nombre, y teniendo delante de sí la definición del término, esfuércese por ser lo que se llama. Si, pues en griego *kleros* significa lo mismo que en latín *sors*, es decir, la parte propia de la herencia, llamarse clérigo

8 Ep. 22, 8.

9 Ep. 52, 11.

significará, por consiguiente, pertenecer a la herencia del Señor; o que el Señor mismo es la herencia y la suerte de los clérigos”¹⁰.

Esta explicación de la palabra clérigo nutre inmensamente la comprensión de la misión que debe llevar a cabo cada uno que busca este nombre. Es evidente que el conocimiento de ambos lenguajes ha llevado a Jerónimo a una profunda reflexión acerca de cada una de las palabras en la Sagradas Escrituras. “Me propuse aprender el alfabeto hebreo (. . .) Ahora doy gracias a Dios de poder recoger dulces frutos de aquella amarga semilla de las letras”¹¹. La importancia de que Jerónimo sea “*vir trilinguis*” lleva a mostrarnos que su obra magna, la Vulgata, es fruto de un gran respiro entre Oriente y Occidente. Jerónimo lo afirma diciendo “*Novum testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicum transtuli* (he restituido el Nuevo Testamento a la fiabilidad del griego y traducido el Viejo según el hebreo”¹².”

Jerónimo, monje durante buena parte de su vida, orienta con sus consejos que son producto de su aprendizaje en Antioquía. Él insiste en la importancia del ayuno, veamos ahora cómo construye su explicación sobre esto. Escribe a Eustoquia:

“Cada uno da culto a lo que ama. Por tanto, hay que procurar con toda diligencia que, ya que la hartura nos echó del paraíso, el hambre nos devuelva a él. (. . .) No es que Dios, Creador y Señor del universo, se complazca en el rugido de nuestros intestinos ni en el vacío del vientre o el ardor de nuestros pulmones. Pero nuestra castidad no puede estar segura de otro modo”¹³.

Ahora bien, el enfoque del mismo consejo a Nepociano difiere un poco, en dicha carta, Jerónimo escribe:

“En tema de ayunos no te impongas sino lo que puedes soportar. Sean ayunos puros, castos, sencillos, moderados y no ayunos supersticiosos. (. . .) El ayuno más duro es el de pan y agua; pero como con él no se adquiere fama, pues todos consumimos pan y agua como cosa habitual, no se tiene por ayuno”¹⁴.

Podemos constatar, a la luz del texto citado, que esta recomendación es concisa y paternal, y que no pretende obviar cinco características fundamentales para que el ayuno sea auténtico: pureza, castidad, humildad, templanza y racionalidad. Al dirigirse a Rústico, su recomendación ya madura, expresa:

“Estos mismos [ayunos] han de ser moderados, no sea que si son excesivos debiliten el estómago y, al reclamar más abundante comida, terminen en hartura, que es fuente de pasiones. Una comida parca y moderada es beneficiosa para el cuerpo y para el alma”¹⁵.

10 Ep. 52, 5.

11 Ep. 125, 12.

12 VIAN, VIAN, G.M. [2006] *La Biblioteca de Dios*, capítulo VI: *Entre oriente y occidente: Jerónimo*. Ediciones Cristiandad, Madrid, España, p. 167.

13 Ep. 22 10-11.

14 Ep. 52, 12.

15 Ep. 125, 7.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

A través de sus escritos Jerónimo propone el ayuno como herramienta para salvaguardar la castidad, se debe ejercer de forma recta y procurando cumplir las cinco características anteriores, de lo contrario, puede ser contraproducente. Si no es moderado llevará a la hartura, si no es hecha en secreto, llevará a la vanagloria, si no es pura, llevará Al descontrol de las pasiones.

Otro gran ejemplo, de un pensamiento disciplinado y que puede traslucirse a través de sus cartas, es la invitación al estudio. Jerónimo le dice a Eustoquia, “Lee con asiduidad y aprende todo lo posible. Que el sueño te sorprenda siempre con un libro, y que tu cara, al caer dormida, sea recibida por una página santa”¹⁶.

E insiste a Nepociano:

“Cuando hables en la iglesia, no es el griterío del pueblo lo que se ha de suscitar, sino la compunción. Las lágrimas de los oyentes sean tus alabanzas. La palabra del presbítero esté inspirada por la lectura de las Escrituras. No te quiero ni declamador, ni deslenguado, ni charlatán, sino conocedor del misterio e instruido en los designios de tu Dios”¹⁷.

Para terminar de escrutar esta idea, Jerónimo escribe a Rufino diciendo. “Que de tu mano y de tus ojos nunca esté lejos algún libro; apréndete el salterio de memoria, que tu oración no conozca pausa; que tu mente esté alerta y no expuesta a vanos pensamientos”¹⁸. La importancia del estudio y de la buena lectura espiritual es otra recomendación clave para Jerónimo dentro de la vida monástica, como aprendizaje de su tiempo respirando aire oriental.

Jerónimo no recomendó en estas cartas nada que él mismo no haya vivido y superado. A pesar de su temperamento explosivo, que tuvo que aprender a controlar, nos demuestra que él es un gran defensor de la coherencia, y también vemos que este pensamiento maduró a través de sus epístolas. Exhorta a Eustoquia “Repudiadas y desterradas estas que no quieren ser vírgenes, sino parecerlo”.¹⁹ Dice a Nepociano “Valiente maestro el que predica el ayuno con el vientre lleno. Condenar la avaricia hasta un ladrón lo puede hacer. En el sacerdote de Cristo la conciencia y la boca han de ir a una”²⁰. Y a Rufino dice “Tú, en cambio, si quieres ser monje y no solo parecerlo, preocúpate no de la hacienda, por cuya renuncia has empezado a serlo, sino de tu alma”²¹. Es evidente la progresión de su pensamiento, primero, repudia la incoherencia, segundo, la trae a la luz con ejemplos concretos, y tercero, invita a su dirigido a cultivar su alma.

Los ejemplos anteriores sobre los aspectos de la vida monástica muestran, nuevamente, la importancia e influencia que tiene la formación oriental y occidental de Jerónimo en su pensamiento. El aprendió esto en la profundización de las Sagradas Escrituras y en la introspección que hace en su oración como monje. Su existencia manifiesta un gran respiro con ambos pulmones: el oriental y el occidental.

16 Ep. 22, 17.

17 Ep. 52, 8.

18 Ep. 125, 11.

19 Ep. 22, 15.

20 Ep. 52, 7.

21 Ep. 125, 7.

Conclusión

San Jerónimo es un hombre de dos mundos, un hombre que respira con los dos pulmones de la Iglesia. Su formación debe llevarnos a una verdadera reflexión para la contemporaneidad. La necesidad de pastores conocedores de las realidades de sus ovejas es un requerimiento para no quedar limitado a la hora de guiarlos. El empaparse de su cultura, de sus tradiciones y conocer las ideas a las que están expuestas, llevan a un presbítero a poner especial empeño en su preparación y en el estudio como práctica habitual; aunque esto no siempre se logra, en las vísperas de celebrar el XVI centenario de la muerte de san Jerónimo, no puede ser otra su invitación.

El intercambio de personas de una nación a otra es importante para que los futuros presbíteros tengan la posibilidad de vivir otras experiencias culturales y enriquecer su espíritu con la fe de los hermanos. De este modo se cumple verdaderamente el llamado de la Iglesia a ser universal. En este sentido, San Juan Pablo II nos dice:

“Para la plena catolicidad, cada nación y cada cultura tienen un papel propio que desarrollar en el plan universal de salvación. Cada tradición particular, cada Iglesia local, debe permanecer abierta y atenta a las otras Iglesias y tradiciones y, al mismo tiempo, a la comunión universal y católica; si permaneciese cerrada en sí misma, correría el peligro de empobrecerse también ella”²².

Jerónimo es ejemplo de unión en la Iglesia trascendiendo y entendiendo las riquezas de ambos polos. La verdadera unidad, el verdadero diálogo, es un llamado y un deber de todos.

“En efecto, una de las aspiraciones fundamentales de la humanidad actual es la de volver a encontrar la unidad y la comunión para una vida verdaderamente digna del hombre a nivel mundial. La Iglesia, consciente de ser signo y sacramento universal de salvación y de unidad del género humano, está dispuesta a desempeñar este deber suyo, «que las condiciones de nuestra época hacen más urgente», para que «todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo»²³.

Yo busco seguir el ejemplo de Jerónimo, siendo un joven colombiano que empezó su formación en Occidente, y sintió el llamado a ejercer los santos ministerios en la Iglesia Maronita, para que, a futuro, pueda cumplir con mi tarea de guiar a las personas hacia Dios y profundizar en mi vida espiritual por medio de la ascesis, la oración y el estudio. Esta es mi meta y mi invitación, como Jerónimo, a respirar plenamente con dos pulmones: Oriente y Occidente.

22 SA 27.

23 SA 27.

El Pecado social de la usura en la doctrina de los Padres de la Iglesia y en el Magisterio Contemporáneo

Carlos Saúl Jaimes Guerrero¹

Introducción

De ordinario se entiende por usura el tipo de interés que supera con creces el normal del mercado. Los préstamos con interés son operaciones espontáneas en la convivencia y están conocidas y son practicadas en todas las sociedades desde el origen de la humanidad. La Biblia puso siempre límites a dichas operaciones espontáneas, con el fin de que los débiles no padeciesen frente a los poderosos las injusticias a que se prestan toda clase de trueques. La condena de la usura es una práctica habitual de la moral cristiana. Y, como no era fácil distinguir entre usura y préstamo con interés, también esta praxis fue rechazada durante muchos siglos por la Iglesia².

La usura en los Padres de la Iglesia

Los Padres apelan sobre todo al AT para condenar la práctica de la usura³; la cual consideran incompatible con la vida cristiana⁴. Para ellos, ésta práctica es ilícita⁵. Se la condena porque está en contra del amor que los cristianos deben de mostrar para con los pobres. La usura no sólo hace al pobre más pobre, sino que le priva de su libertad⁶. La usura es un pecado desconocido a la naturaleza⁷, porque hace obtener una ganancia de las cosas inanimadas, mientras que en la naturaleza sólo es posible sacar fruto de las cosas animadas. La usura hace aumentar el número de los pobres, etc⁸.

1 Fraile agustino. UNICERVANTES, Bogotá Colombia

2 Fernández, A. (2005). *La Usura*, en A. Fernández, *Diccionario de Teología Moral* (págs. 1387-1389). Burgos: MONTE CARMELO.

3 Ex 18, 7-8; 22, 25; Lev 23, 35; Dt 15, 3; 23, 20; Sal 15, 5; Ez 18, 4-9.

4 Cf. Clemente de Alejandría, *Paed.* I, 10; *Strom.* II, 19.

5 Cipriano, *Test.* III, 48.

6 Basilio de Cesarea, *Hom II in Psal.* 14.

7 Gregorio Nacianceno, *Hom IV in Eccles.*

8 Mara, M. G. (1998). La usura, en *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana* (págs. 2169-2170). Salamanca: SIGUEME.

Para San Basilio la usura conlleva al hombre a la inhumanidad, es decir, a la desfiguración de su naturaleza⁹, pues, la humana perfección –en sentido cristiano- se basa en la entrega a los demás sin interés. El Obispo de Cesárea al reconocer la usura como pecado, reconoce el mal que de él procede o produce. La usura no sólo se contenta con corromper el corazón del hombre que ha caído en ella, sino que afecta a los necesitados del beneficio del préstamo. San Basilio para hablar de la rapidez con que se extiende la usura, utiliza una metáfora para describir este fenómeno: el pecado de la usura es como una liebre salvaje que aun criando, se empareña y pare¹⁰.

Para san Juan Crisóstomo no hay nada más cruel que la usura, pues ella tiene por objetivo poner al dinero y a los intereses del prestamista por encima de la persona necesitada. En consecuencia, la usura permite que se trafique con la desgracia y miseria del prójimo¹¹. También el obispo de Constantinopla enseña a todo aquel que es poseedor de grandes riquezas, que estas son para socorrer al pobre y al necesitado, no para vender la caridad. Por el contrario, las riquezas son para servir a la caridad en el prójimo, y así aspirar a la vida eterna¹².

Para san Ambrosio injusto es el préstamo del cual se espera usura, pero no aquel del cual está escrito: “Da en préstamo a tu prójimo cuando se halle en necesidad” (Si 29, 2)¹³. El obispo de Milán, basado en Tobías, los Salmos, Deuteronomio y el libro de Sirácides, da a conocer a sus oyentes la diferencia entre el préstamo que tiene por finalidad socorrer al necesitado, y el préstamo que tiene por finalidad el lucro de la usura. El primero pertenece, por tanto a la acción del cristiano poseedor de riquezas, mientras que el segundo, pertenece al rico injusto, a aquel que se mueve en la iniquidad. De ahí que san Ambrosio sostenga que la usura fue prohibida por los santos¹⁴. En efecto, el justo se compadece y presta (cf. Sal 36, 21); mientras que la usura es execrable y la ley la prohíbe (cf. Dt 23, 19); Tobías –afirma san Ambrosio- huía de la usura, aconsejaba a su hijo a que no despreciara los mandamientos de Dios, a dar limosna de su hacienda, a no prestar a usura su dinero, y a no apartar su rostro de ningún pobre (cf. Tb 4, 6-9)¹⁵.

Así pues, san Ambrosio refiriéndose a los usureros afirma:

“tales son ¡oh ricos!, vuestros beneficios: dais poco y exigís mucho. Ésta es vuestra humanidad: expoliáis incluso cuando decís que socorréis. Para vosotros es fuente fecunda de ganancia hasta el pobre. Sujetáis al pobre a la usura y sabéis obligarle a que os pague los intereses, aunque no tenga ni siquiera lo suficiente para atender a sus necesidades ¡Verdaderamente sois misericordiosos! Le liberáis de uno y le vinculáis a vosotros, y obligáis a que os pague usuras quien no tiene qué comer ¿Se puede imaginar acción más perversa? El pobre busca medicina y le ofrecéis un veneno; pide pan, y le ofrecéis una espada; suplica la libertad y le proporcionáis la servidumbre; pretende ser librado de sus ataduras y le atrapáis con un lazo insoluble”¹⁶.

9 Basilio de Cesarea, *Contra Usura*, *bom.* II, 1.

10 Basilio de Cesarea, *Contra Usura*, *bom.* III.

11 Juan Crisóstomo, *Com. Mateo*, *bom.* V, 5.

12 Juan Crisóstomo, *Com. Mateo*, *bom.* LVI, 5.

13 San Ambrosio, *Tb.* 7.

14 San Ambrosio, *Tb.* 7.

15 Bravo, R. S. [s.f.]. *Diccionario de los Padres de la Iglesia*. Madrid: EDIBESA.

16 San Ambrosio, *Tb.* 11.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Por su parte, san Agustín no difiere de la postura de los anteriores Padres, pues afirma: “creo que los mismos avaros se dan cuenta de cuán detestable, odiosa y execrable es la usura”¹⁷. *Sin apartarse de esta concepción*, san Agustín habla en el comentario al Salmo 36 de la actitud del cristiano en la imitación de la acción del usurero, no en cuanto a caer en la miseria del préstamo con usura al prójimo, sino en cuanto a la aspiración del prestamista: en el deseo de aspirar... no es que el santo Hiponense exhorte a los cristianos a ser usureros, sino que invita a éstos a rechazar el pecado de la usura, por decirlo así, desde su ámbito material y aceptar la aspiración de la misma entendida como espiritual. En otras palabras, para san Agustín está claro que Dios rechaza la usura, pero sabe que Dios quiere que el hombre preste al necesitado, es decir, que le preste a Él mismo que se hace presente en los más pobres... en efecto, Dios –según san Agustín– espera que el hombre socorriendo al necesitado, aspire a recibir como regalo el cielo. Así pues, la imitación de la aspiración del usurero consiste en esto: en practicar las obras de misericordias sin esperar ganancia en esta tierra que se puede entender como usura material, sino la recompensa del cielo: entendida aquí como usura espiritual, lo cual ignora el prestamista que sólo espera usura terrenal y que por tanto, no tiene esta misma aspiración; en consecuencia, la usura material es osada delante de Dios, mientras que la espiritual se entiende como usura porque es una acción que espera algo muchísimo más grande de lo que se ha prestado, el cielo. En última instancia, san Agustín invita a los creyentes a imitar la aspiración que tienen los usureros, no el objeto de los usureros.

“Dios, que te prohíbe ser usurero, te manda que le prestes con usura a Él mismo. Si esperas un interés cuando prestas al hombre, ¿Cuándo das prestado a Dios no tendrás esperanza ninguna? Si prestas a los hombres, es decir, si les das dinero en mutuo, pretendes recibir algo más que diste; no dinero solo, sino algo más, ya algo de trigo, o de vino, o de aceite, o de cualquier otra cosa. Pero si esperas recibir más que diste, eres usurero y mereces reprobación, no alabanza” - y continua – “¿Qué haré - dices - para que preste lícitamente con ventaja? Mira lo que hace el usurero. Da menos y recibe más. Haz eso tú: da poco y recibe mucho. Considera cuánto puede aumentar tu préstamo. Da lo temporal y recibe lo eterno; da lo terreno, recibe lo celestial. Pero acaso preguntas: ¿A quién prestaré? El mismo Señor, que te manda no prestar con usura, quiere que le prestes a Él. Escucha la Escritura, que te dice cómo puedes prestar a Dios. Da prestado a Dios -dice- quien se compadece del pobre (Pr 19,7). Dios no necesita nada de ti, pero hay otros que sí precisan que los ayudes: lo que das a éstos lo recibe Dios”¹⁸.

Finalmente, el Papa León Magno recomienda a todos los cristianos huir de la iniquidad de la usura:

“de cualquier manera que suceda, malo es el cálculo del usurero, para quien, o disminuye su dinero, o aumenta el pecado, de modo que es desgraciado, perdiendo lo que dio, o es más desgraciado todavía recibiendo lo que no dio. Se ha de huir totalmente de la iniquidad de la usura y se ha de evitar el lucro que carece de humanidad”¹⁹.

17 San Agustín, *Com. Sal. 36*, 3 n. 6.

18 San Agustín, *Com. Sal. 36*, 3 n. 6.

19 León Magno, *Serm. XVII*, 3.

La usura en el Magisterio contemporáneo

El tema de la usura, en la reflexión del Magisterio contemporáneo, se reflexiona desde la realidad mundial que manifiesta la pérdida de la caridad y el amor de unos para con otros, ya sea entre personas, instituciones, Estados o pueblos. En todos ellos, el amor ha de ser necesario, incluso en las sociedades más justas²⁰, pues gracias al ejercicio de la caridad, los hombres podrán vivir de acuerdo al querer de Dios y construir una sociedad más justa en donde los pueblos más ricos y desarrollados se solidaricen con los menos favorecidos y subdesarrollados, favoreciendo no sólo un desarrollo material, sino cultural y espiritual.

San Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus annus*, no menciona explícitamente el término usura, pero sí hace una alusión clara sobre ella. En efecto, el Papa habla sobre las deudas que por principio deben ser pagadas, pero que es ilícito exigir o pretender su pago cuando éstas conllevan a las personas y a los pueblos a la miseria y al hambre. El documento dice:

“Actualmente, sobre los esfuerzos positivos que se han llevado a cabo en este sentido grava el problema, todavía no resuelto en gran parte, de la deuda exterior de los países más pobres. Es ciertamente justo el principio de que las deudas deben ser pagadas. No es lícito, en cambio, exigir o pretender su pago, cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que llevaran al hambre y a la desesperación a poblaciones enteras. No se puede pretender que las deudas contraídas sean pagadas con sacrificios insostenibles. En estos casos es necesario —como, por lo demás, está ocurriendo en parte— encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda, compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso”²¹.

En la Audiencia General del 4 de Febrero del año 2004 titulada *¿Quién es justo ante el Señor?*, comentando el Salmo 14²², el Papa da tres preceptos para examinar la conciencia, uno de ellos el de rechazar el hacer préstamos usureros, pues la usura es una acción infame y puede llegar a acabar, a nivel social, con la vida de las personas. Afirma:

“tres preceptos para examinar la conciencia: ser fieles a la palabra dada, al juramento, incluso en el caso de que se sigan consecuencias negativas para nosotros; no prestar dinero con usura, delito que también en nuestros días es una infame realidad, capaz de estrangular la vida de muchas personas; y, por último, evitar cualquier tipo de corrupción en la vida pública, otro compromiso que es preciso practicar con rigor también en nuestro tiempo”²³.

20 Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, 28b.

21 San Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 35.

22 En este comentario da once instrucciones: “Seguir el camino de la integridad moral, de la práctica de la justicia y de la sinceridad perfecta al hablar; eliminar la calumnia de nuestra lengua, evitar toda acción que pueda causar daño a nuestro hermano, no difamar a los que viven a nuestro lado cada día; considerar despreciable al impío y honrar a los que temen al Señor; ser fieles a la palabra dada, al juramento, incluso en el caso de que se sigan consecuencias negativas para nosotros, no prestar dinero con usura, evitar cualquier tipo de corrupción en la vida pública” (Juan Pablo II, *Audiencia general* 04 de Febrero, 2004).

23 Juan Pablo II, *Audiencia general* 04 de Febrero, 2004.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Por su parte, en el magisterio del Papa Benedicto XVI, el tema de la usura expresada como tal, aparece mencionada dos veces en la encíclica *Caritas in Veritate* (CV): sobre el desarrollo humano integral. Allí el Papa reflexiona sobre las graves consecuencias de la usura, afirmando:

“También la experiencia de la micro financiación, que hunde sus raíces en la reflexión y en la actuación de los humanistas civiles –pienso sobre todo en el origen de los Montes de Piedad–, ha de ser reforzada y actualizada, sobre todo en estos momentos en que los problemas financieros pueden resultar dramáticos para los sectores más vulnerables de la población, que deben ser protegidos de la amenaza de la usura y la desesperación. Los más débiles deben ser educados para defenderse de la usura, así como los pueblos pobres han de ser educados para beneficiarse realmente del microcrédito, frenando de este modo posibles formas de explotación en estos dos campos. Puesto que también en los países ricos se dan nuevas formas de pobreza, la micro financiación puede ofrecer ayudas concretas para crear iniciativas y sectores nuevos que favorezcan

a las capas más débiles de la sociedad, también ante una posible fase de empobrecimiento de la sociedad”²⁴.

Por otra parte, en este mismo documento el Papa Benedicto XVI hace una distinción entre beneficio ilícito (usura) y beneficio lícito. En efecto, la ganancia si tiene un fin claro y sano, es válida porque ayuda no sólo a los beneficiarios del préstamo (ganancia lícita), sino que, cuando se hace movido por la caridad, ayuda al prestamista a acercarse más a Dios y a aportar al bien común. De lo contrario si no se tiene este fin claro y sano, se cae en el préstamo ilícito, es decir en la usura.

Benedicto XVI afirma:

“la ganancia es útil si, como medio, se orienta a un fin que le dé un sentido, tanto en el modo de adquirirla como de utilizarla. El objetivo exclusivo del beneficio, cuando es obtenido mal y sin el bien común como fin último, corre el riesgo de destruir la riqueza y crear pobreza”²⁵.

Del mismo modo, en el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica del año 2005, Benedicto XVI presenta la usura como aquella que atenta directamente contra el séptimo mandamiento: No matar. En el texto se expresa:

“El séptimo mandamiento prohíbe ante todo el robo, que es la usurpación del bien ajeno contra la razonable voluntad de su dueño. Esto sucede también cuando se pagan salarios injustos, cuando se especula haciendo variar artificialmente el valor de los bienes para obtener beneficio en detrimento ajeno, y cuando se falsifican cheques y facturas. Prohíbe además cometer fraudes fiscales o comerciales y ocasionar voluntariamente un daño a las propiedades privadas o públicas. Prohíbe igualmente la

²⁴ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 65.

²⁵ *Ibid.* 21.

usura, la corrupción, el abuso privado de bienes sociales, los trabajos culpablemente mal realizados y el despilfarro”²⁶.

Conclusión

La condena de la usura ha estado vigente en la doctrina de los Padres de la Iglesia y en los documentos del Magisterio actual de la Iglesia.

El pecado de la usura tiene un carácter social porque no sólo atenta contra una persona sino que afecta a muchos, especialmente a los más necesitados del préstamo, el cual debiéndoles servir para su progreso y desarrollo social, les lleva por el contrario a la miseria y a la esclavitud, ya que los fines que se buscan no son lícitos sino ilícitos pues tienen por objetivo la usura, es decir, la ganancia execrable y osada delante de Dios y es contraria al amor cristiano. La caridad cristiana se presenta aquí, como aquel gesto que ayuda a los creyentes a alejarse de caer en el pecado social de la usura.

26 COMPENDIO DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA 2005, 508.

“La doctrina de la interioridad en San Agustín. Un intento de repensar la fe en la actualidad”

Juan Eligio Chávez Montoya OSA

El hombre en la actualidad vive en la “era secular”. Esto tiene como consecuencia el debilitamiento de las creencias religiosas y la falta de reflexión en el ser humano, además de la errónea concepción de la fe y el incorrecto ejercicio de la razón. Una de las características más significativas de la modernidad es la subjetividad humana. El hombre puede conocer en su interior la verdad.

En el presente trabajo de investigación se presentará la posibilidad de que la doctrina de la “introspección agustiniana” pueda llegar a ser un intento para repensar la fe en la actualidad. Por tal motivo, el trabajo constará de tres partes: en la primera se intentará dar una mirada al contexto actual de la filosofía y de la teología en miras a una nueva antropología filosófica. En una segunda parte, se expondrá el principio vector del pensamiento agustiniano: *Intellige ut credas et crede ut intelligas* con el objeto de escudriñar la relación entre fe y razón como dos vías del conocimiento. Después en una tercera parte, se desarrollará, de manera breve y general, la “introspección” como un quehacer humano en el replanteamiento de la fe del creyente.

Una mirada al contexto filosófico-teológico actual

a) En búsqueda de una antropología filosófica actual

El hombre es un ser inquieto por la búsqueda de la verdad, y en el ejercicio de esa búsqueda influye, en gran medida, el contexto en el que se encuentra. La filosofía y la teología son dos grandes caminos¹ que llevan al ser humano al encuentro con la verdad. Ante esto, cabe cuestionar ¿cuál de las dos es más efectiva? ¿Cuál conoce la verdad primero? Estos y otros cuestionamientos se suscitan “hoy en día”, y dado que el hombre está sujeto a una realidad, un tanto difícil, que no puede evadir, conviene que él mismo se quite

1 Ahora conviene precisar que estas palabras tienen amplia relación con las pronunciadas ya, por Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Fides et Ratio*. Él observa que “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, 14 sep. 1998, Edit. Basilio Núñez 63 [1998] 1. A decir verdad, hay que observar que, cuando se hablará de filosofía y teología, éstas también se referirán a la razón y a la fe.

la venda de los ojos, y con una actitud crítica, perciba y analice el contexto en el que vive.

Sin embargo, a lo anterior hay que decir que, la filosofía y la teología se encuentran perturbadas en su quehacer epistemológico por la era secular² que, bien que mal, describe la cultura posmoderna del pensamiento interreligioso. Es aquí donde se conectan la fe y la razón como dos agentes que se encuentran vinculados en la búsqueda del sentido de la vida en la era posmoderna. Pues como dice Charles Taylor: «la era secular es una época en la cual todas las creencias se han fragilizado»³. Por lo mismo, hay una fuerte crisis ante la creencia de la religión, de la existencia de Dios, la autenticidad de los valores morales y religiosos etc. Ante esto, la filosofía “hoy” presenta un problema en su estudio: ¿qué es la filosofía en sí misma? O mejor dicho, ¿qué implica la acción de filosofar? Cuestionantes que conviene responder. Urrea Carrillo, dice al respecto que, la filosofía es «sabiduría, reflexión, razón, pensamiento, crítica, lógica, discurso etc... mientras que la acción de filosofar está referida a reflexionar, en el sentido de tomar distancia de lo cotidiano y volverlo maravilloso, digno de contemplación y admiración»⁴. Esto conlleva una tarea para la humanidad, a pesar de que ella, se encuentre marcada por la posmodernidad, lo cibernético y la globalización⁵.

Por lo anterior, se puede percibir que, la filosofía ha venido en declive porque el hombre “hoy” ya no reflexiona, es decir, ya no hace filosofía, y por lo mismo, la razón ya no se potencializa a su máxima expresión. Y como se dijo anteriormente, a pesar de ello, el ser humano está en una búsqueda constante de la verdad, del sentido de la vida y de la felicidad. Búsqueda que se ve obstaculizada por el contexto que actualmente se presenta, y si se acepta que el ser humano ya no reflexiona podría decirse que tampoco el ser humano ya no cree. Tanto el conocer como el creer en el hombre son dos acciones que deben ir ligadas para que creyendo se entienda y entendiéndose se crea⁶.

Desde la pluma de Ch. Taylor se afirma que en este mundo moderno se debe ejercitar la filosofía con el objeto de examinar lo que se hace, se piensa, se cree y se presupone⁷. Por lo mismo valdría la pena la “construcción de una identidad moderna”. Misma que, según Taylor, tendría una cierta característica. «Una nueva manera de construir la identidad a través de nuestra experiencia interior, la cual nos invita a aprehendernos a nosotros mismos como seres con “profundidades”; por lo mismo, en nuestra época debe estar la característica seminal de la “cultura de la autenticidad”⁸. Urge una nueva antropología en donde el sujeto-objeto pueda establecer una conexión epistemológico-existencial para acceder a una reflexión más profunda. Ahora bien, esta reflexión deberá estar orientada a la creencia del ser humano en algo superior a él, y es entonces que, la teología iluminará la fe del creyente para una búsqueda más completa de la verdad.

2 Ante esto dice Charles Taylor en su artículo *La era secular*; lo siguiente: la era secular puede leerse como el documento fundacional de un ambicioso programa de investigación e interreligiosa e intercultural, en una época en la que estamos imperiosamente obligados a entendernos mutuamente [...] se dice que, la era secular es una valiosa aportación histórico filosófica al proyecto de auto-comprensión de la modernidad [...] Cf. TAYLOR CHARLES, «La era secular, según Charles Taylor» en *Stromata 2* (2016) 257.

3 Con palabras exactas Charles Taylor afirma que «la era secular es una descripción penetrante de nuestra cultura posmoderna; una suerte de “prolegómeno a toda teología futura”, en una época en la cual todas las creencias se han fragilizado». TAYLOR CHARLES, «La era secular, según Charles Taylor» en *Stromata 2* (2016) 257.

4 URREA CARRILLO, *Repensando la fe. Ejercicios actuales de filosofía cristiana*, credo ediciones, Alemania 2014, 11.

5 *Ibid.*, 12.

6 El principio del conocimiento agustiniano es este: *intellige ut credas: crede ut intelligas*. Esta temática está expresada en la *Epístola 120* de San Agustín.

7 TAYLOR CHARLES, «La era secular, según Charles Taylor» en *Stromata 2* (2016) 258.

8 Cf. *Ibid.* 260.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

El hombre anhela la trascendencia, y por tal motivo, debe buscarla reflexionando y creyendo en la verdad. Esto porque, él debe buscar respuestas que lo lleven a la trascendencia. A la experiencia de lo sobrenatural. «Si el hombre quiere dar una respuesta a la búsqueda de sí, que lo hace inquieto, además de creer en la verdad y estar seguro de su existencia, debe aspirar a comprenderla, y por consiguiente, elevarse a su contemplación, predisponerse a su visión directa»⁹. Cabe señalar que Taylor, dice al respecto: «que los creyentes y no creyentes por igual, estamos obligados a responder a este anhelo de trascendencia, aun quienes afirman un horizonte exclusivamente humanista y muchos otros que permanecen confinados en un marco inmanente»¹⁰. Todo hombre debe buscar la verdad y para ello, tanto la filosofía y la teología, pueden darle una respuesta. Respuesta que será encontrada sólo si el ser humano ejercita su razón y su fe en sí mismo y en la verdad misma.

Finalmente, siguiendo a Urrea Castillo debe fundamentarse que tanto la fe¹¹ como la razón¹² hoy se encuentran en mundo multicultural. Ambas son necesarias para que el ser humano encuentre la verdad. «Una pide a la otra, y por ende, la exclusión de alguna redundante en el perjuicio de la otra. Ni se diga la exclusión de ambas: la vida humana pierde su nivel de altura»¹³.

Por tanto, el contexto actual habla por sí mismo. Aunque el hombre busca a la verdad, la trascendencia, la felicidad. Esto le resulta complicado, porque primero debe conocer los factores que originan un mundo multicultural, una época donde la creencia (fe) está demasiado frágil a consecuencia de la falta de reflexión (razón), y es por ello, que se debe optar por una filosofía antropológica actual que incluya al ser humano, en cuanto punto de partida para el acceso a la verdad; por lo que, se requiere recurrir a una nueva manera de construir la identidad en la experiencia humana interior que reconozca el principio *intellige ut credas et crede ut intelligas*.

San Agustín: entre *intellige ut credas: crede ut intelligas*

a) El hombre como punto de partida en el movimiento interior de la fe y la razón.

El hombre desde el pensamiento de San Agustín presenta diversas dimensiones de estudio por ser un misterio insondable. No obstante, Agustín ofrece un acercamiento al ser humano en la medida que éste se relacione con Dios. «¿Qué eres Tú para mí? Ten misericordia de mí para que me salgan las palabras. ¿Qué soy

9 TAYLOR CHARLES, «La era secular, según Charles Taylor» en *Stromata* 2 (2016) 336.

10 *Ibid.*, 265.

11 Por fe se va entender: "el acto de asentir" (aceptar), libre y personal asistido por la gracia de Dios, a la salvación toda que éste otorga por Jesucristo. De esta forma, se percibe que la fe apunta a un acto específico de verdades y realidades en el que se cree y cuyo resultado genera en el hombre una certeza, entendida como un asegurar sin pruebas. Desde esta perspectiva la fe está íntimamente relacionada con la facultad humana de libre elegir, conocida como voluntad. Y si se imagina fe y razón como un diálogo espontáneo entre Dios y el ser humano, la fe se incluiría en dicho diálogo como la palabra o discurso de Dios que es propuesta (Revelación) al hombre, y ante el cuál éste queda obligado a responder positiva o negativamente con su acto de fe. Esto le compete al estudio de la teología. Cf. URREA CASTILLO, *Repensando la fe. Ejercicios actuales de filosofía cristiana*, credo ediciones, Alemania 2014, 22.

12 Ahora bien, por razón se entiende "el acto de entender" suministrado por lo sentidos y exclusivo del ser humano, mediante el cual, éste capta con claridad los elementos constitutivos de los fenómenos que se dan en el mundo y piensa las causas que los origina. URREA CASTILLO, *Repensando la fe. Ejercicios actuales de filosofía cristiana*, credo ediciones, Alemania 2014, 22.

13 URREA CARRILLO, *Repensando la fe. Ejercicios actuales de filosofía cristiana*, credo ediciones, Alemania 2014, 22.

yo pata Ti, que incluso me ordenas que te ame, y si no lo hago, enojas conmigo y me amenazas con grandes desgracias?»¹⁴. Como se percibe, en sus *Confesiones* invoca a Dios con la finalidad de conocerlo. Esto hace que su concepción antropológica sea un misterio que sólo puede ser esclarecido, al parecer, ante la luz divina. El misterio está en que es un ser “religado” e imagen de Dios, y por ende, sólo volviendo a él, el hombre encontrará su ser; «porque nos has creado orientados hacia Ti, y nuestro corazón estará intranquilo hasta que descanse en Ti»¹⁵.

Por lo mismo, se entiende que, el hombre es un ser “para”; el hombre “se hace” en cuanto naturaleza, realizando su esencia predefinida en Dios. El hombre no es un “ser” sino un “siendo”¹⁶. Este “siendo” explica la búsqueda constante que tiene de la Verdad, es decir, no es un “ser” ya realizado-acabado, sino un “siendo” que busca su trascendencia. Así el “ser siendo” del hombre, implica necesariamente una vocación que le permita realizar la perfección de su naturaleza. Por tanto, el hombre que es creación de Dios “es un ser llamado a” su mismo Dios.

b) *Fides et Ratio desde San Agustín*

Como se percibe, tanto la razón como la fe, en el pensamiento agustiniano, son dos vías importantes y necesarias para conocer¹⁷. Sin embargo, desde San Agustín se puede observar que la fe y la razón no se encuentra en una relación de contraposición, sino de ayuda y complementariedad. No se trata de un binomio disyuntivo, sino conjuntivo. Como refiere Carlos González: «son dos brazos que le permiten al hombre realizar el camino de la humanización y de la búsqueda y el encuentro de Dios. La ciencia y la caridad hermanadas conducen al hombre a la contemplación»¹⁸. Se dice que San Agustín no llegó a la armonización de fe y razón de una manera sencilla y sin esfuerzo, lo hizo intelectualmente pero también vivencialmente¹⁹.

Antes de profundizar la relación fe y razón, conviene decir unas palabras sobre la fe²⁰ agustiniana. Para el Obispo de Hipona se dice que la fe tiene tres especificaciones: *Credere Deum*: naturaleza y contenido de la fe; *Credere Deo*: la fe y la autoridad y *Credere In Deum*: la fe y la salvación²¹. De igual manera se afirma que las fuentes de la fe son en primer lugar, la Escritura, en segundo lugar la Tradición de la Iglesia en ellas resplandece la autoridad divina²². Por ello, Agustín analizó la fe desde la filosofía como una clase de certeza que es diferente del conocimiento. No obstante cuando estudió la fe como adhesión personal, él sugerirá que la fe debe estar complementada por la *caritas*²³.

14 SAN AGUSTÍN, *Confesiones* V, 5, 5, OALA, México 1996.

15 *Ibid.* I, 1, 1.

16 Cf. FLÓREZ, R. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Estudio Agustiniano, Madrid 1958, 29-30.

17 SAN AGUSTÍN, *Contra Académicos* III, 20, 43. *En Obas completas de San Agustín* III, Madrid 1963.

18 *Agustín de Hipona. La actualidad de un pensador cristiano*, ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA (ed.), Familia Agustiniana Mexicana, Tlalpan 2005. 73.

19 Hay que tener en cuenta su proceso de conversión hacia el cristianismo. Esto delimitó en gran medida la comprensión de la verdad bajo la armonía de la razón y de la fe.

20 Agustín utiliza el verbo *credere* y sustantivo *fides* como términos equivalentes. Los usa en el sentido de “de confiar y dar crédito”. Cf. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Dir. Allan Fitzgerald D., Monte Carmelo, Madrid 2001.

21 Para una mayor profundización de estas especificaciones, es preciso consultar el Diccionario de San Agustín en la voz. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, «fe», Dir. Allan Fitzgerald D., Monte Carmelo, Madrid 2001.

22 Cf. OROZ RETA J. – GALINDO R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II Teología Dogmática*, EDICEP, Valencia 2005. 55.

23 Cf. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Dir. Allan Fitzgerald D., Monte Carmelo, Madrid 2001. 566.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Sin embargo, fe y razón²⁴ no pueden estudiarse por separado. Por eso, binomio *intellige ut credas: crede ut intelligas*²⁵ expresa su íntima conexión. Las relaciones entre fe y razón importan en tres momentos: a) preparación a la fe por la razón; b) acto de fe; c) inteligencia del contenido de la fe²⁶. Ahora bien, hay mucho que decir sobre fe y razón desde la doctrina agustiniana, sólo que aquí sólo se expondrá lo siguiente: Francisco Galende presenta tres pasos deducidos de su experiencia. 1) El de la fe inicial, basada en la autoridad de la revelación y de la Iglesia; 2) el de la fe iluminada por la luz de la razón, es la que se da a través del estudio y de la formación; 3) la fe echa vida por la contemplación de Dios. Un itinerario espiritual de tres etapas: creer, entender y experimentar a Dios en la contemplación²⁷.

En Agustín se debe notar un desarrollo intelectual sobre la comprensión de Dios. En un primer momento, está una visión más personal y vivencial sobre el conocimiento teológico donde la filosofía es de gran ayuda porque la emplea en conjunto con la teología, misma que se le puede llamar teológico-fundamental o apologético "*Intellige ut credas*". Lo que da lugar a pensar en que para el Hiponense no es posible una filosofía autónoma, separada de su pensamiento teológico. Él apuesta por buscar la verdad en el interior del ser humano, lo que se puede designar como *un método interior-trascendental*, que establece la conexión entre "yo" "mundo" "Dios". Aquí la especulación filosófica halla un punto unitario, que pone en comunicación a la gnoseología y metafísica, antropología y teología, especulación y problemas prácticos. Sin embargo, hay un problema porque ¿cómo se debe mostrar la racionalidad de la fe? No obstante, la Iglesia es la representación de la religión verdadera y su autoridad garantiza el valor de la Escritura²⁸.

Ahora bien, en un segundo momento, el Pastor Africano conforme va ejerciendo su ministerio va desarrollando una teología de carácter sistemático. Su enfoque intelectual se deja mostrar más por la palabra de la Escritura (cartas paulinas y fe de la Iglesia). Pasando así del *Intellige ut credas al crede ut intelligas*. Es menester mencionar que el *intellectus fidei agustiniano* es sobre todo una comprensión totalizante del espíritu creyente y amante, que se purifica y se dilata gracias a esta fe profunda²⁹.

Por tanto, en este segundo apartado se puede notar desde el pensamiento agustiniano que el hombre es un "ser siendo" y como tal, en ese "hacer" busca a la verdad a través de dos vías la razón y la fe. Con lo anterior se puede decir que la fe es una pre-concepción respecto de la razón (*credo ut intelligam*) pero la razón puede y debe examinar críticamente las verdades de fe (*intelligo ut credam*)³⁰. En otras palabras la fe es conforme con la razón y la razón es conforme con la fe: a) antes de darse la fe, la razón presenta lo que se puede creer mediante razones naturales que permiten adherirse a esa fe (*ergo intellige ut credas*); b) una vez recibida la fe, la razón supera sus propios límites mediante la iluminación divina (*crede ut intelligas*)³¹.

24 Las relaciones entre razón y fe se encuentran contenidas en la obra de Ordine escrita por San Agustín. Cf. SAN AGUSTÍN, *Del Orden* 2, 9, 26. En obras completas de San Agustín, Tomo I, BAC, Madrid 1969.

25 Ante esta investigación es de notar que este binomio procede de la comprensión que el mismo Agustín tuvo del pasaje del AT de Isaías 7, 9. "*Nisi credideritis non intelligetis*". Es así que la fe se convierte en un primer paso para el conocimiento.

26 OROZ RETA J. – GALINDO R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I Filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia 2005. 752.

27 Cf. *Agustín de Hipona. La actualidad de un pensador cristiano*, ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA (ed.), Familia Agustiniana Mexicana, Tlalpan 2005. 76-77.

28 Claudio DELPERO, *Génesis y evolución del método teológico*, UPM, México D. F. 1998. 85-86.

29 SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*, (L. IX-XV), TOMO V, BAC, MADRID 1956.

30 Cf. GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI, *Historia de la filosofía. 2 Patrística y Escolástica*, San Pablo, Bogotá 2016. 135.

31 http://bibliotecadigital.educarm.es/bidimur/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000274. consulta: 20-04-2018.

Por lo mismo dando crédito a las palabras de Benedicto XVI, se dirá: «De este modo todo el itinerario intelectual y espiritual de San Agustín constituye un modelo válido también hoy en la relación entre fe y razón, tema no sólo para los hombres creyentes, sino también para todo hombre que busca la verdad, tema central para el equilibrio y destino de todo ser humano»³². Así pues, analizar desde la óptica agustiniana razón y fe es constatar, que a través del principio *Intellige ut credas al crede ut intelligas*, que en el hombre interior habita la verdad³³.

La “introspección”: un quehacer del hombre actual para el replanteamiento de la fe

a) La Doctrina de la “introspección agustiniana”³⁴

Antes de iniciar con el tema de la interioridad, conviene señalar que esta doctrina tiene varios matices. No obstante, según el interés de esta investigación sólo se utilizará el que refiere el padre Nello Cipriani: «la interioridad como método seguido en la búsqueda filosófica y teológica, y sobre todo como dimensión de la vida espiritual»³⁵. La interioridad pues es un proceso que lleva al hombre al conocimiento de la verdad. San Agustín mismo lo refiere cuando dice: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, más no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser; te elevas sobre tu alma, dotada de razón»³⁶. Dado que, la interioridad es un proceso humano común a todos los seres racionales, y de un don de Dios por medio de la gracia, hay que puntualizar que ella es producto de dos fuentes, la filosofía y la revelación.

En el libro de los *Soliloquios*, San Agustín habla de «conózcame yo, conózcate»³⁷. Con ello, la búsqueda de Dios, el *noverim te*, tiene que desenvolverse hacia dentro y no hacia el exterior³⁸. Por lo mismo, es necesario decir que el método de volverse a sí mismo es un proceso introspectivo para alcanzar el ser trascendental, del que se ocupa la metafísica, es la gran lección que aprendió San Agustín de los filósofos que le precedieron³⁹. Por eso, también el Hiponense lo expresa en el diálogo filosófico *Contra académicos*, y por lo mismo se dice que, es un proceso de la interiorización cognitiva para subir la escalera de las ciencias hacia la verdad, al igual que es rescatar el valor de la filosofía considerada como la sabiduría del mundo interior.⁴⁰ Se puede percibir también que la voluntad comienza, pues, a ser objeto de consideración aún en la época netamente filosófica de Agustín. La felicidad y la belleza dependen del orden, pero el conocimiento de este orden, como la experiencia de la felicidad y la belleza, son realizaciones de una vida de introspección.

32 BENEDICTO XVI, *Catequesis sobre San Agustín*, Familia Agustiniana, Roma 2008. 20.

33 Cf. SAN AGUSTÍN, *De verdadera Religión* 39, 72. En obras completas de San Agustín, Tomo IV, Madrid 1966.

34 Conviene mencionar que la doctrina que desarrolló Agustín sobre la interioridad tiene como antecedente a Plotino en sus palabras “volverse hacia el interior” por el cual el alma vuelve su atención hacia su propio ser más elevado, de modo que vea dentro de sí misma la Mente divina que contiene todo el mundo inteligible. Cf. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Dir. Allan Fitzgerald D., Monte Carmelo, Madrid 2001. 740.

35 *Agustín de Hipona. La actualidad de un pensador cristiano*, ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA (ed.), Familia Agustiniana Mexicana, Tlalpan 2005. 67.

36 SAN AGUSTÍN, *De verdadera Religión* 39, 72. En obras completas de San Agustín, Tomo IV, Madrid 1966.

37 SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, 2, 1, 1. En obras completas de San Agustín, BAC, Madrid 1966.

38 OROZ RETA J. – GALINDO R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I Filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia 2005.200.

39 OROZ RETA J. – GALINDO R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I Filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia 2005. 200.

40 *Ibid.* 201.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Como se ha señalado, San Agustín en la doctrina de la interioridad busca una orientación filosófica para poder explicar la búsqueda del conocimiento. Al ser ésta un método, es conveniente señalar la necesidad de la teología en la interioridad humana. Se dice que, la razón requiere la presencia de la revelación, y para esto, se tiene el Tratado *De trinitate*. En el que se observa que la fe y la razón son exigidas en todo creyente para entender el misterio de la existencia del hombre y de Dios, es decir de la verdad.

Ahora bien, con lo anterior hay que decir que, San Agustín quiere que cada creyente llegue a conocerse a sí mismo a la luz de la razón y de la fe cristiana, para vivir y obrar como exige su propia naturaleza y la voluntad de Dios⁴¹. Así que, el verdadero objetivo de la interioridad agustiniana es buscar y descubrir la verdad, para vivir un amor ordenado según la verdad⁴².

b) De la filosofía a la teología

Como ya se ha notado, el hombre está llamado a la trascendencia y para ello, cuenta con la razón y la fe para que pueda acceder a ella, sin embargo, necesita también la luz⁴³ de la Verdad para que ilumine su conocimiento, y por ende su fe. El Obispo de Hipona lo refiere diciendo «Señor, nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»⁴⁴. Estas palabras sintetizan el pensamiento filosófico y teológico. Ante esto se sigue que Dios ha puesto en el hombre un deseo innato de alcanzar la trascendencia y por ende la felicidad. Por eso dice que la «única cosa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz»⁴⁵. Hay que decir que en la concepción agustiniana lo que lleva al hombre a ser feliz se identifica con la sabiduría.

Por lo cual, en este paso de la filosofía a la teología se tiene un método de ascensión del alma a la contemplación de Dios. Su punto de partida es 1) la creación sensible, 2) las etapas de los sentidos externos e internos para llegar hasta el alma, 3) que juzga según la regla de la verdad inmutable y eterna, verdad que luego identifica con Dios. Tales etapas no deben ser consideradas aisladamente la una de la otra, son más bien eslabones de una misma cadena, y todos ellos necesario en el itinerario de la mente hacia Dios⁴⁶. Mismas etapas desde la noción agustiniana tienen un predominante ascético⁴⁷. Finalmente, hay que añadir que el sistema filosófico-teológico de Agustín no se puede separar la razón discursiva de la voluntad o de la caridad y del amor. Es así que afirma que el verdadero filósofo es *amator Dei*⁴⁸.

41 Agustín de Hipona. *La actualidad de un pensador cristiano*, ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA (ed.), Familia Agustiniana Mexicana, Tlalpan 2005. 70.

42 SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*, 8, 7, 10. Tomo V, BAC, Madrid 1956.

43 Es oportuno mencionar que San Agustín tiene la teoría de la iluminación, que se refiere a que la suprema Verdad de Dios es una especie de luz que ilumina la mente humana en el acto de conocimiento. Así le permite captar las ideas, entendidas como verdades eternas e inteligibles, presentes en la misma mente divina. Cf. Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *Historia de la filosofía. 2 Patristica y Escolástica*, San Pablo, Bogotá 2016. 139.

44 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 1, 1, 1. OALA, México 1996.

45 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 19, 1, 3. Tomo XVI (1º), BAC, Madrid 1965.

46 Cf. OROZ RETA J. – GALINDO R., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I Filosofía agustiniana*, EDICEP, Valencia 2005. 731.

47 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 96, 6, 10. OALA, México 1996.

48 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 8, 1, 8. Tomo XVI (1º), BAC, Madrid 1965.

c) *Replanteamiento de la fe en la actualidad desde San Agustín*

Se tienen dos realidades que no se pueden evitar: el deseo del hombre por conocer la verdad y el contexto específico en el que se vive actualmente. Ante la modernidad, la verdad está en problemas. El hombre quiere acceder a ella, pero la era secular no se lo permite; y por lo mismo, las vías de acceso a la verdad están fuertemente dañadas. Tanto la razón como la fe, que son dos caminos para llegar a la trascendencia, deben repensarse. La fe debe repensarse echando mano de la razón, y a su vez el ejercicio epistemológico debe depurarse acudiendo a la fe.

El creyente debe reflexionar para que la fe pueda ser repensada en medio del secularismo. Esta reflexión le llevara a llenar el vacío que existe sobre su identidad. Por lo mismo, una nueva manera de constituir la identidad del creyente, como afirmó Taylor, es que éste acuda a su experiencia interior. Esta experiencia interior le dará grandes resultados, en la medida que se dé cuenta que, él es el punto de partida para el acceso a la verdad. Por lo mismo, puede sugerirse la doctrina de la introspección agustiniana como una posibilidad de que el creyente replantee su fe. Para ello, se señalará los siguientes aspectos:

- a) Ante la necesidad de argumentar: dar y pedir razones de la fe del creyente, se debe adoptar un *compromiso discursivo*, y es aquí donde el Obispo de Hipona con el método subjetivo-dialectico puede ofrecer al creyente una fe razonable y convincente de vivirse y de anunciarse.
- b) Ante la *debilidad de la creencia*. Se considera que ésta debe repensarse por medio del *binomio agustiniano* de *intellige ut credas: crede ut intelligas*. El ser humano debe comprender que tanto la fe como la razón son dos vías de acceso a la verdad, y esta verdad le dará una respuesta a su búsqueda de la trascendencia. Muchas veces las creencias disminuyen porque no se tiene certeza sobre ellas, y es así que el ejercicio de la razón ayuda a entender cualquier creencia.
- c) Se dice que, la nota característica del pensamiento moderno es centrarse en *la subjetividad* humana, y la “doctrina de la introspección” agustiniana parte del hombre mismo en la búsqueda de la verdad. Agustín insiste que en el interior del hombre habita la verdad, y es en ella que también se puede encontrar a Dios, y de esta manera la fe se puede repensar.
- d) Ante la *necesidad de que el hombre reflexione*, éste debe buscar un objeto de su interés para reflexionar, que otra cosa podrá ser mejor que su existencia. Por ello, el hombre actual deberá tener la certeza de la autoconciencia, para saber que duda, piensa y existe. Una vez más se dirá que desde la interioridad agustiniana se puede llegar a responder el motivo de la duda, el porqué de su pensamiento y sobre todo el para qué de su existencia. Y sólo la fe con la razón podrán responder a sus cuestionamientos.
- e) Finalmente, se afirma que la doctrina de la introspección agustiniana puede ser un replanteamiento para el creyente porque es en ella donde *Agustín conjunta todo su pensamiento*, (relación entre razón y fe) – *su pensamiento brota desde su inteligencia y desde su experiencia, una experiencia ya razonada*- se podría decir que tanto la creencia en sí misma, la comprensión de la creencia y la vivencia de la misma creencia pueden suponer una nueva noción de fe. En donde la racionalidad de la fe y superación de la duda se hagan motivo de búsqueda de la verdad, y por ende objeto de conversión en el creyente.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

Por tanto, la doctrina de la “introspección agustiniana” puede ser útil para replantear la fe en la actualidad, ya que a través de ella, el hombre encuentra la verdad, busca la racionalidad de la fe y con ella puede desaparecer la duda. En la actualidad, ante el desencanto de la fe, conviene argumentar por medio de la razón y de la experiencia, lo que significa creer en medio de este mundo. Y por ello que, San Agustín puede decir algo significativo en la medida que el hombre se acepte buscador de la verdad y de la trascendencia. La interioridad será pues un elemento a considerar para repensar la fe en la medida que en ella se lleve a cabo el diálogo entre la fe y la razón, o mejor dicho, es la interioridad agustiniana un lugar ideal para fundamentar la fe del creyente desde lo subjetivo-existencial.

Una vez desarrollada tal investigación, es de destacar que cuando se habla de interioridad agustiniana, se está acudiendo a una forma de pensar, actuar y experimentar netamente subjetiva. Esto puede señalar una de las limitantes de este trabajo. Hoy el subjetivismo está imperando en la cultura moderna. Por lo mismo Agustín que apuesta por un conocimiento desde el interior no está anulando las diversas culturas, religiones, creencias etc. A decir verdad, cuando se afirma la interioridad agustiniana no se insiste solamente en la inmanencia como búsqueda, sino que tal inmanencia condice a la trascendencia del ser humano. Dicha trascendencia se alcanza solamente desde la Revelación, que es el objeto de su método. Por lo mismo, no se dirá que dicho método sea el único, se reconoce la diversidad métodos para el quehacer teológico actual. Aunque aquí se dará una propuesta tan válida y significativa como otras. Con sus alcances, al igual que con sus limitantes.

Padres de la Iglesia y cultura contemporánea^{1*}

Julián Arturo López Amozurrutia UPM

La relevancia de los Padres de la Iglesia como testigos privilegiados de la fe cristiana difícilmente puede exagerarse. Un probado autor contemporáneo lo señala así: «La literatura patristica encuentra su unidad en una situación histórica y cultural única. Sigue inmediatamente al evento fundador del cristianismo y debe inventarse, después del discurso del Nuevo Testamento, un nuevo discurso, que no tiene la misma autoridad, es perfectamente consciente de ello, pero su invención se impone a los pastores y a los pensadores de ese tiempo, a fin de hacer existir un cristianismo aún frágil de cara a los paganos que lo combaten con frecuencia y a los herejes que lo deforman desde el principio. La confesión de fe está siempre presente en su pensamiento, expresada sobre el fundamento de las palabras de la Escritura. Este primer discurso pone en obra las primeras autoridades de la fe. Los Padres se sitúan más acá de muchas distinciones que vendrán después. Ellos se dirigen a lo esencial para establecer con firmeza el corazón de la fe cristiana, es decir, el misterio trinitario y el misterio cristológico. Su discurso más sutil se inscribe siempre dentro de la evidencia de la adhesión viva al mensaje de Cristo. Esta teología es profundamente espiritual. Es un testimonio conmovedor de la juventud de la fe cristiana»².

Aunque siempre es peligroso hablar en general de un período histórico tan amplio, siendo conscientes de que se encuentra formado por multitud de personajes, situaciones y mentalidades, así como marcos culturales y lingüísticos de referencia, la consideración en bloque de los Padres como una peculiar autoridad en la Iglesia, desde su bosquejo en el *Commonitorium* de Vicente de Lérins hasta su teorización compleja en la obra de Melchor Cano³, pasando por las alusiones metodológicas de Tomás de Aquino⁴, además de las

1 * Conferencia magistral en el Congreso de Patrología «La Actualidad del Pensamiento de los Padres de la Iglesia», 6-8 de noviembre de 2018 (7), Universidad Pontificia de México-Escuela de Letras Clásicas de la UNAM-Instituto Patristico de México.

2 B. SESBOÛÉ, *L'acte théologique d'Irénée de Lyon à Karl Rahner. Les grandes créations en théologie chrétienne*, Lessius, Namur-Paris 2017, 14.

3 Cf. M. CANO, *De locis theologicis*, BAC, Madrid 2006, 413-451.

4 Cf. *STb*, I,1,8, ad 2.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

menciones en el Concilio de Calcedonia⁵, el II Concilio de Constantinopla⁶, el Concilio de Trento⁷, el Concilio Vaticano I⁸ y la perspectiva del Concilio Vaticano II⁹, su referencia compacta se considera fundamental en la identificación de la auténtica enseñanza cristiana.

En su peculiar tensión entre *Ressourcement* y *Aggiornamento*, el siglo XX elaboró una renovada consideración sobre el lugar de los Santos Padres en la vida de la Iglesia, tanto diacrónicamente—profundizando en su estudio y mostrando su importancia en la determinación del canon bíblico y su adecuada lectura, la formulación de la regla de la fe, el establecimiento de las formas básicas de liturgia y su recurso racional a la explicación de la fe¹⁰—, como sincrónicamente—destacando la actualidad de su enseñanza y suscitando un renovado interés por su conocimiento—. En este sentido, la Iglesia se comprometió particularmente en su reflexión sobre el lugar que los Santos Padres deben ocupar en el estudio de la Teología, abriendo para ello amplios y destacados espacios. Es reveladora la síntesis de Basil Studer: «Si nos preguntamos qué pueden decirnos hoy los Padres de la Iglesia, no debemos aludir en primer término a su testimonio de fe. Por supuesto, este testimonio conserva en todo tiempo una destacada importancia. [...] . . . los antiguos autores cristianos significan mucho más para nosotros, como maestros de los primeros siglos de la Iglesia. Nos abren perspectivas de la revelación divina que superan las de los dogmas definidos. Nos proporcionan los primeros planteamientos en orden a una comprensión sistemática del contenido de la fe. Pero sobre todo, y a pesar de los cambios de los tiempos, nos puede aleccionar su actitud, calcada casi inmediatamente del testimonio de los apóstoles»¹¹. Un autor contemporáneo abunda a este respecto: «Tres son las características fundamentales de su teología que deben ser consideradas. En primer lugar, su *pastoralidad*. Los teólogos son antes de nada pastores, es decir, su teología está al servicio de la edificación de la Iglesia de Dios. En segundo lugar, su *sacramentalidad*. Pues su teología es comunicación, ilustración y defensa del *misterio cristiano*. Un misterio que no es entendido tanto como objeto de estudio, sino como realidad desde la que se vive, se celebra y se ora; es decir, el lugar vital desde el que se trabaja. En tercer lugar, su *integralidad*. El resultado objetivo de la teología de los Padres responde a las condiciones subjetivas de su trabajo; sin embargo, todos buscan la unidad de la fe y de la realidad cristiana, contemplando siempre la teología y la fe como un todo (analogía de la fe). Su teología no está dispersa en tratados particulares, sino que se preocupa de mostrar e ilustrar el movimiento esencial de la revelación y de la economía de la salvación (Ef 1,3-14)»¹².

5 Cf. DzH, n.301, empleada también anteriormente en la Fórmula de Unión del 431 (cf. DzH, n.271). Aunque en sentido estricto la mención de los «Santos Padres» en ambos casos debe entenderse referida los obispos del primer concilio ecuménico (cf. DzH nn.300 y 302), la fórmula permite identificar ya una continuidad de enseñanza tanto con otros autores antiguos como en el mismo ejercicio del cuarto concilio y de los esfuerzos de reconciliación entre Alejandría y Antioquía. En este sentido, aparece imprecisa, aunque no equivocada lexicográficamente, la referencia de P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y Teología como Acontecer de Habla y Verdad. Dogmática Fundamental*, Herder, Barcelona 2006, 137.

6 Cf. DzH, n. 438. Donde ya se percibe una distinción respecto a las definiciones conciliares.

7 Cf. DzH, n. 1507, donde se habla de «consenso unánime de los padres».

8 Cf. DzH, n. 3007, retomando Trento.

9 Cf. *DV*, nn. 12 y 23, donde la Tradición viva (n. 12) se reconoce especificada en los Santos Padres orientales y occidentales y en las Sagradas Liturgias (n.23). Cf. también *OT*, n. 16.

10 Cf. J. RATZINGER, «La significación actual de los santos padres», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 157-180, quien en un contexto ecuménico destaca su papel como padres comunes.

11 B. STUDER, «Los Padres de la Iglesia», en *MySal* I, 662, destacando su perspectiva histórico-salvífica.

12 A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la Teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Sígueme, Salamanca 2007, 168, citando Y. Congar, *La Tradition et les traditions* II, 203-206.

Con todo, el interés por los Santos Padres y su actualidad trasciende el horizonte interno de la Iglesia. Se ha suscitado una creciente atención a su testimonio como autores dignos de ser tomados en cuenta, tanto en el ámbito literario como el filosófico. Permítaseme, a este propósito, ejemplificar con una curiosa paradoja más o menos reciente, que puede reflejar la ambivalencia que se da a este respecto. En 2009 se presentó la película «Ágora», del director español Alejandro Amenábar. El personaje principal es la filósofa alejandrina Hipatia. Su trágica muerte es asignada a la intolerancia cristiana suscitada en particular por Cirilo de Alejandría. Independientemente de la complejidad de la personalidad de Cirilo, este lugar común, que lo presenta envuelto en una misoginia enfermiza y llega a acusarlo como instigador directo del cruel asesinato, no resiste la crítica histórica, pero cunde con morboso gusto en algunos ambientes contemporáneos, no excluidos los eclesiásticos¹³. Resulta evidentemente contrastante con la enseñanza del Papa Benedicto XVI sobre su figura: «Vinculado a la controversia cristológica que llevó al concilio de Éfeso del año 431 y último representante de relieve de la tradición alejandrina, san Cirilo fue definido más tarde en el Oriente griego como “custodio de la exactitud” —que quiere decir custodio de la verdadera fe— e incluso como “sello de los Padres”». El Papa valora en particular cómo procuraba «mostrar la continuidad de la propia teología con la tradición» y que «se insertó voluntaria y explícitamente en la tradición de la Iglesia, en la que reconocía la garantía de continuidad con los Apóstoles y con Cristo mismo». También, a pesar de que reconoce el ímpetu con el que enfrentó a Nestorio, señala «por una parte se da la claridad de la doctrina de la fe, pero, por otra, la intensa búsqueda de la unidad y de la reconciliación», de lo que da prueba la fórmula antioquena de unión¹⁴.

El contraste entre el personaje de la película y la descripción del Papa nos llevaría a interrogarnos sobre el «Cirilo de la historia», y la dificultad real que se enfrenta al asumir figuras del pasado como emblemas de problemas contemporáneos. Una línea divulgativa que no podemos considerar sino tendenciosa favorece un retrato repugnante para la mentalidad contemporánea, en una hermenéutica descontextualizada. Este ángulo de lectura aparece en otros frentes. Es afín, por señalar brevemente otro ejemplo, al interés que suscitan los evangelios apócrifos, queriendo equipararlos a los canónicos, y acusando a san Ireneo de Lyon del silenciamiento de «otros cristianismos», alternativos al «oficial», lo que impidió la pluralidad cristiana en la antigüedad, en un franco despropósito hermenéutico, donde lo católico y ortodoxo, es decir, el compromiso con la búsqueda de la verdad de Dios y la fidelidad a su revelación, se convierte en sinónimo de unilateralidad fascista. Esto sirve a lo que puede ser llamado «neopaganismo». En estos niveles, ajenos a la fe cristiana, a los Padres se les conoce mal y poco. Por otra parte, no se suele poner en evidencia cuán presentes se encuentran en nuestros propios planteamientos, y lo relevante que son también para entender el momento que vivimos, a pesar de la distancia.

Parece oportuno, por ello, no detenerse en la consideración únicamente intraeclesial. El interés por ellos en varios centros serios de estudio abre un camino de comunicación también entre fe y razón humana. Y provoca a la teología como un ejercicio público, mostrando la fuerza creadora de cultura del cristianismo,

13 La leyenda negra contra Cirilo, a propósito de la muerte de Hipatia, hunde sus raíces en la lectura de John Toland, seguido y divulgado luego por Edward GIBBON (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*), llegando a nuestro tiempo bajo la visión de E.J. WATTS, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford University Press, Oxford 2017. Perspectivas más atendibles, lejos de toda apología, las tenemos en M. SZIELSKA, *Hipatia de Alejandría*, Siruela, Madrid 2009, y Ch. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1997, que reclamarían, con todo, una mirada más amplia para ubicar el conflicto en su justa proporción.

14 BENEDICTO XVI, Catequesis del 3 de octubre de 2007.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

justamente de lo que ellos son testigos privilegiados. A este propósito resulta revelador el documento sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal: «La consideración del actual clima cultural hace además emerger las muchas analogías que vinculan el tiempo presente con la época patristica, no obstante las evidentes diferencias. Como entonces, también hoy un mundo se encuentra en su ocaso mientras otro está naciendo. Como entonces, también hoy la Iglesia está realizando un delicado discernimiento de los valores espirituales y culturales, en un proceso de asimilación y de purificación, que le permite mantener su identidad y ofrecer, en el complejo panorama cultural de hoy, las riquezas que la expresividad humana de la fe puede y debe dar a nuestro mundo. Todo esto constituye un reto para la vida de la Iglesia entera y, de modo particular, para la teología, la cual, para cumplir adecuadamente sus obligaciones, no puede dejar de investigar en las obras de los Padres, como análogamente investiga en la Sagrada Escritura»¹⁵. A continuación, no pretendemos mostrar cómo están ellos presentes, de hecho, en la cultura contemporánea, sino seguir la pista de este documento: por qué es pertinente, y más aún, urgente, referirnos a ellos.

Permítaseme ofrecer una especie de mosaico, en el que diversas piedras, de colores y formas propias, que corresponden a padres de diversas épocas y tradiciones, embonan para formar en conjunto un cuadro que puede resultar atractivo también para los ojos contemporáneos.

a) Acceso al misterio: *mistagogía*

En una cultura de las modas, de lo inmediato y lo pasajero, del utilitarismo y el descarte, los Padres de la Iglesia son testigos y maestros de la trascendencia. Contra antiguos y modernos materialismos, ellos nos presentan el misterio de Dios, y también el misterio del hombre entendido desde Dios, y, más aún, del universo entendido como creación de Dios.

La religiosidad humana vibra con el misterio en particular a través de la experiencia ritual. La Iglesia lo hace con insuperable intensidad en lo que ocurre en sus celebraciones litúrgicas. La introducción a los misterios —la *mistagogía*— comprende dos niveles: la del ejercicio cultural y la de su explicación, la vivencia y la conciencia de lo vivido. Que los Padres desarrollen la forma del culto cristiano lo muestra la *Didajé*, la *Tradición Apostólica*, la *Divina Liturgia*, sin olvidar la relevancia que en la piedad popular adquieren oraciones como el *Bajo tu amparo*. No podemos detenernos en el hecho mismo de la celebración, sino evidenciando que rescata desde la fe el ocio festivo que es desbordamiento humano y comunión con lo sagrado. Pero conviene aquí extendernos sobre su lucidez. Los Padres enseñaron al unísono los misterios celebrados, su verdad contenida y sus implicaciones vitales. No expusieron por separado una teología dogmática, una moral, una espiritual, una pastoral y una litúrgica, sino ofrecieron la riqueza seminal de la fe cristiana a la experiencia cotidiana de la comunidad. Escuchemos, a este propósito, a Cirilo de Jerusalén, en el inicio del apartado *mistagógico* de sus catequesis: «Ya hace tiempo que deseaba, hermanos e hijos queridísimos de la Iglesia, tratar de estos misterios espirituales y celestiales. Pero, consciente de que la fe es mayor por lo que se ve que por lo que se oye, he esperado a este momento para, encontrándolos más preparados desde lo que ya han experimentado, poder conducirlos con más facilidad a este prado del paraíso

15 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (DE LOS SEMINARIOS Y DE LOS INSTITUTOS DE ESTUDIO), *Instrucción sobre el Estudio de los Padres en la Formación Sacerdotal*, 11 de noviembre de 1989, n. 3. c

lleno de luz y fragancia. Ya han sido hechos capaces de estos misterios divinos una vez que han sido considerados dignos del lavatorio divino vivificante. Por tanto, cuando se les ha de servir la mesa en que habrán de recibir dones más perfectos, pueden estar ciertos de que los instruiremos en todo esto con mayor cuidado para que conozcan la fuerza y la eficacia que se han operado en ustedes en la vigilia del bautismo»¹⁶.

Al develar el misterio divino, conviene recordar cómo se dio siempre entre los Padres una motivación soteriológica¹⁷. El misterio de Dios conocido como economía es oferta de salvación, de plenitud humana. Los momentos más abstractos de las disquisiciones antiguas, sobre todo cristológicas y trinitarias, estaban cargados del recuerdo de las implicaciones salvíficas. Bastaría recordar que la afirmación de la divinidad del Hijo partía de la certeza de que sólo Dios puede salvarnos, a la vez que la afirmación de su humanidad debía ser afirmada porque lo no asumido no es salvado. Fieles al mensaje bíblico, el camino de los Padres mostró la relevancia vital de la homología cristiana. Lo mismo ocurre con los argumentos soteriológico y litúrgico de los Padres capadocios para explicar la divinidad del Espíritu Santo. Para el hombre contemporáneo, en búsqueda de sentido, la veta salvífica del mensaje cristiano de la que eran tan conscientes los Padres es la mejor propuesta que se puede ofrecer, y los métodos seguidos por ellos para ayudar a vivirla, ante todo el testimonio convencido, mantienen toda su vigencia.

La forma litúrgica está alimentada de una epistemología de trascendencia, que desde la tipología nos adelanta la analogía. De entrada, la fe cristiana presenta una racionalidad cargada de significado, lejos de sofismas estériles y lista para presentarse como sabiduría vital. El ámbito existencial que se cultiva en el cristianismo por la fe se vuelve consciente. El desbordamiento de sentido del que hablan los hermeneutas o los acontecimientos saturados de los que hablan los fenomenólogos caracterizan la Revelación cristiana y su creciente y paulatina asimilación en la comunidad. Bastaría, para ello, como ejemplo insigne, mencionar la lectura que el cristianismo hace del Cantar de los Cantares, desde Hipólito, en un proceso continuo que llega a nuestros días. Como ejemplo, sin embargo, mencionemos la contemplación que Gregorio de Nisa hace de la vida de Moisés. El gran caudillo de Dios, «aun cuando tan alto había llegado, siente insatisfecho su deseo de más. Está sediento todavía de aquello con que siempre se sació. Y como si no hubiese disfrutado de nada, todavía hace por conseguirlo, suplicando a Dios se le aparezca, no parcialmente conforma a las propias limitaciones receptoras, sino tal como es en plenitud. Experimentar esto me parece propio de un alma amorosamente dispuesta para la belleza esencial. De la belleza visible se levanta el alma por la esperanza a la belleza de lo que está más allá. Por lo que el alma va descubriendo sin cesar se enciende siempre el deseo de lo que falta por ver. De aquí resulta que quien ama asiduamente la belleza, al percibir lo visible, imagen de lo que aún, desea, siempre anhela saciarse con la figura misma del arquetipo. Petición audaz que sobrepasa los límites del deseo, pues no se contenta con gozar de la belleza viéndola en espejo, reflejada; quiere verla cara a cara»¹⁸. Desafío enorme en un mundo inmanentista, que se estaciona en lo experimentado sin ir más allá, que no deja de estar presente incluso dentro de la Iglesia, en una lectura bíblica que descuida el alcance espiritual de los textos. Aún con todas las advertencias de no exagerar en un alegorismo arbitrario, los Padres son testigos de la trascendencia de la palabra en sus sentidos.

16 CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis XIX (Mistagógica I)*, 1.

17 Lo atestigua B. STUDER, *Dios salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

18 GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés. Contemplación*, 230-232.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

El misterio reconocido permite desarrollar también una ambiciosa teología de la historia. Se suele indicar que el cristianismo modifica una concepción circular de la historia por una teleológica. Con ello se integra el pasado no como un mito fundante, sino como acontecimiento salvífico, que permite en el presente vivir el contacto con la realidad santa, al mismo tiempo que presentar un futuro definitivo del más amplio alcance. Tal vez en esto nadie supere a Ireneo. Y lo puede comentar un autor como Karl Löwith: «Los historiadores griegos estudiaban y relataban “historias” que giraban en torno a los grandes acontecimientos políticos. A partir de la profecía judía y de la escatología cristiana los Padres de la Iglesia desarrollaron una teología de la historia, orientada hacia los sucesos suprahistóricos de la creación, la encarnación, el juicio final y la redención. El hombre moderno imaginó una filosofía de la historia secularizando los principios teológicos en el sentido de un progreso en dirección a un cumplimiento y aplicándolos a un número, en permanente crecimiento, de conocimientos empíricos, que ponen en cuestión tanto la unidad de la historia universal como la del propio progreso»¹⁹. Esta crisis en la visión de la historia, que cunde en diversas crisis culturales de nuestro tiempo —el llamado «cambio de época», vinculada con la crisis de la razón, requiere una revisitación, que supere el idealismo del progreso secularizado con el más radical optimismo de la fe, que lejos de enajenar al ciudadano de sus compromisos terrenales, le permite asumir sus responsabilidades con el horizonte más amplio de esperanza. Los Padres aportan esa visión histórico-salvífica, que tampoco se encuentra desligada de la liturgia.

En última instancia, el sentido del misterio se cultiva en la oración, como la gran escuela de la trascendencia que se encuentra con el Dios personal. La fe abre horizontes para todos en su búsqueda de comunicación con Dios, y puede educar también sus formas modernas, tan ambiguas, asimilando al Dios verdadero. Con razón dice Nilo el Asceta: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente. Y si oras verdaderamente, eres teólogo»²⁰.

b) Lucidez de la Palabra: didaskalia

El cristianismo no es sólo anuncio, así sea el más venerado de la unidad de Dios, como lo señaló el Papa Dionisio²¹. Su palabra teológica articula un discurso coherente y lo enseña. Y llama desde él a una respuesta en el presente y a una orientación hacia el futuro. Es, como apunta Olegario González de Cardedal, anamnesis, parénesis y prolepsis: trae la memoria al presente, señala su impacto y presencia y libera desde el futuro absoluto de manipulaciones y estancamientos²². Por eso el cristianismo antiguo se planteó como triunfo de la razón sobre la superstición, y sus autores se pusieron como continuación de los antiguos filósofos, y no de los teólogos de los mitos paganos. Tiene un vínculo originario con una Palabra que es Verdad, en la que el sentido espiritual no se desgaja del literal.

19 K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires 2007, 33, citado por L. DUCH, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid 2012, 246.

20 NILO EL ASCETA, «Discurso sobre la oración», 61 [versión: *Filocalia*, I, 282].

21 Cf. DzH, n. 112.

22 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis, Estructura, Misión*, Sígueme, Salamanca 2008, 361.

Los Padres de la Iglesia son testigos de la *palabra esencial* que es la regla de la fe. Desarrollaron la conciencia de que no cualquier lectura de la Escritura es adecuada. Las preocupaciones eclesiales contemporáneas por el kerygma como núcleo de la vida cristiana deben encontrarse con la experiencia secular del Símbolo. Con ello, empatan también con un desafío para la cultura y la enseñanza humana en general: la búsqueda de núcleos de convergencia, de los principios sólidos en torno a los cuales se construye sensatamente la existencia humana, los criterios que no dependen de consensos caprichosos, sino de un marco objetivo de referencia.

Los Padres de la Iglesia son también catequistas y pedagogos. Identificaron el sentido de una doctrina que no se encuentra a merced de disquisiciones menores, sino que se puede transmitir como un contenido con una figura coherente, identificable, base de la identidad en la común profesión de fe. Con esto adelantaron todo combate contra la ambigüedad creyente, o los reduccionismos sentimentalista y voluntarista. Mostraron —y no sin un fuerte tono polémico, lejos de falsos irenismos y sin evadir el conflicto— que lo que estaba en juego en el contenido objetivo de la fe es enormemente relevante, por ser la verdad de la salvación. Por ello pudieron alcanzar, como fruto maduro, presentaciones globales y argumentadas de la doctrina²³.

Los Padres de la Iglesia sirvieron a una palabra que es eficaz y que mueve a la conversión. Por ello su enseñanza introduce a un estilo de vida, marcado por la justicia del amor, planteando la integridad de la vida. Podríamos ejemplificarlo con las abundantes exhortaciones morales de Juan Crisóstomo, que salpican sus predicaciones. Pero también se reconocen en el ámbito espiritual, de la vida interior, cultivado de maneras diversas en las inquietudes modernas. La invitación al discernimiento, tan apreciado por el Papa Francisco, hunde evidentemente sus raíces en los Padres del desierto. Escuchemos a Evagrio: «Cuando algún enemigo se acerque a ti, te hiera y tú quieras dirigir tu espada a su corazón, tal como está escrito, haz como te decimos. Analiza en ti mismo el pensamiento que te ha sido puesto. Mira qué cosa es, de qué elementos se compone y lo que precisamente aflige más a tu mente»²⁴. Es la auténtica sabiduría que mira a lo esencial y que recomendaba san Antonio: «Sucede que a los hombres se los llama, impropriamente, razonables. Sin embargo, no son razonables aquellos que han estudiado los discursos y los libros de los sabios de un tiempo; pero aquellos que tienen un alma razonable, y que están en condiciones de discernir entre lo que está bien y lo que está mal, aquellos que huyen de todo lo que es maldad y que daña el alma, mientras que se adhieren solícitamente a poner en práctica todo lo que es bueno y útil al alma, y hacen todo esto con mucha gratitud respecto de Dios, solamente estos últimos pueden ser llamados, en verdad. Hombres razonables»²⁵. El cultivo de la sabiduría que discierne ha encontrado renovada vigencia, por ejemplo, en la obra de Jean-Claude Larchet, que analiza meticulosamente las distinciones de los antiguos Padres, alcanzando a veces observaciones más finas que las modernas psicologías²⁶.

23 Cf. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*.

24 EVAGRIO, «A propósito del discernimiento de las pasiones y de los pensamientos», n. 20 [versión: *Filocalia*, I, Lumen, Buenos Aires 1998, 120].

25 ANTONIO EL GRANDE, «Advertencias sobre la índole humana y la vida buena», 1 [versión: *Filocalia*, I, Lumen, Buenos Aires 1998, 58].

26 Cf. J.C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 2000⁶; Id., *Théologie de la maladie*, Cerf, Paris 2001³; Id., *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Cerf, Paris 1992.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

La palabra que nutre a los Padres no se asimila sin la vivencia del silencio, el *hesykie*. En nuestro mundo, con exceso de ruidos, de palabras vacías, resulta más que nunca urgente esa «custodia del intelecto», como lo llama el presbítero Hesiquio, quien hace una de las más bellas descripciones de la oración del corazón: «La atención es el silencio ininterrumpido del corazón, de todo pensamiento; silencio que siempre, perenne e ininterrumpidamente respira e invoca a Cristo Jesús, hijo de Dios y Dios; sólo a Él. Con él se alinea valientemente contra los enemigos, a Él se confiesa, ya que sólo Él tiene el poder de perdonar los pecados. Abrazada continuamente a Cristo mediante la invocación, a Él que conoce el secreto de los corazones, el alma trata de esconder a los hombres su propia dulzura y la íntima lucha para que el Maligno no permita que la malicia crezca a escondidas ni borre su bellísima actividad»²⁷.

La palabra cristiana también se presenta como apología y reflexión. Como apología, armoniza la fe y la razón, despertando en nuestro contexto relativista una auténtica pasión por la verdad. En este punto, sobre la aporía de Tertuliano entre Atenas y Jerusalén, vence la armonía *lógica* de Justino, que es referida también por el Concilio Vaticano II, de modo que todo lo bueno nos pertenece a los cristianos, por ser auténtica participación del *Logos* de Dios, y estamos en condiciones de tender puentes fecundos con toda búsqueda genuinamente humana, sin diluir la propia identidad sino aportándole a todos la riqueza insuperable de la revelación. Además, como reflexión, ya desde Orígenes en su *Peri arjón* se plantean los dos actos teológicos fundamentales: la *lectio* y la *questio*²⁸. El ejercicio teológico, en realidad, se extiende al cultural: siempre es necesario escuchar y reflexionar. Los Padres fueron gestores del surgimiento de vocabulario, fórmulas y argumentos de la más extensa gama. Bastaría pensar en los alejandrinos, en Basilio o en Agustín para poner en evidencia el enorme esfuerzo racional que da a luz un vocabulario y diversos modelos de comprensión. Antes de los modernos giros antropológicos y lingüísticos, los Padres analizaron con rigor el lenguaje y descubrieron la *via interior* hacia el misterio. También son ellos los primeros que procuran que el bagaje que se ha venido acumulando se pueda conservar y sintetizar, como lo hace Isidoro de Sevilla. El pensamiento contemporáneo que aprecia la diversidad de marcos de referencia y las posibilidades de transmisión de información por diversos medios pueden encontrar en los Padres estímulos y ejemplos. El desafío también de discernir la calidad de la información recibida ya la conocieron los Padres, en una exquisita labor de selección y conservación.

No podemos ignorar la atención que los Padres prestan a la responsabilidad que los pastores tienen en el uso de la palabra, desde las recomendaciones al abad en la Regla de san Benito hasta la Regla Pastoral de san Gregorio. Del primero leemos: «Cuando alguien acepta el título de abad, debe enseñar a sus discípulos de dos maneras; queremos decir que mostrará todo lo que es recto y santo más a través de su manera personal de proceder que con sus palabras»²⁹. Del segundo: «Sea el prelado discreto en el silencio y útil cuando hable, de modo que ni diga lo que se debe callar ni calle lo que se debe decir; porque así como el hablar imprudente conduce al error, así también el silencio indiscreto deja en el error a los que podían ser instruidos, pues con frecuencia los prelados imprudentes, temiendo perder el favor humano, no se atreven a decir libremente lo que se debe y, conforme a lo que dice la Verdad, ya no se cuidan de la grey con amor

27 PRESBITERO HESQUIO, «A Teódulo», 3 y 5 [versión: *Filocalia*, I, 232].

28 Lo que constituye uno de los pasos cruciales o «actos teológicos» fundamentales. Cf. B. SESBOUÉ, *L'acte théologique*, 74-81.

29 SAN BENITO, *Regla*, II, 11-12.

de pastores, sino cual mercenarios, puesto que cuando viene el lobo huyen, esto es, se resguardan bajo el silencio»³⁰. Su enseñanza es pertinente para eclesiásticos, por supuesto, pero también para cualquier persona que ejerce una autoridad pública.

En resumen, los Padres nos ilustran sobre el discurso esencial de Dios en una era secularizada y neopagana. Si es verdad que no han desaparecido las huellas de religiosidad, también es claro que sus manifestaciones se acercan hoy más al sincretismo y a diversos modos de inmanentismo, así como a nuevos gnosticismos, en los que el hombre y el cosmos conocen su propia apoteosis. Eso mismo ya lo enfrentaron los Padres. Con Adolphe Geshé, creemos que la teología no hace hoy frente tanto al ateísmo (en esto vamos más allá del Vaticano II) cuanto a la idolatría³¹. La era del neopaganismo ha mostrado que no se prescindirá de lo sagrado, pero cada vez se sospecha más que se entiende como una fuerza impersonal. La teología de los Padres es también a este respecto un ejemplo. Y podríamos extender esta perspectiva, con González de Cardedal, contra la ideología, pues también la doctrina cristiana, en su prolepsis, se opone a todo lo que quiere dominar al hombre o apoderarse de él³².

c) Fecundidad de la paideia cristiana: creación de cultura

Los Padres de la Iglesia fueron personajes de su cultura y, a la vez, creadores de cultura nueva. Desde el testimonio de la sangre y de la vida hasta el de la gestación de institución y formas culturales. En efecto, la reflexión suscitada por la palabra escuchada y asimilada se vuelve creativa. La transmisión cristiana es viva, en la fidelidad, suscitando una transformación y abriendo posibilidades nuevas. Al conservar y transmitir, se da lugar, como ya lo hemos señalado, a una fecundidad racional. Bastaría como ejemplo insigne hacer ver que la moderna palabra «persona» no se explica sin el desarrollo de las reflexiones trinitarias y cristológicas³³. Los Padres, además, dan origen a escuelas —independientemente de la configuración histórica que estas hayan tenido—, con pistas y acentos propios en los que se reconocen auténticos sistemas. Ellas son una invitación al mundo moderno, que sin duda es creativo, pero a veces caprichosamente creativo, a una auténtica heurística, que es a la vez descubrimiento de un orden, derivado de la contemplación y el asombro.

Pero la fuerza creativa de los Padres no se reserva a la razón especulativa. También la asimilación de la belleza de la Palabra suscita creación de belleza. La vía de la belleza ha sido seguida hoy en teología, en filosofía, en teorías de la cultura y en muchos otros campos. Podríamos aquí prolongar la investigación sobre la arquitectura y el arte de esos tiempos, que hoy suscitan tanta admiración. O manifestar la sensibilidad iconográfica que dio lugar a la magistral defensa de san Juan Damasceno. Pero quedémonos con un ejemplo literario, refiriendo pasajes de los Himnos de san Efrén: «Una perla, hermanos míos, tomé en mis manos un día. Vi en ella símbolos, hijos del Reino. Imágenes, figuras de la Majestad aquella... Vino a ser una fuente, y de ella bebí los símbolos del Hijo. La puse, hermanos míos, sobre mi mano abierta, a fin de contemplarla. Fui a mirarla de un lado, ¡y era toda rostro, por todas partes! Igual que en la indagación del Hijo inescrutable,

30 SAN GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, II, 4.

31 Cf. A. GESHE, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca 2011, 123-132.

32 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quebacer*, 362.

33 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli 1984.

La actualidad del pensamiento de los Padres de la Iglesia

itoda ella era luz! En aquella claridad suya vi al Limpio, Inalterable; y en su pureza un gran símbolo: el cuerpo de Nuestro Señor, immaculado. En su simplicidad vi la Verdad indivisible»³⁴. O sobre los apóstoles, cuyo término coincide en siríaco con desnudez (*slibe*): «Hombres desnudos bucearon y te extrajeron, perla preciosa. No fueron reyes los primeros en regalarte a los hombres, sino hombres desnudos: símbolo de los pobres, los pescadores, los galileos»³⁵. Su elocuencia no requiere ulterior comentario.

Pero la creación de cultura no se dio solo en la letra y el símbolo. El Papa Benedicto XVI mostró con particular lucidez le importancia del monaquismo en la configuración de Europa, también como institución. En este caso, la figura paradigmática es san Benito. En un marco más amplio, también san Agustín habló de la Ciudad de Dios. En el ámbito de la participación social del cristiano en la edificación de la vida pública, hoy se siente cercana la recomendación de ser sal al interno de ella, como lo proclama el *Discurso a Diogneto*. Las recomendaciones del Crisóstomo o de san Ambrosio tienen su fuerza de convicción aún hoy. «Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura»³⁶.

La cultura es, ante todo, vida común. La fe es un camino compartido. Incluso cuando se produjo la vida eremítica, se erigió en un punto de referencia para toda la sociedad. San Agustín lo expresa a propósito de la reflexión de la fe: «Quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me extravié. Así marcaremos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: Buscad siempre su rostro»³⁷. La época de los Padres reconoció que no sólo no había camino de personas aisladas, sino ni siquiera de iglesias separadas. Lo que una comunidad hacía era una responsabilidad respecto a la *Catholica*. Sin con ello desaparecer las experiencias singulares y locales, son una referencia para el mundo contemporáneo, en donde por una parte hay enormes posibilidades de globalización, pero también se ha exasperado el individualismo y los particularismos, en un exacerbamiento de la pluralidad. Esto nos llevaría aún más lejos si ponemos en evidencia que el camino creyente descubrió en la escatología su más profunda unidad de sentido. Y una ulterior palabra habría que decir sobre la preocupación moderna de la Iglesia en torno a la inculturación, que en tiempo de los Padres no se planteó nunca como disolución, sino como creación a partir de la semilla de la fe en el campo de la vida común.

La figura obtenida, que es una entre muchos otros mosaicos que pueden ofrecerse a la contemplación del hombre de hoy, para su desarrollo y salvación, nos ilustra la actualidad de los Santos Padres y el lugar peculiar de quienes los estudian, para la Iglesia y para la cultura en general. «El patrólogo es, sin duda, el hombre que estudia los primeros siglos de la Iglesia; pero debería ser, además, el hombre que prepara el futuro de la Iglesia. Ésta es, en todo caso, su vocación»³⁸.

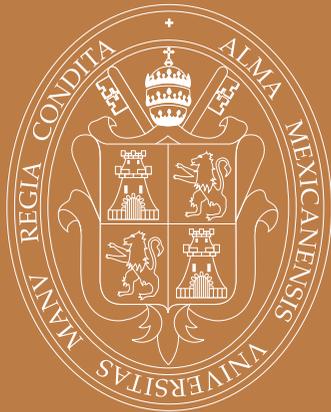
34 SAN EFRÉN, *Himno De Fide*, LXXXI.

35 *Ibid.*, LXXXV, 6.

36 BENEDICTO XVI, *Discurso en el Encuentro con el Mundo de la Cultura en el College des Bernardins*, 12.09.2008.

37 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1,3,5.

38 BENOIT, p. 84, *apud* J. RATZINGER, «La significación», 180.



ALMA VERITATIS PARENS