

TEOLOGIA

Héctor Aguer: "Infirmas Christi". La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los Salmos • *Juan Carlos Leardi*: Recuperando la Teología de la vida espiritual. IIa. Parte • *Jorge Mejía*: "Los evangelios de la infancia" en una reciente publicación de Raymond E. Brown • Notas bibliográficas • Crónica de la Facultad

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA
Tomo XV, N° 32 AÑO 1978: 2° semestre

SUMARIO

<i>Héctor Aguer</i> : "Infirmas Christi". La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los Salmos	101
<i>Juan Carlos Leardi</i> : Recuperando la Teología de la vida espiritual. IIa. Parte	147
<i>Jorge Mejía</i> : "Los evangelios de la infancia" en una reciente publicación de Raymond E. Brown	175
Notas bibliográficas	185
Crónica de la Facultad	189
Índice del Volumen XV	192

“INFIRMITAS CHRISTI”. LA DEBILIDAD DE CRISTO EN EL COMENTARIO AGUSTINIANO DE LOS SALMOS

INTRODUCCION

Las “Enarrationes in Psalmos” son quizá la obra agustiniana de naturaleza más compleja y, a la vez, junto con los “tractatus” sobre el cuarto evangelio, la de más segura autenticidad, la que revela como pocas el universo espiritual del gran Doctor de Occidente y las constantes de su enseñanza.

Se trata de una obra eminentemente pastoral. El alma de Agustín predicador vuelca allí sus múltiples riquezas en favor del pueblo cristiano. Su conocimiento sapiencial del misterio de Cristo, Verbo encarnado y redentor; su aguda percepción religiosa del drama de la humanidad, concretado en la historia de la Iglesia. Es ésta Cuerpo inmenso del Señor que va siendo edificado en el tiempo, entre gozos, sufrimientos y esperanzas, reproduciendo el tránsito pascual de su Cabeza, ya glorificada. De estas verdades cimeras brotan instrucciones exactas, detalladas, siempre sugestivas por sus hondas implicancias ascéticas y místicas, sobre los mil aspectos de la vida cristiana.

La mayor parte de estos comentarios a los salmos han sido expuestos a los fieles en la predicación litúrgica. Son, para usar la terminología de Posidio, “tractatus psalmodum in populo habiti”. Otras piezas fueron, seguramente, escritas; se trata de exposiciones exegéticas de notable concisión. También puede discernirse una tercera categoría: comentarios redactados en forma de sermones, sin inmediata relación con la liturgia. Son, tal vez, instrucciones del Santo a un grupo reducido, por ejemplo, exposición de un salmo en un círculo de estudio del obispo con su clero, para ayudarlo en el trabajo pastoral y catequético.

Según afirman los mejores especialistas, San Agustín no escribía ni dictaba sus sermones: los pronunciaba bajo la inspiración del momento, inspiración que asumía y ponía en juego sus reservas contemplativas, su constante meditación de la palabra divina, como también su saber exegético y su antigua formación retórica. Algunos taquígrafos tomaban notas y llegaban a reproducir los términos con exactitud. Estas redacciones acababan agrupándose y formaban colecciones editadas luego, posiblemente por los mismos taquígrafos, y que se propagaban con rapidez.

El título de "Enarrationes in psalmos", que designa habitualmente al conjunto de la colección, procede de Erasmo y fue consagrado después por los maurinos. Sin duda, este complejo ha conocido un proceso de formación de vicisitudes muy varias, pero aparece al lector como una obra sistemática; todos los salmos son en ella analizados, y cada uno en la totalidad de sus versículos.

La cronología de las "Enarrationes" constituye un problema arduo, todavía no resuelto de manera definitiva y concluyente. Sabemos que no pueden situarse antes del sacerdocio de San Agustín (su "terminus a quo" sería hacia el 392) y jalonan su episcopado a lo largo de muchos años (el "terminus ad quem" supera el año 422).

En nuestro estudio, habida cuenta de esta dificultad, hemos prescindido de la cuestión cronológica y del aspecto genético de la doctrina agustiniana. Nos limitamos a considerar la obra como un todo, aunque sin desechar, cuando convenga, una confrontación con la historia personal del Agustino¹.

1. LA IMAGEN DE CRISTO EN LAS "ENARRATIONES"

Un somero estudio de los principios exegéticos que San Agustín pone en juego en su explicación de los salmos, pondría inmediatamente de manifiesto el papel central que Cristo desempeña en las "Enarrationes".

He aquí el principio capital: Cristo, como plenitud de la revelación y fin de la ley, es la luz que torna posible la comprensión de los salmos y de la Biblia entera. El nos proporciona el camino de la recta inteligencia, la solidez y certidumbre de la comprensión ante el cúmulo de dudas que puede suscitar en el alma la lectura bíblica. Cuando Cristo nos es revelado en las palabras sagradas, podemos es-

1 Las citas de las "Enarrationes" proceden de la edición: Sancti Aurelii Augustini Opera. Pars X, 1: Enarrationes in Psalmos I - CL. Post Maurinos textum edendum curaerunt E. Dekkers et Iohannes Fraipont. Turnholti, Brepols, 1956 (Corpus Christianorum, Series Latina 38, 39, 40).

Las demás obras de San Agustín son citadas según las siguientes ediciones:

De beata uita, cura et studio W.M. Green. Turnholti, Brepols, 1970 (Corpus Christianorum, Series Latina, 29).

Contra Academicos, cura et studio W.M. Green. Turnholti, Brepols, 1970 (Corpus Christianorum, Series Latina, 29).

In Iohannis Euangelium Tractatus, post Maurinos textum edendum curauit D. Radbodus Willems. Turnholti, Brepols, 1954 (Corpus Christianorum, Series Latina, 36).

Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, cura et studio E. Evans. Turnholti, Brepols, 1969 (Corpus Christianorum, Series Latina, 46).

De Doctrina christiana, cura et studio Iosephi Martin. Turnholti, Brepols, 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, 32).

Confessiones. Saint Augustin, Confessions. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, 2e éd. rev. et corr. Paris, Les Belles Lettres, 1933-1937.

Las restantes obras se citan según la Patrología Latina, de Migne.

tar seguros de haberlas entendido; mientras no hayamos encontrado a Cristo en ellas, sería inútil presumir una verdadera intelección².

Así pues, basta hojear simplemente esta obra, detenerse en los primeros párrafos de un sermón, para advertir que también hay que aplicar a la predicación del obispo de Hipona sobre el Salterio la nota de cristocentrismo con que tantas veces se ha calificado el conjunto de su enseñanza.

Con cuánta exactitud valen para las "Enarrationes" las palabras de J. Pintard: "Au-dessus de mouvements de surface où se reflètent des situations passagères, il y a, dans les oeuvres d'Augustin, un courant profond qui entraîne l'esprit et le coeur vers le Christ"³.

En la encrucijada de su conversión, en el momento intelectual de ese proceso, Agustín entra en contacto con la doctrina plotiniana a través de la predicación de San Ambrosio⁴. En el año 386, y seguramente por gestión del obispo, conoce a Mallius Theodorus, autorizado representante milanés del plotinismo, y por entonces feligrés del mismo Ambrosio. Es este personaje, a quien juzgará severamente años más tarde, quien le procura la traducción latina de las Ennéadas⁵.

La lectura arrebatada de entusiasmo al joven africano. Poco después, en su "Contra Academicos", hablará del "incendio increíble" que le produjo y que lo llevó a concentrarse enteramente en sí mismo⁶ y a procurar elevarse a la visión de Dios mediante los recursos

2 En. in Ps 96, 2 (CC 39 1354 s.) "Totum ad Christum reuocemus, si uolumus iter rectae intellegentiae tenere: non recedamus a lapide angulari, ne intellectus noster ruinam faciat: in illo solidetur, quod instabili motu nutabat; in illo incubat, quod per incerta pendeat. Quidquid dubitationis habet homo in animo auditis scripturis Dei, a Christo non recedat; cum ei fuerit in illis uerbis Christus reuelatus, intellegat se intellexisse; antequam autem perueniat ad Christi intellectum, non se praesumat intellexisse".

3 Pintard, J., *Le sacerdoce selon saint Augustin*. Paris, Mame, 1960, p. 133. Cit. por Brabant, O., *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin*. Etude sur la pastorale des Enarrationes in Psalms. Gembloux, Duculot, 1971, p. 3.

4 El mismo San Agustín en "De beata uita" I, 4 (CC 29 67) recuerda la enseñanza del gran obispo de Milán sobre el carácter incorpóreo e invisible de Dios y del alma humana, imagen suya, que mediante la fuerza de su inteligencia puede unirse a la divinidad. P. Courcelle hace referencia a los sermones ambrosianos sobre el Hexameron y al "De Isaac uel anima". Ver: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Nouv. éd. augm. et illustrée. Paris, E. de Boccard, 1968, pp. 154 y 156.

5 Confessiones VII, 9 (Ed. Labriolle, t. 1, p. 158) "... procurasti mihi per quemdam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos..." — Conf. VIII, 2 (Ed. Labriolle, t. 1, p. 177) "... quosdam libros platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset". Cf. De beata uita I, 4.

6 Contra Academicos II, ii, 5 (CC 29 20) "... cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res Arabicas ubi exhalant in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas, incredibile, Romaniane, incredibile et ultra quam de me fortasse tu credis — quid amplius dicam? — etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt. Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalís uitae fomentum atque retinaculum commouebat? Prorsus totus in me cursim redibam".

dialécticos que Plotino señala. Estas vanas tentativas de éxtasis, prematuros ardores en un peregrinaje vacilante hacia la inmediatez divina, concluyeron en la más rotunda experiencia de la propia debilidad⁷.

Desde la perspectiva de las Confesiones, ya obispo, San Agustín recuerda que de la especulación plotiniana estaba ausente toda referencia a la gracia redentora y al humilde caminar del hombre hacia Dios. Así, no es extraño que los "platónicos" surjan en su memoria como personajes henchidos de soberbia⁸.

En el trato con Simpliciano, padre en la fe del obispo Ambrosio, San Agustín tuvo ocasión de confrontar el sistema neoplatónico, y el incipiente conocimiento del Verbo que en él había adquirido, con el prólogo del cuarto evangelio. Aquel sacerdote, "le plus sûr représentant à Milan de la tradition philosophique chrétienne"⁹, le descubre la doctrina católica sobre el Verbo encarnado y la doble naturaleza de Cristo.

A partir de aquí, en el ambiente cristiano de la predicación ambrosiana, abierta la inteligencia por la revelación neoplatónica, la conversión intelectual se encamina al cambio definitivo del corazón. En la meditación de la Escritura, especialmente las cartas de San Pablo y los salmos, Agustín podrá encontrar, en la fe, al "Christus-Humilis", al "Verbum-caro", al Salvador. La lejanía del Verbo plotiniano y la ardua experiencia religiosa que exigía tal sistema, podían arrinconar en la desesperación; la revelación del Verbo encarnado, que "plantó su carpa entre nosotros", abre una brecha, indica una salida de gracia y redención tendidas a la impotencia humana¹⁰.

Este encuentro con Cristo le descubre el rostro del verdadero Dios, el amor del Padre que envía a su Hijo encarnado, mediador, ejemplo, medicina salvadora¹¹.

7 Para todo este tema, ver el final del libro X de las Confesiones. Cf. Courcelle, P., op. cit., chap. 4; Le Blond, Jean-Marie, *Les conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier, 1950, chap. 4 et 5.

8 Conf. VII, 9. Notar el juicio sobre el prestador de libros: "quemdam hominem inanisimo tyfo turgidum".

9 Courcelle, P., op. cit., p. 172.

10 Conf. X, 43 (Ed. Labriolle t. 2, p. 292) "Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a iunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis" - Cf. En. in Ps. 109, 6 (CC 40 1605 s.) "Nunc ergo quia didicimus, dicimus: In principio eras Verbum, et Verbum eras apud Deum, et Deus eras Verbum; omnia per te facta sunt... Sed propter infirmitatem nostram, quia caro desperata iacebamus, Verbum caro factum es, ut habitares in nobis..."

11 Conf. X, 43 (Ed. Labriolle t. 2, p. 291 s.) "Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti... In quantum homo, in tantum mediator, in quantum autem Verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus... Quomodo nos amasti, Pater bone..."

Así como su vida fue sellada por el encuentro salvífico con Jesús, el Verbo-hecho-carne¹², también su predicación sobre los salmos será una constante evocación de ese misterio. El tema de la kénosis se dejará oír generosamente a lo largo de las "Enarraciones", y se revela como uno de los tópicos preferidos del incansable predicador que fue el pastor de Hipona.

Podríamos decir que los dos polos de la cristología de esta obra agustiniana son el "Verbum Deus apud Deum" y el "Verbum caro".

Resulta de sumo interés consignar cómo San Agustín abarca el misterio de Cristo citando con frecuencia el prólogo del evangelio de San Juan, y reuniendo precisamente las dos expresiones límites. En una veintena de pasajes, el santo doctor asocia Juan 1, 1: "Al principio existía el Verbo, el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios", o bien los tres primeros versículos, con 1, 14: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros"¹³. Jesús es para él el Cristo histórico y a la vez eterno, sublime y débil, camino y patria, imagen concreta de Dios¹⁴.

Aquí debemos ubicar, en la perspectiva más general de la cristología agustiniana, el estudio de la debilidad de Cristo en el Salterio.

Pero hay otra razón, que procede del texto mismo de los salmos, que enfrenta a San Agustín con el tema que nos ocupa, la "infirmis Christi".

12 En un pasaje muy sugestivo de las Confesiones, refiere Agustín la conversión de M. Victorino, el traductor latino de las *Enneadas*, como un sometimiento al *Christus-Humilis*, al oprobio de la cruz. Este relato de conversión lo obtuvo en sus conversaciones con Simpliciano. Conf. VIII, 2 (Ed. Labriolle t. 1, p. 178) "... non erubuerit esse puer Christi tui et infans fonti tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium."

13 En. in Ps. 70, sermo II, 10 (CC 39 968) "Quid est Christus? 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum esse nihil'. Grande hoc! magnum hoc! Tu quid, captiue? ubi iaces? In carne, sub morte. Quis ergo ille? quis tu? et quid ille postea? propter quem? Quis ille, nisi quod dictum est: Verbum? Quod Verbum? ne forte sonat et transit? Verbum Deus apud Deum: Verbum per quod facta sunt omnia. Quid propter te? 'Et Verbum caro factum est, et habitauit in nobis. Qui Filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum; quomodo non et cum illo omnia nobis donauit?' Ecce quid, quis, propter quem..."

Ver, p. ej.: En. in Ps. 21, II, 3,7 (CC 38 123 ss.); En. in Ps. 29, II, 1 (CC 38 174); En. in Ps. 33, sermo I, 6 (CC 38 277); En. in Ps. 44, 3,20 (CC 38 495 y 509); En. in Ps. 49, 1,5 (CC 38 574 y 578); En. in Ps. 54, 3 (CC 38 656); En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730); En. in Ps. 80, 13 (CC 39 1127); En. in Ps. 101, sermo I, 1 (CC 40 1425); En. in Ps. 103, sermo III, 20 (CC 40 1516); En. in Ps. 108, 29 (CC 40 1599); En. in Ps. 109, 6 (CC 40 1605 s.); En. in Ps. 118, sermo XXIII, 1 (CC 40 1741 s.); En. in Ps. 119, 1 (CC 40 1777); En. in Ps. 120, 6 (CC 40 1791); En. in Ps. 129, 7 (CC 40 1894); En. in Ps. 130, 9 (CC 40 1905 s.); En. in Ps. 134, 5 (CC 40 1941); En. in Ps. 149, 4 (CC 40 2181).

14 En su contemplación del misterio de Cristo, el Agustino anticipa, prepara, inspira las futuras fórmulas dogmáticas de Efeso y Calcedonia, respuesta de la Iglesia a las herejías de Nestorio y Eutiques. Vigorosa insistencia en la unidad que, en la persona de Jesucristo, religa a Dios y al hombre y a la vez rechazo de toda posible confusión de las naturalezas. Cf. Réveillaud, M., *Le Christ-Homme, tête de l'Eglise. Etude d'ecclésiologie selon les Enarrations in Psalmos d'Agustin*. Rech. Aug. vol. V, p. 67 ss.

Un buen número de aquellos poemas inspirados pertenece, según los exégetas, al género literario de las lamentaciones¹⁵. En ellas, el orante invoca a Dios y reclama su auxilio con expresiones diversas de dolor y de súplica, sumido en la necesidad: enfermedad, desgracias, tentación y pecado, acechanzas de los enemigos y hasta abandono de parte del mismo Dios. Y no sólo en este género de salmos, sino a lo largo de todo el Salterio, se multiplican las expresiones de debilidad, las súplicas que brotan de un corazón atribulado.

Era natural que, de acuerdo a los principios hermenéuticos que presiden su lectura de los salmos, el Agustino atribuyera estas plegarias a Jesucristo. Con mayor razón si —como sucede en algunos casos— el Evangelio atestigua que el mismo Cristo se las apropió durante su vida mortal, o bien el relato evangélico anota que ciertas circunstancias de la humillación del Señor, singularmente durante su pasión, habían sido profetizadas en el Salterio¹⁶.

2. EL CONCEPTO DE "INFIRMITAS CHRISTI"

Corresponde ahora analizar el concepto de "infirmas", tanto en general como en su atribución al Señor. En un segundo momento, trataremos de exponer la interpretación agustiniana de la debilidad de Cristo.

A) "Infirmas" en la antropología agustiniana

La existencia concreta del hombre está marcada por la debilidad. "Infirmas" es el vocablo que mejor expresa esta situación histórica del hombre en el mundo.

Fuera de las "Enarraciones", especialmente en las obras antipelaianas, que son en parte contemporáneas y en su conjunto posteriores a la predicación sobre el Salterio, Agustín habla de la "infirmas" humana en dos sentidos íntimamente relacionados.

El término aparece, ante todo, indicando la situación del hombre después del pecado original. A causa de su soberbia el hombre se vio

15 G. Castellino (Libro dei Salmi, Torino-Roma, Marietti, 1965, p. 22 y 43).

16 Es el caso, particularmente, del salmo 21, 2 (Cf. Mat 27, 46 y paralelos), citado incansablemente por el obispo de Hipona como rasgo característico de la "infirmas Christi". Ver En. in Ps. 21, II, 3 (CC 38 123); En. in Ps. 68, sermo 1, 1 (CC 39 901).

Comentando un buen número de salmos, afirma Agustín que se canta allí proféticamente la pasión del Señor. Por ejemplo, del grupo 56-58, que llevan el mismo título, dice: En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730) "Nec iste solus psalmus habet huiusmodi inscriptionem, ut titulus non corrumpatur. Aliquot psalmi sic praenotati sunt, sed tamen in omnibus passio Domini praenuntiatur".

reducido a la dura condición de la “infirmetas carnis”¹⁷. Se trata de un sometimiento a la esclavitud: “infirmetas” y “seruitus” son sinónimos. La regeneración bautismal destruyó ciertamente la iniquidad de la culpa y rescató para el hombre la libertad de servir a Dios; pero no declaró completamente abolida la debilidad. El hombre continúa parcialmente sometido a la ley del pecado que lo convierte en esclavo¹⁸. Sumisión servil al pecado: he allí la definición de la “infirmetas” propia del hombre caído.

seruitus - seruire legi peccati - necessitas habendi peccatum¹⁹.

En el comentario al salmo 70 se describe esta situación en términos análogos:

humana fragilitas,
prima captiuitas, y la expresión paulina de Rom 7, 23:
lex in membris repugnans legi mentis²⁰.

Así pues, en la antropología agustiniana, “infirmetas” designa la penuria de la condición terrestre del hombre, hecha fundamentalmente de cautividad, de esclavitud, en contraposición a la plena, total y pura libertad que le será propia en el goce eterno de la redención consumada, “tanta libertas”, “voluntaria y feliz necesidad de nunca pecar” que ha de recibir como dote de la bienaventuranza²¹.

Hay otros términos de oposición a “infirmetas”: la visión de

17 De fide contra Manichaeos, c. 21 (PL 42 1145) “Oportebat ut homines per patientiam humilitatis uincerent difficultatem infirmitatis carnis suae: quia in eam per elationem superbiae cediderant”. Esta obra es atribuida a Evodio, obispo de Uzala, e incluida en apéndice entre las obras de San Agustín.

18 In Iohannis Evang. tractatus 41, 10 (CC 36 363) “Ex parte libertas, ex parte seruitus: nondum tota, nondum pura, nondum plena libertas, quia nondum aeternitas. Habemus enim ex parte infirmitatem, ex parte accepimus libertatem. Quidquid peccatum est a nobis, antea deletum est in baptismo. Numquid quia deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas? Si non remansisset, sine peccato hic uiueremus. Quis autem audeat hoc dicere nisi superbus, nisi misericordia liberatoris indignus, nisi qui seipsum uult decipere, et in quo ueritas non est? Ergo ex eo quod remansit aliquid infirmitatis, audeo dicere, ex qua parte seruimus Deo, liberi sumus; ex qua parte seruimus legi peccati, adhuc serui sumus”.

19 De perfectione iustitiae hominis, c. 4 (PL 44 296) “Quia peccauit uoluntas secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas; et accipiat tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beati uiuendi uoluntas, ita ut sit etiam bene uiuendi, et numquam peccandi uoluntaria felixque necessitas”.

20 En. in Ps. 70, sermo I, 5 (CC 39 945) “Quoniam firmamentum meum et refugium meum es tu; ut fiam firmus ex te, sicubi fuero infirmatus in me, refugiam ad te. Firmum enim te facit gratia Christi, et immobilem aduersus omnes tentationes inimici. Sed ibi est et humana fragilitas, ibi est adhuc prima captiuitas, ibi est et lex in membris repugnans legi mentis, et captiuum uolens ducere in lege peccati: adhuc corpus quod corrumpitur, aggrauat animam. Quantumlibet firmus sis ex gratia Dei; quamdiu adhuc portas terrenum uas, in quo thesaurus est Dei, aliquid etiam de ipso uase fictili formidandum est”.

21 De perfectione iustitiae hominis, loc. cit.

Dios²², la gracia (el "subuentum gratiae")²³ y la caridad²⁴.

En segundo lugar, la "infirmetas" aparece señalada como causa del pecado. La debilidad, o mejor, el mal de la debilidad, es asociado a la ignorancia como raíz de pecado. La ignorancia nos ciega la visión de lo que debemos hacer; la debilidad consiste en la imposibilidad de concretar en nuestra conducta el bien contemplado²⁵. Y esto, en última instancia, es propio de una naturaleza vulnerada que aún no recibió su plena restauración²⁶.

B) Consideración especial de la "infirmetas Christi"

— El hecho de la kénosis

Cuando San Agustín aplica a Jesucristo los rasgos del orante que se lamenta y suplica en los salmos, el término "infirmetas" y el denso tema antropológico que recubre, aparecen traspuestos y referidos a la humanidad asumida por el Verbo de Dios. Podemos identificar muy bien este tema, consignando los términos a los cuales se opone: la divinidad, la majestad, la dignidad que el Hijo tiene junto al Padre, o bien la glorificación que sobrevendrá a la santa humanidad de Jesús al término de su estado kenótico.

Encontramos así los dos polos de la cristología agustiniana, señalados por sendas citas del prólogo del cuarto evangelio: "Verbum Deus apud Deum" — "Verbum caro".

La encarnación ha sido, para el Unigénito y amado del Padre, un despojamiento de su nobleza:

"exinaniuit se nobilitate sua, et factus est homo"²⁷.

Junto a este término "nobilitas", pueden anotarse también "alti-

22 De perfectione iustitiae hominis, c. 18 (PL 44 313) "Renouatio perficienda uidet et cognoscit (Deum): infirmetas absumenda non uidet neque cognoscit eum".

23 De correptione et gratia, c. 12, n. 38 (PL 44 940) "Subuentum est igitur infirmetati uoluntatis humanae, ut diuina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur; et ideo, quamuis infirma, non tamen deficeret, neque aduersitate aliqua uinceretur". Cf. En. in Ps. 70, sermo I, 5 (CC 39 945).

24 Epist. 167 (De sententia Iacobi liber) c. 5, n. 17 (PL 33 740) "Tunc perfecti sumus in caritate, quando nihil restat ex infirmetate." — De gratia et libero arbitrio c. 17, n. 33 (PL 44 904) "Sarcina quippe illa Christi, quae infirmetati grauis est, leuis efficitur caritate".

25 Enchiridion ad Laurentium XXII, 81 (CC 46 94) "Duabus ex causis peccamus, aut non uidendo quod facere debeamus, aut non faciendo quod debere fieri iam uidemus. Quorum duorum illud ignorantiae malum est, hoc infirmetatis." — Contra duos epist. Pelagianorum ad Bonifacium papam, 1.3, c. 3 (PL 44 590) "Ergo in quibus non est fides, filii sunt diaboli, quia non habent in interiore homine cur eis dimittatur quidquid hominis uel infirmetate, uel ignorantia, uel omnino aliqua mala uoluntate committitur."

26 De perfectione iustitiae hominis, c. 2 (PL 44 293) "In tantum sana non est (natura), in quantum id quod faciendum est, aut cecitate non uidet, aut infirmetate non implet."

27 En. in Ps. 28, 6 (CC 38 170).

tudo"²⁸ y "celsitudo"²⁹; ambos se oponen a "humilitas" y designan, por llamarlo así, el "modo de vida" del Verbo preexistente, su condición divina. Con frecuencia se utiliza el vocablo "maiestas" para indicar la divinidad³⁰.

Del comentario al salmo 70 podemos entresacar una interesante oposición de términos:

potentia, maiestas, id quod erat qui fecit nos —
id quod factus est propter nos³¹.

Cristo es el Dios oculto, que esconde durante su vida temporal el resplandor de la divinidad bajo los velos del estado kenótico, y aun después de su resurrección, en el trofeo de su carne gloriosa.

maiestas	—	compassio	} Deus occultus ³² .
claritas	—	humilitas	
diuinitas	—	caro	

En un sermón sobre el salmo 56, el obispo de Hipona aplica al Señor un episodio de la historia de David que figura en el título del Salmo: el joven guerrero, huyendo de Saúl, se refugió en una cueva³³. El Rey de la gloria se había ocultado en la cueva —dice Agustín—, es decir, ofrecía a las miradas la flaqueza de la carne y cubría la majestad de la divinidad en el envoltorio de su cuerpo ("in corporis tegmine") como quien se hunde en la tierra. Aquí el binomio que nos interesa es:

infirmitas carnis — maiestas diuinitatis³⁴.

En esta ocultación de Dios, los atributos de la divinidad quedan

28 En. in Ps. 33, sermo I, 6 (CC 38 277) "Vnde autem commendauit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur. Respice altitudinem ipsius: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum'. Ecce cibus sempiternus; sed manducant angeli, manducant supernae uirtutes, manducant celestes spiritus..."

29 En. in Ps. 37, 16 (CC 38 394) "Quomodo ergo peccata nostra sua esse uoluit propter corpus suum, sic et nos passiones eius nostras esse uelimus propter caput nostrum. Non enim ille ex amicis passus est inimicos, et nos non. Immo et nos ad hoc paremus in eodem continuari; talem calicem non respuamus, ut celsitudinis eius desiderium per humilitatem eius inueniamus. Respondit enim celsitudini eius haerere uolentibus, qui eius adhuc humilitatem non cogitabant, et ait illis: 'Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?'"

30 En. in Ps. 29, II, 1 (CC 38 174); En. in Ps. 49, 5 (CC 38 578); En. in Ps. 56, 4 (CC 39 696); En. in Ps. 58, sermo I, 10 (CC 39 736); En. in Ps. 65, 10 (CC 39 847); En. in Ps. 70, sermo I, 12 (CC 39 949).

31 En. in Ps. 70, sermo I, 12 (CC 39 949).

32 En. in Ps. 49, 5 (CC 38 578 s.).

33 Cf. 1 Sam 24, 1-4.

34 En. in Ps. 56, 4 (CC 39 696 s.) "Portabat autem terram Iesus, carnem quam acceperat de terra; et in ea se occultabat, ne a Iudaeis inueniretur Deus. Si enim cognouissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent. Quare ergo Dominum gloriae non inuenerunt? Quia spelunca se texerat, id est, carnis infirmitatem oculis obiciebat, maiestatem autem diuinitatis in corporis tegmine, tanquam terrae abdito contegebat. Illi ergo non cognoscentes Deum, crucifixerunt hominem".

latentes bajo la manifestación de la carne. Es la debilidad, la flaqueza de Cristo, lo que "apareció" para nuestra salvación. Veamos algunas expresiones de esta idea:

Ubi tibi *exposita* est INFIRMITAS, ibi *latet* DIUINITAS³⁵
Latebat MAIESTAS et *apparebat* INFIRMITAS³⁶
 Cum *esset* FORTIS in se, INFIRMUS in carne *apparuit*³⁷
Erat gloriae species in DIUINITATE; sed haec *latebat* in
 CARNE³⁸

Hoc ipsum *quod est*, unigenitus Dei Filius praedicatur. Hoc autem non *apparebat*, sed *apparente* INFIRMITATE eius *latebat*³⁹.

Es particularmente sugestivo un pasaje en que San Agustín opone a la "infirmidad" que Cristo abrazó al asumir nuestra naturaleza, flaqueza exenta de toda iniquidad, cuatro términos que designan su condición divina, la que será para nosotros objeto de la visión beatífica: "sublimitas", "maiestas" (señala expresamente que no la abandonó al asumir nuestra debilidad), "dignitas", que brota de su igualdad con Dios, "claritas", que ha de manifestarse, en la visión, al hombre purificado⁴⁰.

Finalmente, hay un grupo de textos en los cuales la "infirmidad Christi" caracteriza a la primera venida del Señor y se opone a la se-

35 En. in Ps. 40, 1 (CC 38 449) En esta homilía, el Agustino caracteriza la "infirmidad Christi" como pobreza, pues el salmo alude a un hombre indigente y necesitado: "... diues apud Patrem, et pauper apud nos; diues in caelo, pauper in terra; diues Deus, pauper homo. Hoc te ergo turbat, quod hominem uides, quod carnem intueris, quod mortem respicis, quod crucem irrides? hoc te turbat? Intellege super egenum et pauperem. Quid est hoc? Intellege, quia ubi tibi exposita est infirmitas, ibi latet diuinitas. Diues, quia sic est; pauper, quia iam tu sic eras. Sed tamen paupertas ipsius, diuitiae nostrae sunt; quomodo infirmitas ipsius fortitudo nostra est..."

36 En. in Ps. 65, 10 (CC 39 847) "Filius hominis quidem et ipse dictus est, et uere filius hominis factus est: uerus Filius Dei in forma Dei; uerus filius hominis in forma serui... Quid ergo fecistis, filii hominum, machinando acuta consilia aduersus Dominum uestrum, in quo latebat maiestas, et apparebat infirmitas?"

37 En. in Ps. 49, 5 (CC 38 578) "Nam cum ipse Dominus uenisset, quia passurus uenit, occultus uenit; et cum esset fortis in se, infirmus in carne apparuit. Oportebat enim eum uideri, ut non intelligeretur; contemni, ut occideretur. Erat gloriae species in diuinitate; sed haec latebat in carne. Si enim cognouissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent."

38 Ibidem.

39 En. in Ps. 108, 2 (CC 40 1585).

40 En. in Ps. 58, sermo I, 10 (CC 39 736 s.) "Aliquid etiam me dicere admonet in hoc loco capitis ipsius nostri sublimitas; quoniam infirmatus est usque ad mortem, et assumpsit infirmitatis carnem, ut pullos Ierusalem colligeret sub alas suas tamquam gallina infirmata cum paruulis... Congregauit autem omnes gentes, tamquam gallina pullos suos, qui infirmatus est propter nos, accipiens carnem a nobis, id est a genere humano; crucifixus, contentus, alapis caesus, flagellatus, ligno suspensus, lancea uulneratus. Ergo hoc maternae infirmitatis est, non amissae maiestatis... Quia tibi talis apparuit; quia tibi dignitatem quam apud Patrem habet, non demonstrat; quia tibi nunc obtulit infirmitatem, seruauit purgato postea claritatem."

gunda manifestación, la Parusía, cuando se hará visible su poder divino en el juicio del mundo. Anotemos esquemáticamente algunas expresiones:

VENIT	VENTURUS EST	
ex infirmitate (mors)	in uirtute Dei (iudicium)	
humilis - contemtus	fortis	41
infirmus		
in humilitate	in claritate	
occultus	manifestus	
suam compescuit potestatem		
ut iudicaretur	ut iudicet	42
humilis	excelsus	
ante iudicem staturus	iudex sessurus	43

– *La condición humana del Verbo encarnado*

Tratemos de determinar mejor el contenido del concepto de “infirmas” aplicado a Cristo. San Agustín designa con él la condición humana del Verbo encarnado en sus múltiples manifestaciones, y hay una especial connotación de su pasibilidad.

Decir que “el Verbo se hizo carne” equivale a afirmar que asumió la debilidad de nuestra condición: “Dominus factus est infirmus propter te” y “qui homo factus est propter te”, recurren como fórmulas sinónimas⁴⁴.

La mediación de Cristo está, por tanto, marcada por la debilidad que compartió con nosotros. Entre la Trinidad santísima y la flaqueza e iniquidad de los hombres, caracterizados con la “trinidad”

41 En. in Ps. 53, 4 (CC 39 649 s.) “Venisti, o Christe, humilis apparuisti, contemtus es, flagellatus es, crucifixus es, occisus es; sed tertio die resurrexisti, quadragesimo die in caelum adscendisti; sedes ad dexteram Patris, et nemo uidet. Spiritum tuum inde misisti, quem acceperunt digni; impleti amore tuo, laudem ipsius humilitatis tuae per mundum gentesque praedicauerunt; nomen tuum uideo excellere in genero humano; sed tamen infirmus nobis praedicatus es... Venit ergo ut moreretur ex infirmitate, uenturus est ut iudicet in uirtute Dei; sed per infirmitatem crucis clarificatum est nomen eius. Quisquis non crediderit in nomen clarificatum per infirmitatem, expauescet ad iudicem cum uenerit in uirtute. Ne autem quondam ille infirmus, cum uenerit fortis, uentilabro illo ad sinistram nos mittat; saluet nos in nomine suo, et iudicet nos in uirtute sua.” Cf. En. in Ps. 66, 5 (CC 39 862).

42 En. in Ps. 82, 2 (CC 39 1140 s.) “Multis enim similis in humilitate esse uoluisti, usque et latronibus qui tecum sunt crucifixi; sed in claritate cum uenies, ‘quis similis erit tibi?’... Dicitur hic: ‘Ne taceas’; tacuit enim ut iudicaretur, quando uenit occultus; non autem tacebit, ut iudicet, quando ueniet manifestus.”

43 En. in Ps. 98, 2 (CC 39 1378) “... qui opportuno tempore uenit ad nos, primo humilis, postea uenturus excelsus. Primo enim uenit ante iudicem staturus; postea uenturus est iudex sessurus, ut ante illum stet pro merito suo genus humanum.

44 En. in Ps. 29, II, 4 (CC 38 177).

de impíos, pecadores y mortales, pudo mediar un hombre, exento de pecado para poder unirnos a Dios, pero sometido a nuestra flaqueza, para acercarse a nosotros y rescatar nuestra suerte⁴⁵.

Esa debilidad de Cristo indica privilegiadamente su condición pasible, su mortalidad. De Jesús, el "homo dominicus" nacido de la Virgen María, se puede decir con el salmo: "Lo hiciste un poco menor que los ángeles"⁴⁶, a causa de la debilidad de la carne y de la humildad de la pasión. Comentando este pasaje, repite Agustín la fórmula "infirmetas carnis - humilitas passionis"⁴⁷.

La mortalidad es como un sayal de penitencia que Cristo revistió por nosotros, aun sin saber incurrido en el demérito del pecado, que merece la muerte⁴⁸.

Según otra imagen, la condición mortal es como una herida, la llaga incurable del género humano, que sería sanada en la resurrección de la carne mortal del Verbo⁴⁹.

Agustín gusta citar, refiriéndolo a la encarnación y por consiguiente a la "infirmetas Christi", la frase de 2 Cor 8, 9: "ya sabéis lo generoso que fue nuestro Señor Jesucristo: siendo rico, se hizo

45 En. in Ps. 29, II, 1 (CC 38 174) "Quid est mediatorem esse inter Deum et homines? Non inter Patrem et homines, sed inter Deum et homines. Quid est Deus? Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Quid sunt homines? Peccatores, impii, mortales. Inter illam nitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem, mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo quod non iniquus, iungeret te Deo; ex eo quod infirmus, propinquaret tibi; atque ita, ut inter hominem et Deum mediator existeret, "Verbum caro factum est", id est, Verbum homo factum est..." (Cf. En. in Ps. 58, sermo I, 10 (CC 39, 736 s.).

46 Salmo 8, 6.

47 En. in Ps. 8, 11 (CC 38 54) "Filius igitur hominis primo uisitatus est in ipso homine dominico, nato ex Maria uirgine. De quo propter ipsam infirmitatem carnis, quam sapientia Dei gestare dignata est, et passionis humilitatem recte dicitur: 'Minuisti eum paulo minus ab angelis'. Sed additur illa clarificatio qua resurgens adscendit in caelum: 'Gloria, inquit, et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum'. Quandoquidem et angeli sunt opera manuum Dei, etiam super angelos constitutum accipimus unigenitum Filium, quem minutum paulo minus ab angelis per humilitatem carnalis generationis atque passionis audimus et credimus." - Cf. En. in Ps. 69, 4 (CC 39 933 s.), donde el término "débil" parece asumir un matiz peyorativo: "Qui enim reprehendit christianam religionem, et consilio suo uult uiuere, quasi praecedere uult Christum; ut ille uidelicet errauerit, et inualidus infirmusque fuerit, qui uel uoluerit pati inter manus Iudaeorum, uel potuerit: ille autem cordatus sit cauens ista omnia, declinans mortem..."

48 En. in Ps. 29, II, 21 (CC 38 185) "Quis est saccus? Mortalitas. Saccus de capris conficitur et de haedis, et caprae et haedi inter peccatores ponuntur. Dominus de numero nostro saccum solum accepit, non assumpsit meritum sacci. Meritum sacci, peccatum est; saccus ille, mortalitas est. Assumpsit propter te mortalitatem, qui meritum mortis non habebat". Ver En. in Ps. 34, sermo II, 3 (CC 38 313 s.). Cf. etiam En. in Ps. 37, 26 (CC 38 399 s.); En. in Ps. 93, 8 (CC 39 1307 ss.).

49 En. in Ps. 29, II, 12 (CC 38 182) "Domine Deus meus, clamaui ad te, et sanasti me'. Orauit in monte Dominus ante passionem, sanauit eum. Quem sanauit, qui numquam aegrotauit, Verbum Deum, Verbum diuinitatem? Non, sed mortem carnis portabat, uulnus tuum portabat, sanaturus te de uulnere tuo. Sanata est autem caro. Quando? Cum resurrexit..."

pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza”⁵⁰. Ahora bien, la pobreza e indigencia de Cristo, anticipada proféticamente en los ‘anawim del Salterio, es la debilidad, por la cual fue crucificado:

“Egestas et paupertas, infirmitas est, ex qua crucifixus est”⁵¹.

Esta debilidad, asumida en su mediación salvífica por el Verbo encarnado, se despliega en lo que Agustín llama indicios de la flaqueza humana: “*humanae infirmitatis indicia*”⁵² y también los afectos o pasiones propios de nuestra condición: “*humanae infirmitatis affectus*”⁵³. Prescindiendo ahora de la interpretación que el santo doctor hace de este aspecto de la “*infirmitas Christi*”, es decir, del sentido en que ha de atribuir al Señor las flaquezas del orante en los salmos, tratemos de abarcar la riqueza y amplitud de ese concepto.

Tres temas de suma importancia aparecen asociados: el abandono del hombre por parte de Dios, el pecado y el temor⁵⁴.

La derelicción es evocada en muchas ocasiones a lo largo de las “*Enarrationes*”, mediante abundantes citas del salmo 21, 2: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” y con referencia al clamor de Cristo en la cruz según Mat 27, 46⁵⁵.

El temor (“*timor*”) se torna también miedo a la muerte (“*pauor*”)⁵⁶ y tiene relación con la tristeza⁵⁷: “*tristitia*”, “*contristari*”,

50 El versículo paulino es citado explícitamente en: En. in Ps. 39, 28 (CC 38 445); En. in Ps. 40, 1 (CC 38 448); En. in Ps. 68, sermo I, 4 (CC 39 905); En. in Ps. 101, sermo I, 1 (CC 40 1425). Además, se alude a él-en: En. in Ps. 9, 14 (CC 38 65); En. in Ps. 81, 3 (CC 39 1137); En. in Ps. 103, sermo III, 11 (CC 40 1509); En. in Ps. 108, 19 (CC 40 1595).

51 En. in Ps. 108, 24 (CC 40 1598).

52 En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1210); En. in Ps. 4, 2 (CC 38 14).

53 En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209).

54 En. in Ps. 21, II, 3.4 (CC 38 123); En. in Ps. 40, 6 (CC 38 453 s.).

55 En. in Ps. 30, II, sermo I, 11 (CC 38 199); En. in Ps. 34, sermo II, 5 (CC 38 315); En. in Ps. 37, 6.27 (CC 38 386 y 400); En. in Ps. 40, 6 (CC 38 454); En. in Ps. 41, 17 (CC 38 473); En. in Ps. 43, 2 (CC 38 482); En. in Ps. 49, 5 (CC 38 578); En. in Ps. 53, 5 (CC 39 650); En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 731); En. in Ps. 68, sermo I, 7 (CC 39 907 s.); id. sermo II, 11 (CC 39 925); En. in Ps. 70, sermo I, 12 (CC 39 949); En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1176); En. in Ps. 87, 14 (CC 39 1218); En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1267); En. in Ps. 140, 5.6 (CC 40 2029).

56 En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 191 ss.) Se pregunta Agustín: “*Numquid enim possumus pauorem bene intellegere in Christo propinquante passione, qui propter eam uenerat? Cum uenisset ad quod uenerat, numquid pauebat moriturus?*”

57 Varias veces el Agustino acude a la cita de Mat 26, 38: “*Mi alma está triste hasta la muerte*”: En. in Ps. 31, II, 26 (CC 38 244); En. in Ps. 40, 6 (CC 38 454); En. in Ps. 42, 7 (CC 38 479); En. in Ps. 55, 6 (CC 39 682); En. in Ps. 63, 18 (CC 39 821); En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1321); En. in Ps. 100, 6 (CC 39, 1411); En. in Ps. 103, sermo III, 11 (CC 40 1510); En. in Ps. 108, 24 (CC 40 1598); En. in Ps. 142, 9 (CC 40 2066). Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192); En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1177); En. in Ps. 89, 7 (CC 39 1248).

"dolere", "passionis afflictio"⁵⁸.

Podemos agregar a esta enumeración otros indicios de flaqueza: la defeción en la esperanza⁵⁹, la insensatez o ignorancia (imprudencia, stultus)⁶⁰, la tentación y acecho de los enemigos⁶¹, y la oración como rasgo definitorio de la condición humana: "deprecatio"⁶², "oratio"⁶³, "oratio inopis"⁶⁴.

La debilidad del alma humana (infirmetas humani animi) padece también oprobio, confusión y vergüenza (opprobrium, confusio, uerecundia)⁶⁵.

La pobreza (paupertas), que con la mortalidad y la humildad recubren sinónicamente el mismo significado que la "infirmetas"⁶⁶, es decir, la frágil e inerte condición del hombre, se expresa también en el sufrimiento, el dolor y el llanto (labor et gemitus)⁶⁷.

Finalmente, la "humilitas" asume en ocasiones un matiz marcadamente moral. Podríamos decir que designa no sólo la condición humillada del Verbo hecho carne, sino también la virtud de la humildad, opuesta a la soberbia del demonio y del hombre pecador y verdadera medicina para esa plaga mortal⁶⁸.

3. INTERPRETACION AGUSTINIANA DE LA "INFIRMITAS CHRISTI"

A) "Infirmetas Christi" y "excellencia Christi"

Hemos visto cómo la "infirmetas Christi" designa la condición humana del Verbo encarnado, su estado kenótico, desde la encarna-

58 En. in Ps. 31, II, 26 (CC 38 243 s.); En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209 s.); En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1320 s.).

59 A propósito del Salmo 68, 4: "Defecerunt oculi mei ab sperando in Deum meum". Cf. En. in Ps. 68, sermo I, 8 (CC 39 908).

60 En. in Ps. 68, sermo I, 10 (CC 39 910).

61 En. in Ps. 60, 3 (CC 39 766 s.); En. in Ps. 90, sermo I, 1 (CC 39 1254).

62 En. in Ps. 4, 2 (CC 38 14).

63 En. in Ps. 34, sermo II, 5 (CC 38 315); En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1176 s.).

64 En. in Ps. 101, sermo I, 2 (CC 40 1427).

65 En. in Ps. 68, sermo II, 4 (CC 39 919 s.).

66 Los mundanos, que gozan de la mentida felicidad de la abundancia, consideran inmensa miseria la humildad, la pobreza y la muerte de Cristo: "humilitas", "paupertas", "mors". En. in Ps. 81, 5 (CC 39 1138 s.).

67 En. in Ps. 101, sermo I, 2 (CC 40 1427).

68 En. in Ps. 15, 10 (CC 38, 91 "Notas mihi fecisti uias uitae". Notas fecisti per me humilitatis uias, ut ad uitam redirent homines, unde per superbiam ceciderant". - En. in Ps. 18, II, 15 (CC 38 112) "Propter hoc uitium, propter hoc magnum superbiae peccatum, Deus humilis uenit. Haec causa, hoc peccatum magnum, iste ingens morbus animarum, omnipotentem medicum de caelo deduxit, usque ad formam serui humiliavit, contumeliis egit, ligno suspendit; ut per salutem tantae medicinae curetur hic tumor. Iam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus". - En. in Ps. 35, 17 (CC 38 118) "Venit humilis Deus, ut a tanto superbiae uulnere curaret hominem". - Cf. En. in Ps. 21, I, 7 (CC 38 118).

ción a la ascensión. San Agustín afirma repetidamente que Cristo asumió nuestra debilidad hasta la muerte:

“infirmatus est usque ad mortem”⁶⁹.

El realismo de la humillación de Cristo está en el centro mismo de su mediación salvífica: ha comulgado efectivamente con nuestra flaqueza para destruir nuestro pecado:

“factus est particeps nostrae infirmitatis, non iniquitatis, ut ex eo quod nobiscum communicavit infirmitatem, solueret nostram iniquitatem”⁷⁰.

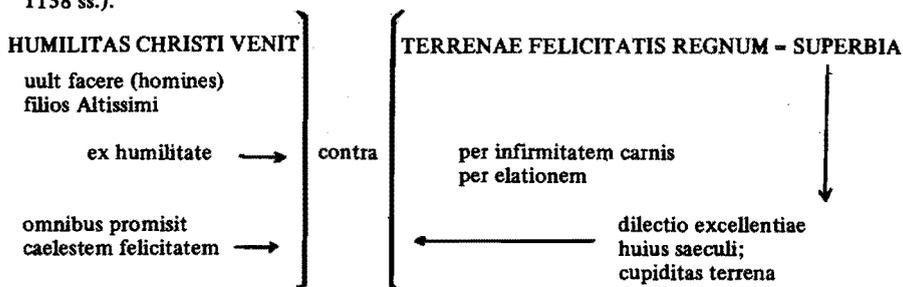
Sin embargo, el obispo de Hipona no pierde de vista el carácter excepcional de la humanidad de Jesús, a causa de su unión con el Verbo de Dios. Así, junto al tema de la “infirmas Christi”, vemos surgir lo que podríamos llamar, en términos agustinianos, la “*excellencia Christi*”.

Tal excelencia es propia de la persona divina del Logos:

“*supereminetissimam et excedentem omnia creaturarum sublimia diuinitatem Filii Dei*”⁷¹.

En la encarnación, el Verbo asume la naturaleza humana y de tal manera la une a sí que le comunica, inamisiblemente, su excelencia; fusión indestructible, aun en la extrema vileza de la pasión⁷².

Comentando el salmo 81, S. Agustín muestra cómo ejerce Cristo el juicio, separando a los incrédulos y destruyendo en los creyentes la soberbia y la codicia terrena. He aquí, esquemáticamente, la enseñanza que interesa a nuestro tema. En. in Ps. 81, 5-7 (CC 39 1138 ss.).



69 En. in Ps. 58, sermo I, 10 (CC 39 736).

70 Ibidem. En este bellísimo pasaje, habla San Agustín de la “debilidad maternal” de Jesucristo (Ergo hoc maternae infirmitatis est). El mismo, en su lamento por la suerte de Jerusalén (Mat 23, 37) quiso compararse a la gallina, “ut pullos Ierusalem colligeret sub alas suas tamquam gallina infirmata cum paruulis”. Cf. En. in Ps. 62, 17 (CC 39 805).

71 En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1176).

72 En. in Ps. 3, 3 (CC 38 8) “Tu autem, Domine, susceptor meus es, secundum hominem dicitur Deo; quia hominis susceptio est Verbum caro factum. ‘Gloria mea’, Gloriam suam Deum dicit etiam ille, quem sic suscepit Dei Verbum, ut simul cum eo Deus fieret... ‘Et exaltans caput meum’. Mentem ipsam humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur, quae ita inhaesit et quodammodo coaluit excellenti supereminetiae Verbi hominem susipientis, ut tanta passionis humilitate non deponeretur.”

Hablando de la integridad y perfección de la humanidad de Cristo, contra ciertos resabios de la herejía apolinarista, Agustín recuerda que Jesús, en cuanto hombre, era "más" (amplius) que los demás hombres. En virtud de la unión hipostática, no sólo participa del Verbo, como se podría afirmar de los patriarcas, profetas y mártires, y de algún modo de todos los justos, ungidos por la sabiduría de Dios, sino que es el Verbo, es personalmente la Sabiduría misma de Dios. Así, pues, no hay que pensar que el hombre Jesucristo fuera igual (aequalis) a los restantes hombres; los supera en excelencia, como en el cuerpo la cabeza a los miembros⁷³. En el mismo pasaje, notemos estas fórmulas:

Christus Homo	{	quantum ad integritatem naturae: nihil minus quam ceteri homines
		quantum ad excellentiam personae: aliud quam ceteri homines.

En otra ocasión, y refiriéndose a los designios salvadores de Cristo, el Christus-Humilis, "in quo latebat maiestas et apparebat infirmitas", insiste el santo doctor en que no podemos pensar adecuadamente la condición humana, la "forma serui" de Jesucristo, atendiendo al estado o condición de los otros hombres. Terrible es el juicio del crucificado —glosa el Agustino un versículo de salmo—,

73 En. in Ps. 29, II, 2 (CC 38 175 s.) "Aliqui enim ipsorum dixerunt hominem, quem suscepit sapientia Dei (et in quo expressit personam suam, non sicut in ceteris hominibus, sed sicut dictum est in psalmo: 'Vnixit te Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis, id est amplius quam participes tuos; ne putetur sic unctus Christus quomodo ceteri homines, quomodo ceteri iusti, quomodo patriarchae, prophetae, apostoli, et martyres, et quidquid magnum est in genere humano. Quando quidem nihil maius existit in genere humano quam Iohannes Baptista, nec in natis mulierum exsurrexit. Si quaeris excellentiam hominis, Iohannes Baptista est. Cui autem Iohannes se dicit non esse dignum corrigiam calceamenti soluere, quid erat ille nisi amplius quam ceteri homines? Etiam in ipso homine amplius quam ceteri homines. Nam secundum Deum, et secundum diuinitatem, et secundum id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; super omnem creaturam aequalis est Patri; sed agimus de homine. Forte putet quispiam uestrum, fratres, quia homo ille susceptus a sapientia Dei, aequalis erat ceteris hominibus. Si in tuis membris multum distat inter caput et cetera membra, certe omnia membra faciunt corpus unum, multum tamen inter caput et cetera membra... Si tanta excellentia est capitis ad membra cetera, quanta excellentia est capitis uniuersae ecclesiae, id est illius hominis, quem uoluit Deus mediatorem esse inter Deum et homines?)... Confirmatum est in catholica fide, hominem illum quem suscepit sapientia Dei, nihil minus habuisse quam ceteri homines, quantum pertinet ad integritatem naturae; quantum autem ad excellentiam personae, aliud quam ceteri homines. Nam ceteri homines possunt dici participes Verbi Dei, habentes Verbum Dei, nullus autem eorum potest dici Verbum Dei, quod dictus est ille, cum dictum est: 'Verbum caro factum est'".

que desbarata los proyectos humanos al salvar a los humildes y herir de ceguera a los soberbios⁷⁴.

Comentando el "Deus quis similis erit tibi" del salmo 82, 2, no lo aplica a la divinidad del Señor sino a su condición humana, a su forma servil. En este estado, ha sido considerado por sus perseguidores comparable a los demás hombres y contado entre los inicuos. Pero la excelencia de su humanidad se manifestará plenamente en el día del juicio⁷⁵.

No obstante, la "infirmetas carnis" no puede cohibir el destello de la majestad judicial del Señor, aun en el lapso de su vida terrena. Débil en la carne, poderoso en la palabra⁷⁶; esa palabra increpante que Agustín compara a la sutil, agudísima lanceta de un médico experto⁷⁷.

En íntima relación con este tema, encontramos el de la "pulchritudo Christi". La "infirmetas", la flaqueza de la condición carnal asumida por el Verbo, no puede velar a nuestros ojos la belleza de aquél que es proclamado por el epitalamio sagrado "speciosus forma prae filiis hominum"⁷⁸. Es cierto que el oráculo del Déutero-Isaías lo presenta, despojado de todo esplendor, bajo los rasgos informes del siervo sufriente. Agustín lo reconoce en una fórmula exacta:

"ille in quem credidimus, pulcher sponsus, qui hic propter deformitatem nostram deformis apparuit"⁷⁹.

Pero aun así, el valor salvífico de la "foeditas", que acompaña inseparablemente a la comunión de Cristo con nuestra debilidad, es decir, la misericordia por la cual se encarnó, como también la justi-

74 En. in Ps. 65, 10 (CC 39 847) "... Filius hominis quidem et ipse dictus est, et vere filius hominis factus est; uerus Filius Dei in forma Dei; uerus filius hominis in forma serui; sed nolite formam istam serui ex aliorum similibus conditione pensare: 'terribilis est in consiliis super filios hominum'".

75 En. in Ps. 82, 2 (CC 39 1140 s.) "Quod ergo arbitror accommodatius accipi in Christo, quia in similitudine hominum factus, putatus est ab eis a quibus contemptus est, ceteris hominibus comparandus; nam inter iniquos deputatus est; sed ad hoc ut iudicaretur. Cum autem ueniet iudicaturus, tunc fiet quod hic dicitur: 'Deus, quis similis erit tibi?' ... Multis enim similis in humilitate esse uoluisti, usque et latronibus qui tecum sunt crucifigi; sed in claritate cum ueneris, 'quis similis erit tibi?' Quid enim magnum dicitur, cum Deo dicitur: 'Quis similis erit tibi', nisi illi dicatur qui similis esse hominibus uoluit, formam serui accipiens, in similitudine hominum factus, et habitu inuentus ut homo? Et ideo non ait: Quis similis est tibi? quod utique recte diceretur, si hoc ad diuinitatem referretur. Quia uero ad formam serui relatum est, tunc eius a ceteris hominibus dissimilitudo apparebit, quando apparebit in gloria."

76 En. in Ps. 93, 7 (CC 39 1307 s.) "Nulli enim pepercit, quando hic locutus est: ipse Dominus erat in carnis infirmitate, sed in uirtute sermonis..."

77 Ib. 1308: "Vere medicus fidelis, medicinali ferro sermonis instructus, secuit omnia uulnera."

78 Salmo 44, 3.

79 En. in Ps. 83, 11 (CC 39 1158).

cia excelsa de su santa humanidad, tornan hermoso y digno de nuestro amor al Esposo de la Iglesia⁸⁰. Y los ojos fieles, purificados por la caridad, pueden contemplarlo⁸¹.

El doctor hiponense, predicando al pueblo estos misterios, estalla en un verdadero cántico: Para nosotros los creyentes, en todas partes se presenta bello el Esposo: en el cielo, preexistiendo como Verbo de Dios, y también en la tierra; en el seno de la Virgen, en su regazo y en manos de José; bello en el esplendor de sus milagros, invitando a la vida, comunicándola; igualmente bello bajo los azotes, en la cruz y en el sepulcro, bello en su gloria del cielo⁸². Sí, bello, sobre todo, cuando "finita omni necessitate mortalitatis", descubra finalmente su belleza a los que hayan alcanzado la bienaventuranza prometida a los corazones puros⁸³.

B) La atribución de la "infirmitas"

Los principios exegéticos que San Agustín exhibe en su exposición de los salmos: valor prefigurativo del Salterio —como de todo el Antiguo Testamento— respecto de las realidades cristianas, búsqueda de la inteligencia espiritual, del misterio, más allá de la corporeidad de la letra, se concretan en lo que podríamos llamar la clave hermenéutica, la regla de interpretación de los salmos.

El pastor de Hipona se pregunta quién habla en estos poemas ins-

80 En. in Ps. 44, 3 (CC 38 495 s.) "...Quia et hoc ipsum quod carnem indutus est, ut de illo etiam diceretur: 'Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem; si consideres misericordiam qua factus est, et ibi pulcher est... In intellectum audite canticum, neque oculos uestros a splendore pulchritudinis illius auertat carnis infirmitas. Summa et uera pulchritudo iustitia est; ibi illum non uidebis pulchrum, ubi deprehendis iniustum; si ubique iustus, ubique decorus..."

81 En. in Ps. 127, 8 (CC 40 1872) "... sponsus ille quo nihil est pulchrius; qui quasi foedus apparuit inter manus persequentium, de quo paulo ante dicebat Isaias: 'Et uidi-mus eum, et non habebat speciem neque decorem'. Ergo sponsus noster foedus est? Absit... Qualibus oculis Christus pulcher apparuit? Quales oculos quaerebat ipse Christus, quando dicebat Philippo: 'Tanto tempore uobiscum sum, et non me uidistis?' Isti oculi mundandi sunt, ut possint uidere illam lucem, et leuiter tamen perstricti splendore, accenduntur amore, ut sanari uelint, et fiant illuminati. Nam ut noueritis quia pulcher est Christus qui amatur, ait propheta: 'Speciosus forma prae filiis hominum'. Omnes homines superat illius pulchritudo. Quam rem amamus in Christo? Membra crucifixa, latus perforatum, an caritatem? Quando audimus quia passus est pro nobis, quid amamus? Caritas amatur..."

82 En. in Ps. 44, 3 (CC 38 496) "Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher Deus, Verbum apud Deum; pulcher in utero uirginis, ubi non amisit diuinitatem, et suscit humanitatem; pulcher natus infans Verbum; quia et cum esset infans, cum sugeret; cum manibus portaretur, caeli locuti sunt, angeli laudes dixerunt, magos stella direxit, adoratus est in praesepe, cibaria mansuetorum. Pulcher ergo in caelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher inuitans ad uitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro; pulcher in caelo."

83 En. in Ps. 83, 11 (CC 39 1158) "Finita omni necessitate mortalitatis, sicuti est Deus apud Deum, Verbum apud Patrem, per quod facta sunt omnia, apparebit mundis corde: 'beati enim mundi corde, quoniam ipsi Deum uidebunt'".

pirados que él recoge en la oración de la Iglesia. ¿A quién pertenece esa voz que alaba, suplica y gime?

Una tradición, ya trisecular en sus días, le indica la respuesta: es Cristo. La atribución del Salterio a David, expresada además en el título de muchos salmos, permite con mayor facilidad concretar los clamores del libro en una única voz: la del descendiente dinástico de David, su hijo y Señor⁸⁴.

Pero, también desarrollando las intuiciones de esa tradición, la interpretación tipológica proporcionada por la “ecclesiastica eruditione”⁸⁵, Agustín presenta una imagen grandiosa de Cristo.

Es un Hombre que abarca el universo entero, que recapitula en sí las generaciones humanas desde el primer Adán⁸⁶, y cuya cabeza ha alcanzado ya la gloria, la eternidad en Dios, mientras los miembros aún se hallan sumidos en la lucha, el sufrimiento y las limitaciones de la historia, el deseo y la esperanza⁸⁷.

Lo llama repetidamente: “Christus totus”⁸⁸, “totus perfectus uir”⁸⁹, “totus integer quidam uir”⁹⁰, “unus homo”, “unitas Christi”⁹¹, “una quaedam persona”⁹², “Dominus noster Iesus Christus caput et corpus”⁹³.

Se puede decir, pues, que en el Salterio no hablan ni oran sino Jesucristo y su Iglesia. Aunque el doctor de Hipona matice alguna

84 A título de ejemplo: En. in Ps. 55, 1 (CC 39 677) “Pertinet hoc enim ad ipsum Dauid, quem iam nostis intellegere spiritaliter... Sub nomine Dauid Christus figuratur; quia de illo dictum est: ‘qui factus est ex semine Dauid secundum carnem’”. Cf. En. in Ps. 60, 1 (CC 39 765).

85 En. in Ps. 143, 1 (CC 40 2073) “In Dauid Christus; sed sicut soletis intellegere eruditi in schola eius, Christus caput et corpus”. — En. in Ps. 142, 2,3 (CC 40 2060 ss.) “Ille Dauid ita laudabilis; sed alius Dauid uere Manu fortis (quod interpretatur Dauid) Dominus noster Iesus Christus agnoscendus est nobis. Praeterita enim illa facta figurae fuerant futurorum; nec diu commendandum est quod saepe audistis, quod optime retinetis... Tenete hoc, et fixum omnino commendate memoriae, tamquam filii ecclesiasticae eruditionis et fidei catholicae, ut agnoscatis Christum caput et corpus...” — En. in Ps. 59, 1 (CC 39 754) “Dauid rex unus homo fuit... Quando scilicet figurauit ecclesiam ex multis constantem, distentam usque ad fines terrae; quando autem unum hominem figurauit, illum figurauit qui est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus”. — Cf. En. in Ps. 131, 2 (CC 40 1911 s.); En. in Ps. 54, 3 (CC 39 656); En. in Ps. 118, sermo XXII, 3 (CC 40 1737).

86 Cf. En. in Ps. 21, I, 7 (CC 38 117 s.); En. in Ps. 68, sermo II, 11 (CC 39 925).

87 En. in Ps. 42, 1 (CC 38 474) “Esurit ecclesia, esurit corpus Christi, et homo ille ubique diffusus, cuius caput sursum est, membra deorsum; eius uocem in omnibus psalmis uel psallentem uel gementem, uel laetantem in spe, uel suspirantem in re, notissimam et familiarissimam habere debemus, tanquam nostram”. Cf. En. in Ps. 60, 1 (CC 39 765 s.).

88 P. ej. En. in Ps. 29, I, 2 (CC 38 171).

89 En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1266).

90 En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730).

91 En. in Ps. 70, sermo I, 6 (CC 39 946).

92 En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193).

93 En. in Ps. 68, sermo II, 1 (CC 39 917).

vez la afirmación, ésta conserva su alcance universal⁹⁴.

El Agustino obtiene esta certeza de la reflexión sobre varios textos de la Escritura. Por la frecuencia de las citas, parece haberle impresionado profundamente el clamor de Jesús a Saulo: "¿Por qué me persigues?"⁹⁵. La voz del Cristo celestial expresa la misteriosa unidad de la cabeza y los miembros, urdimbre de caridad que permite al Señor transfigurar en sí el dolor de sus fieles⁹⁶.

En varias ocasiones, San Agustín une al texto del libro de los Hechos la cita del evangelio donde ya Cristo se identifica con los suyos: "Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo"⁹⁷.

Podemos notar, además, una concurrencia de imágenes bíblicas para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia, esa misteriosa unidad colectiva que es el Cristo Total, la multiplicidad reducida a la unidad: de muchos, dos que son uno⁹⁸.

Ante todo, la imagen nupcial. El Santo Doctor cita el pasaje de Génesis 2, 24: "Serán los dos una sola carne", confirmado por el testimonio evangélico⁹⁹, y aplicado por San Pablo al "sacramen-

94 En. in Ps. 56, 1 (CC 39 694) "Quia ergo totus Christus caput est et corpus eius, propterea in omnibus psalmis sic audiamus uoces capitum, ut audiamus et uoces corporis". – En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730) "Sic semper aut prope semper audiamus uoces Christi de psalmo..." – En. in Ps. 59, 1 (CC 39 754) "... uix est ut in psalmis inuenias uoces, nisi Christi et ecclesiae, aut Christi tantum, aut ecclesiae tantum, quod utique ex parte et nos sumus". Cf. En. in Ps. 42, 1 (CC 38 474).

95 Hech 9, 4.

96 En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192) "Hoc autem corpus nisi connexionem caritatis adhaereret capiti suo, ut unus fieret ex capite et corpore, non de caelo quemdam persecutorem corripens diceret: 'Saul, Saul, quid me persequeris?' Quando eum iam in caelo sedentem nullus homo tangebatur, quomodo eum Saulus in terra saeuens aduersus christianos aliquo modo iniuria percelleret? Non ait: Quid sanctos meos, quid seruos meos, sed: 'quid me persequeris' hoc est, quid membra mea? Caput pro membris clamabat, et membra in se caput transfigurabat". – Anotamos otros pasajes donde se cita Hech 9, 4 como prueba de la identidad Cristo-Iglesia: En. in Ps. 26, II, 11 (CC 38 161); En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192); En. in Ps. 32, II, sermo I, 2 (CC 38 248); En. in Ps. 34, sermo I, 1 (CC 38 300); En. in Ps. 37, 6 (CC 38 387); En. in Ps. 39, 5 (CC 38 428); En. in Ps. 44, 20 (CC 38 509); En. in Ps. 52, 1 (CC 39 638); En. in Ps. 54, 3 (CC 39 657); En. in Ps. 55, 3 (CC 39 679); En. in Ps. 86, 3 (CC 39 1200); En. in Ps. 87, 15 (CC 39 1218 s.); En. in Ps. 88, sermo II, 3 (CC 39 1234 s.); En. in Ps. 90, sermo I, 9 (CC 39 1261); id. sermo II, 5 (CC 39 1270 s.); En. in Ps. 91, 11 (CC 39 1287); En. in Ps. 100, 3 (CC 39 1408); En. in Ps. 109, 18 (CC 40 1619); En. in Ps. 122, 1 (CC 40 1814); En. in Ps. 123, 1 (CC 40 1825); En. in Ps. 130, 6 (CC 40 1902); En. in Ps. 138, 2 (CC 40 1991); En. in Ps. 140, 3 (CC 40 2027).

97 Mat 25, 40 – Ver, p. ej.: En. in Ps. 67, 25 (CC 39 888); En. in Ps. 90, sermo I, 9 (CC 39 1261); En. in Ps. 140, 7 (CC 40 2030); En. in Ps. 148, 17 (CC 40 2178).

98 En. in Ps. 74, 4 (CC 39 1027) "... fit totus Christus, caput, et corpus, et ex multis unus". – En. in Ps. 54, 17 (CC 39 670) "Ipse unus, sed unitas unus; et ipse unus, non in uno loco unus, sed a finibus terrae clamat unus. Quomodo a finibus terrae clamaret unus, nisi in multis esset unus?"

99 Mat 19, 5-6; Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193); En. in Ps. 140, 3 (CC 40 2028).

tum magnum” de la unión Cristo-Iglesia. Así, el texto de Efesios 5, 31 recurre con frecuencia para demostrar por qué en los salmos Cristo y la Iglesia se expresan en una sola voz:

“Si duo in carne una, cur non duo in uoce una?”¹⁰⁰

La imagen nupcial es reforzada con una referencia a Isaías 61, 10: “como novio que se pone la corona o novia que se adorna con sus joyas”¹⁰¹. Allí, según San Agustín, se insiste en la admirable unidad de esta “persona”. Cristo habla por boca del profeta y se llama a sí mismo, a la vez, esposo y esposa.

La imagen paulina del Cristo total formado por la unidad de cabeza y miembros es retomada para destacar especialmente la solidaridad entre Jesucristo y los fieles. En virtud de esta solidaridad, el Señor recoge en su voz el múltiple clamor de sus miembros¹⁰².

Tampoco falta la referencia a Juan 15, 5: “Yo soy la vid, vosotros sois los sarmientos”, en un pasaje donde prácticamente se implican todas las imágenes que hemos evocado¹⁰³.

Hay también una alusión a la imagen de la ciudad, Jerusalén celestial cuyo Rey es Cristo. Nuestra comunión con los sufrimientos

100 En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193) – En. in Ps. 142, 3 (CC 40 2062) “Non ergo miremur in psalmis: multa enim dicit ex persona capitis, multa ex persona membrorum; et hoc totum tamquam una persona sit, ita loquitur. Nec mireris quia duo in uoce una, si duo in carne una”. – En. in Ps. 61, 4 (CC 39 773 s.) “Sed debemus intellegere personam nostram, personam ecclesiae nostrae, personam corporis Christi. Vnus enim homo cum capite et corpore suo Iesus Christus, saluator corporis et membrá corporis, duo in carne una, et in uoce una, et in passione una; et cum transierit uniuersitas, in requie una”. – Cf. En. in Ps. 34, sermo II, 1 (CC 38 311); En. in Ps. 37, 6 (CC 38 387); En. in Ps. 54, 3 (CC 38 656); En. in Ps. 68, sermo II, 1 (CC 39 917); En. in Ps. 71, 17 (CC 39 983); En. in Ps. 74, 4 (CC 39 1027); En. in Ps. 90, sermo II, 5 (CC 39 (1270); En. in Ps. 118, sermo XXII, 3 (CC 40, 1737 s.); En. in Ps. 138, 2 (CC 40 1990).

101 Este texto del libro de Isaías aparece en: En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193); En. in Ps. 74, 4 (CC 39 1027); En. in Ps. 101, sermo I, 2 (CC 40 1427).

102 1 Cor 12, 12: “Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros; pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo. Pues también Cristo es así...” Esté pasaje es citado en: En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193); En. in Ps. 142, 3 (CC 40 2061). Cf. También el comentario a 1 Cor 12, 27 en En. in Ps. 140, 3 (CC 40 2027 s.): “Vos, inquit apostolus, ‘estis corpus Christi et membra’. Si ergo ille caput, nos corpus, unus homo loquitur; siue caput loquatur, siue membra, unus Christus loquitur. Et capitis est proprium loqui etiam in persona membrorum. Ipsam nostram consuetudines aduertite. Primo quomodo loqui in membris nostris non potest nisi caput. Iam uero caput nostrum quomodo loquatur in persona omnium membrorum, aduertite. In augusto tibi pedem aliquis calcat: Calcas me, dicit caput. Vulnerauit tibi aliquis manum: Vulnerasti me, dicit caput. Caput tuum nullus tetigit, sed loquitur unitas compaginis corporis tui. Omnium membrorum tuorum personam illa, quae in capite est, lingua susceperit, ipsa pro omnibus uerbo fungitur. Sic ergo audiamus Christum loquentem; sed unusquisque agnoscat ibi uocem suam, tamquam haerens in Christi corpore...” Véase también En. in Ps. 62, 2 (CC 39 794); En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192).

103 En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193 s.): cabeza-cuerpo (1 Cor 12, 12); esposo-esposa (Mat 19, 5-6; Ef 5, 31-32; Is 61, 10); vid-sarmientos (Jn 15, 5).

de Jesús es como el tributo que debemos "ad communem hanc quasi rempublicam nostram"¹⁰⁴.

El salmo 79 le parece a Agustín un testimonio de este misterio de unidad colectiva: el Señor y su viña, cabeza y cuerpo, rey y pueblo, pastor y rebaño; en suma, el gran misterio de la Escritura toda, Cristo y la Iglesia¹⁰⁵.

Este acopio de textos adquiere el carácter de una verdadera prueba exegética: resulta absolutamente indudable, por el testimonio de la Escritura, que Cristo y la Iglesia, "duo in uoce una", se expresan en el Salterio¹⁰⁶.

El gran doctor ha llegado a fijar, de este modo, la clave, la regla de interpretación de los salmos. Lo reconoce, por ejemplo, al presentar las palabras de Jesús a Saulo el perseguidor, y las del evangelio, cuando el Señor se identifica con sus hermanos más pequeños:

"Verba illa adtendite ubi nobis regula figuratur"¹⁰⁷.

Los cristianos no pueden ignorar aquello que es clave de toda comprensión —continúa el Agustino— sino que deben manejar asiduamente estas normas inmutables de lectura e interpretación bíblica¹⁰⁸.

Los fieles podrán desentrañar el sentido de muchos salmos si tienen en cuenta la doctrina sobre el "Christus totus", a quien el pastor de Hipona ha presentado incansablemente en sus sermones como el orante del Salterio¹⁰⁹.

104 En. in Ps. 61, 4 (CC 39 774) — Cf. En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1266) "... totus populus sanctorum ad unam ciuitatem pertinentium; quae ciuitas corpus est Christi, cui caput est Christus".

105 En. in Ps. 79, 1 (CC 39 1111) "Denique hoc testimonium et Christum et uineam confitetur; hoc est caput et corpus, regem et plebem, pastorem et gregem, et totum omnium scripturarum mysterium Christum et ecclesiam".

106 En. in Ps. 30, II, sermo II, 1 (CC 38 202) "Commendaueram Caritati uestrae, cum primas partes huius psalmi exponerem, quod Christus loquatur; et quomodo sit accipiendus Christus totus cum capite et corpore, non tacueram; testimoniis etiam scripturarum, quantum mihi uideretur, satis idoneis luculentisque firmaueram; ita ut omnino dubitari non posset Christum esse caput et corpus, sponsum et sponsam, Filium Dei et ecclesiam, Filium Dei factum filium hominis propter nos, ut filios hominum faceret filios Dei; atque ita essent duo in carne una in sacramento magno, qui agnoscuntur in prophetis duo in uoce una".

107 En. in Ps. 140, 7 (CC 40 2030). Si bien Agustín no es absolutamente original en cuanto al hallazgo de esta regla de interpretación, nadie como él ha insistido en el tema del Christus-totus como clave de la lectura del Salterio. En los Padres latinos que lo precedieron predomina el sentido cristológico-histórico en la exposición espiritual de los salmos. La perspectiva eclesial queda en ellos frecuentemente restringida al tema de la pérdida de los privilegios de Israel y su trasposición a los paganos.

108 Ib. "Haec christianis inusitata esse non debent, maxime in quibus regulae fixae sunt et ceterorum intellegendorum; et aut non turbabuntur, aut cito corrigentur".

109 En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1265 s.) "Hoc est ergo quod dixi me saepe dixisse, et nunc iterum dico, sicut dicit apostolus: 'Eadem scribere uobis, mihi quidem non pigrum, uobis autem tutum'. Dominus noster Iesus Christus, tamquam totus perfectus uir, et caput, et corpus... Nunc intuentes, sic audiamus psalmum: intendat Caritas uestra. Dis-

La fijación de este principio de exégesis y su aplicación sistemática al comentario de los salmos no significan que la interpretación agustiniana caiga en la monotonía de una constante repetición. El verdadero sentido espiritual de los salmos consiste para el santo doctor en “la possibilité de dépasser la lettre, qui circonscrit et réduit à l’unité, pour entendre cette double voix du Christ et de l’Eglise, cette multiple voix des membres de l’Eglise dans ce qui semble être la voix d’un seul”¹¹⁰.

El Cristo íntegro y total es un singular-colectivo, que significa a la vez la Cabeza de la Iglesia y el conjunto de sus miembros, la Iglesia del cielo y de la tierra en su extensión a través de los siglos, desde Abel hasta el último elegido¹¹¹. La multiplicidad reducida a la unidad, a la “una uox”, como la unidad representando a la totalidad, a los múltiples clamores de los miembros¹¹².

Así, pues, Cristo se expresa ya sea en su propio nombre, como Cabeza y Salvador de su cuerpo, ya identificado a sus miembros, hablando por ellos y en ellos.

Un mismo yo asume dos roles: la sola “persona” de Cristo, canta alternativamente “ex persona sua” y “ex persona membrorum”¹¹³. Como nota el P. de Lubac, San Agustín utiliza el término “persona” en dos sentidos análogos, pero opuestos¹¹⁴.

Sucede entonces que el texto inspirado, en algunas ocasiones, habla de Cristo refiriéndose al Cristo-Cabeza y otras veces pasa a indi-

ciplina est ista et doctrina scholae huius, quae uobis ualeat non ad unum psalmum intelligendum, sed ad multos, si teneatis hanc regulam”.

110 Pontet, Maurice, *L'exégèse de Saint Augustin prédicateur*. Paris, Aubier, 1944, p. 406.

111 En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1266) “Corpus huius capitis ecclesia est, non quae hoc loco est, sed et quae hoc loco et per totum orbem terrarum; nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et credituri in Christum, totus populus sanctorum ad unam ciuitatem pertinentium”. Cf. En. in Ps. 118, sermo XVI, 6 (CC 40 1718); En. in Ps. 85, 5 (CC 39 1180).

112 En. in Ps. 130, 1 (CC 40 1898) “Saepe enim admonuimus Caritatem uestram, non quasi unius hominis cantantis uocem accipi debere, sed omnium qui sunt in Christi corpore. Et quia in illius corpore sunt omnes, tamquam unus homo loquitur; et ipse est unus qui et multi sunt. Multi enim sunt in seipsis, unus sunt in illo qui unus est”. — En. in Ps. 123, 1 (CC 40 1825) “... et aliquando tamquam unus cantat, aliquando tamquam multi; quia et multi unus, quia et unus Christus, et in Christo membra Christi cum Christo unum faciunt...” — En. in Ps. 69, 1 (CC 39 930) “Multa ergo membra eius, sub uno capite ipso Salvatore nostro caritatis et pacis uinculo colligata, sicut nosse dignamini, quoniam saepissime audistis, unus homo sunt et ipsorum ut unius hominis uox plerumque in psalmis auditur; et sic clamat unus tamquam omnes, quia omnes in uno unus sunt”.

113 En. in Ps. 37, 6 (CC 38 386 s.); En. in Ps. 39, 5 (CC 38 428) “Forte quaerit aliquis, quae persona loquatur in hoc psalmo. Breuiter dixerim, Christus est. Sed sicut nostis, fratres, et saepe dicendum est, Christus aliquando loquitur ex se, id est ex capite nostro... loquitur aliquando et ex nobis, id est ex membris suis”. — Cf. En. in Ps. 62, 2 (CC 39 794); En. in Ps. 138, 2 (CC 40 1990 s.); En. in Ps. 142, 3 (CC 40 2061).

114 Lubac, Henri de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. 4e éd. rev. et augm. Paris, Cerf, 1947, p. 158 s.

car a los miembros, sin que aparezca un cambio de persona. Se habla de uno solo, que es inseparablemente cabeza y miembros¹¹⁵.

Las dos voces, que no forman más que la única voz, pueden expresarse diversamente en el Salterio:

1) En algunos salmos o versículos de salmo, sólo Jesucristo habla. Se trata de pasajes en los cuales se alude a hechos de la vida del Señor, generalmente consignados en el Evangelio. Es el sentido cristológico-histórico del Salterio el que se pone aquí de manifiesto, sobre todo en las prefiguraciones de la historia davídica¹¹⁶.

2) Hay tramos del Salterio en los que se expresan al unísono Cabeza y miembros¹¹⁷. Al comentarlos, el Africano hace resaltar especialmente la unidad del "Christus totus". O bien textos que interpreta sucesivamente de Cristo y de la Iglesia, como sucede, por ejemplo con el salmo 3, que es leído "ex persona Christi", luego referido "ad personam Christi alio modo, id est, ut totus" y finalmente aplicado a cada uno de nosotros¹¹⁸.

También en el salmo 4 se alternan en la atribución Cristo resucitado y el creyente¹¹⁹; y en el 7, Cristo y el "alma perfecta" que conoce el misterio de Dios¹²⁰.

3) Pero Cristo tiene a su disposición un doble lenguaje, y por tanto habla a veces "in persona membrorum". Es la Iglesia, son los cristianos a quienes pertenece entonces la única voz.

No hemos de extrañarnos si, al interpretar el sentido de la "infirmas" que su exégesis de los salmos le sugiere aplicar a Jesucristo, San Agustín vacila ante la perspectiva de atribuir a la santa humanidad del Señor, a su forma servil, indicios de debilidad que puedan de algún modo menoscabar la excelencia de esa naturaleza asumida y la dignidad infinita de la persona del Verbo.

San Hilario de Poitiers recomendaba igualmente que aquellas expresiones de los salmos que ponen de relieve la debilidad de la natu-

115 En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1266) "Aliquando psalmus, non solum psalmus, sed et omnis prophetia, aliquando sic loquitur de Christo, ut caput solum commendat, et aliquando a capite it ad corpus, id est ad ecclesiam, et non uidetur mutasse personam; quia non separatur caput a corpore, sed tanquam de uno loquitur".

116 Ver. p. ej., En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1266 s.); En. in Ps. 68, sermo I, 1 (CC 39 901); En. in Ps. 142, 2 (CC 40 2060).

117 En. in Ps. 33, sermo II, 3 (CC 38 283) "Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo. Dicit Christus, dicat et christianus; quia et christianus in corpore Christi est". — En. in Ps. 18, sermo II, 10 (CC 38 110); En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730 s.); En. in Ps. 63, 1 (CC 39 808); En. in Ps. 88, sermo I, 5 (CC 39 1222 s.).

118 En. in Ps. 3, 1.9.10 (CC 38 7 ss.) "Potest etiam unusquisque nostrum dicere..."

119 En. in Ps. 4, 1.5 (CC 38 14 ss.).

120 En. in Ps. 7, 1.20 (CC 38 35 ss.).

raleza humana del Señor se traten “con la dignidad debida a su naturaleza celestial”¹²¹.

Algunos pasajes del Salterio obligan al Agustino a extremar sus cautelas: ciertas palabras sólo indignamente y con temeridad pueden aplicarse a Cristo¹²²; no se ve cómo puedan convenir al Señor¹²³; resultan incongruas no sólo con su divinidad sino aun con la forma servil que asumió al encarnarse¹²⁴.

En casos como estos, el santo doctor aplica la primera de las siete reglas de Ticonio¹²⁵, que él mismo comenta en el libro tercero “De doctrina christiana”, y de la cual ha hecho un principio fundamental de su sistema hermenéutico. Esta regla, que trata “del Señor y de su cuerpo”, nos alerta sobre el lenguaje de la Escritura, que sorpresivamente, en el ámbito de un mismo discurso, y refiriéndose a una sola persona, pasa de la designación de la cabeza a la del cuerpo, y viceversa. “Como a un esposo me ha coronado, y como a la esposa me engalanó”, reza el ejemplo tomado del libro de Isaias. Se nos habla de Cristo y la Iglesia como de una única persona; a nosotros nos corresponde distinguir qué conviene de lo dicho a cada uno de ellos¹²⁶.

121 Tractatus super Psalmos. In Ps. 138, 2 (PL 9 793) “Diligenter autem ea obseruanda est ratio, ut, quaecumque homini illi, quem ex utero sanctae uirginis adsumpsit et in quo se nasci hominem, qui Deus erat, uoluit, apta esse et congrua uidebuntur, cum debita caelestis naturae suae dignitate tractentur, neque sacramentum salutis nostrae, qua in forma dei manens formam serui accepit, ad contumeliam indemutabilis suae et inuisibilis et incorporeae et impassibilis substantia coaptemus.” Cf. ib. n. 5 ss. (PL 9 795).

122 En. in Ps. 140, 3 (CC 40 2027) “Audituri autem estis uerba quae de Domino nostro Iesu Christo indigne accipiuntur, et putabit parum intellegens temere me dixisse Christi esse personam in hoc psalmo... Haec uerba in ipsum Dominum nostrum Iesum Christum non cadunt...”

123 En. in Ps. 4, 2 (CC 38 14) “Quod in persona eius qui credens in Christum illuminatus est, recte accipitur; in ipsius autem dominici hominis, quem susceperit Dei sapientia, non uideo quemadmodum hoc possit congruere...”

124 En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193) “Dicturus est quaedam in hoc psalmo, quae quasi Christo uideantur non posse congruere, illi excellentiae capitis nostri, maxime qui illi Verbo quod in principio erat Deus apud Deum; nec ei in forma serui fortasse uidebuntur quaedam hic uerba congruere, quam formam serui suscepit ex uirgine.”

125 Ticonio, obispo donatista y exégeta, autor de un “Liber regularum”, una especie de manual de exégesis para la interpretación de la Escritura. Insiste en la unidad de Cristo con la Iglesia como primera regla hermenéutica, en el marco de la tipología: el Antiguo Testamento es en todo figura del nuevo. Cf. Bardy, G., art. Tyconius, DTC 15 1932 ss.

126 De doctrina christiana, III, xxxi (44) (CC 32 104) “Prima ‘de domino et eius corpore’ est; in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est Christi et ecclesiae, unam personam nobis intimari —neque enim frustra dictum est fidelibus: ‘Ergo Abrae semen estis’, cum sit unum semen Abrae, quod est Christus— non haesitemus, quando a capite ad corpus uel a corpore transitur ad caput et tamen non receditur ab una eademque persona. Vna enim persona loquitur dicens: ‘Sicut sponso imposuit mihi mitram, et sicut sponsam ornauit me ornamento’, et tamen quid horum duorum capiti, quid corpori, id est quid Christo, quid ecclesiae conueniat, utique intellegendum est.”

También en las "Enarrationes" encontramos el enunciado exacto de esta regla¹²⁷.

Agustín, en consecuencia, tratará de discernir, en la atribución de ciertas expresiones de los salmos a Cristo, aquello que no puede convenir en sentido propio a la persona de Jesús, "ea quae ibi humiliter dicta sunt"¹²⁸, y lo referirá a su cuerpo, la Iglesia.

Así se puede entender de Cristo, en un sentido especial, por apropiación o representación, la amplitud conceptual de la "infirmetas", ya que todo rasgo que parezca inconveniente afirmar en sentido propio del Señor, cabeza de la Iglesia, deberá referirse a sus miembros, cuya debilidad quiso él asumir y representar en sí mismo¹²⁹.

C) Análisis de algunos temas

– La oración de Jesús

Emprendamos ahora un análisis más cuidadoso de algunos temas.

San Agustín parece afirmar de Jesús, en sentido propio, y sin ninguna dificultad, su actitud religiosa de oración.

Más aún, podríamos decir que, a lo largo de las "Enarrationes", se complace en descubrir esa oración de Cristo, como expresión cabal de su humanidad y momento culminante de su mediación:

"ex quo enim homo, ex hoc et infirmus;
ex quo infirmus, ex hoc et orans"¹³⁰.

Por cierto, no podía Jesucristo orar en cuanto Dios; contemplando su divinidad, su beatitud coeterna con el Padre encuentra el cristiano la majestad a quien dirigir su pobre rezo: "habes maiestatem ad quam ores". Pero en la contemplación de su ser encarnado hallamos al mediador que intercede por nosotros: "habes humanitatem quae pro te oret"¹³¹.

De manera que el Verbo encarnado pudo, sin incongruencia,

127 En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 730 s.) "Aliquando enim inuenis uerba quae non congruant capiti, et nisi ea coaptaueris corpori, nutabit intellectus tuus; rursus inuenis uerba quae non apta sunt corpori, et Christus tamen loquitur. Ibi non timendum est ne erret quisque; cito enim perguit ut capiti aptet quod uidet corpori non conuenire."

128 En. in Ps. 7, 20 (CC 38 49).

129 En. in Ps. 17, 51 (CC 38 102) "Quaecumque in hoc psalmo dicta sunt, quae ipsi Domino proprie, id est capiti ecclesiae congruere non possunt, ad ecclesiam referenda sunt. Totus enim Christus hic loquitur, in quo sunt omnia membra eius." – En. in Ps. 68, sermo II, 1 (CC 39 917) "... inter passiones exclamans Dominus noster Iesus Christus, caput et corpus; sicut commendauimus, ut quibusdam locis, capitis uerba cognoscatis; quae autem dicta fuerint ita ut capiti conuenire non possint, ad corpus referatis..." – En. in Ps. 7, 20 (CC 38 49) "Potest iste psalmus etiam in persona dominici hominis intellegi; si modo ea quae ibi humiliter dicta sunt, ad nostram infirmitatem referantur, quam ille gestabat." Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193); En. in Ps. 108, 19 (CC 40 1594 s.).

130 En. in Ps. 29, II, 1 (CC 38 174).

131 Ibidem: "Si diuinitatem Domini nostri Iesu Christi consideres, quis orat? ad quem orat? quare orat? orat Deus? orat ad aequalem? Causam autem orandi quam habet, semper

apropiarse las palabras del salmista que alaba a Dios, suplica, da gracias e intercede:

“secundum id quod homo esse dignatus est, potuit sibi per praecedentem prophetiam non incongrue uerba ista coaptare”¹³².

En virtud de una aplicación rigurosa de la primera regla exegética de Ticonio, el santo doctor suele derivar al cuerpo eclesial del Señor la afirmación de los principales rasgos de la “infirmetas”. Pero en el caso de la oración insinúa un matiz interesante. Cuando en los salmos se afirma, proféticamente, de Cristo, algo que indique como una cierta bajeza indigna de Dios (*quandam humilitatem indignam Deo*), no debemos dudar en atribuírsela a aquél que tampoco vaciló en unirse a nosotros. Porque puede suceder que, creyendo y confesando su divinidad —y aquí la alusión infaltable al primer versículo del prólogo del cuarto evangelio—, cuando oímos también en algún lugar de la Escritura que parece ser Cristo quien ora y gime dirigiéndose a Dios, dudamos en atribuirle esas palabras. Es como si el pensamiento, deslumbrado por la contemplación de su divinidad, experimentase repugnancia en descender a la consideración de su “humilitas”, temiendo hacerle injuria. De allí la vacilación ante aquel principio fundamental de la hermenéutica agustiniana que identifica con Cristo, verdadero David, al orante del Salterio. Es el momento de recordar —también en el ámbito de la fe— que el Verbo asumió nuestra humanidad y con ella nuestra voz.

Sí, es realmente Jesucristo quien ora, con toda propiedad:

“orat pro nobis ut sacerdos noster;
orat in nobis ut caput nostrum;
oratur a nobis ut Deus noster...”¹³³.

No faltan, sin embargo, pasajes en los que esta atribución tan literal y propia de la oración a Cristo, se diluye un tanto en el sentido

beatus, semper omnipotens, semper incommutabilis, aeternus, et Patri coaeternus? Intuentes ergo quod per Ioannem, quasi per quamdam nubem suam, ipse intonuit, dicens: ‘In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, hoc erat in principio apud Deum: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in illo uita est, et uita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.’ Huc usque dicentes, non inuenimus orationem, nec causam orandi, nec locum orandi, nec affectum orandi. Sed quoniam paulo post dicit: ‘Et Verbum caro factum est, et habitauit in nobis’, habes maiestatem ad quam ores, habes humanitatem quae pro te oret. Nam hoc dictum est ab apostolo, etiam post resurrectionem Domini nostri Iesu Christi: ‘Qui sedet, inquit, ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis’. Quare interpellat pro nobis? Quia mediator esse dignatus est”.

132 Ibidem, p. 173 s. Cf. Id. n. 4, p. 177 “... qui homo factus est propter te, non incongrue orat pro te.”

133. En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1176 s.) “Agnoscamus ergo et in illo uoces nostras, et uoces eius in nobis. Neque cum aliquid dicitur de Domino Iesu Christo, maxime in prophetia, quod pertineat uelut ad quamdam humilitatem indignam Deo, dubitemus eam illi tribuere, qui non dubitauit se nobis adiungere. Ei quippe seruit uniuersa creatura, quia per ipsum facta est uniuersa creatura. Et propterea, cum eius sublimitatem diuinitatemque intuemur,

de apropiación o representación, sentido en que interpretará, como veremos, otros rasgos de la "infirmetas"¹³⁴. Y así, por ejemplo, en el texto ya largamente citado del comentario al salmo 85, la atribución propia a la persona de Cristo, se completa con la apropiación o representación de su cuerpo, y acaba en la alegoría más rotunda: el sudor de sangre en la oración agónica de Getsemaní, es la efusión cruenta de su Iglesia en el sacrificio de los mártires¹³⁵.

— *El abandono de Dios*

La dolorosa queja del crucificado: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" ha impresionado profundamente a San Agustín, quien también en este punto no hace más que recoger la tradición de los Padres que le precedieron.

Efectivamente, el evangelio atestigua que el Hijo bienamado del Padre, poco antes de su muerte, profirió esa interrogación suplicante del salmista, como penúltimo rasgo de su condición servil, de su "infirmetas". ¿Cómo entender ese abandono total y completo de Cristo por parte de Dios, abandono que, como fruto amargo del pecado, asimila al Señor a la inmensa masa de los pecadores, objeto de la aversión del Dios tres veces santo?¹³⁶.

quando audimus: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil', intuentes hanc et superminuentissimam et excedentem omnia creaturarum sublimitia diuinitatem Filii Dei, audimus etiam in aliqua parte scripturarum uelut gementem, orantem, confitentem; et dubitamus ei tribuere uerba haec, ex eo quod cogitatio nostra de recenti eius contemplatione quae erat in diuinitate, pigrescit descendere ad eius humilitatem; et tamquam faciat illi iniuriam, si eius uerba in homine agnoscat, ad quem uerba dirigebat cum Deum deprecaretur, haeret plerumque, et conatur mutare sententiam; et non ei occurrit in scriptura, nisi quod ad ipsum recurat; et ab illo deuiare non sinat. Expergitur ergo, et euigilet in fide sua; et uideat quia ille quem contemplabatur paulo ante in forma Dei, forman serui accepit, in similitudine hominum factus, et habitu inuentus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem; et uerba psalmi uoluit esse sua, in cruce pendens, et dicens: 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti?' Oratur ergo in forma Dei, orat in forma serui; ibi creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem; caput et corpus. Oramus ergo ad illum, per illum, in illo, et dicimus cum illo, et dicit nobiscum..."

134 En. in Ps. 140, 4 (CC 40 2028) "Domine, clamaui ad te, exaudi me". Hoc omnes possumus dicere. Hoc non dico, totus Christus dicit. Sed magis ex persona corporis dictum est; quia et cum hic esset, carnem portans orauit, et ex persona corporis orauit Patrem..." Cf. En. in Ps. 29, II, 4 (CC 38 177 s.).

135 En. in Ps. 85, 1 (CC 39 1177) "Nemo cum audit haec uerba dicat: Non Christus dicit; aut rursus dicat: Non ego dico; immo si se in Christi corpore agnoscit, utrumque dicat, et: Christus dicit, et: Ego dico. Noli aliquid dicere sine illo, et non dicit aliquid sine te... Quia ostendebat, quando per corpus orantis globis sanguinis destillabant, nisi quia corpus eius quod est ecclesia, martyrum sanguine iam fluebat?" Cf. En. in Ps. 140, 4 (CC 40 2028).

136 Como lo ha notado muy bien G. Jouassard (L'abandon du Christ en croix chez S. Augustin, Rev. Sc. Ph. Th. 13 (1924) 310 ss.), la "derelictio" en el comentario agustiniano de los salmos, está entendida con referencia a la gracia propiamente dicha. En la Epist.

Para el Agustino, no podía Jesús hablar de sí mismo ni manifestar una realidad propia de alejamiento de Dios; tan sólo se expresaba en nombre de la humanidad, como intérprete de sus miembros pecadores. Prácticamente, cada vez que cita el salmo 21, 2, insiste en que el Verbo (*Verbum Deus apud Deum*) no podía ser abandonado por el Padre:

“*Quid uoluit dicere Dominus? Non enim dereliquerat illum Deus, cum ipse esset Deus; utique Filius Dei Deus, utique Verbum Dei Deus*”¹³⁷.

Pero tampoco admite que Cristo, en cuanto hombre-Dios, en cuanto Verbo encarnado pudiera, personalmente, sufrir el abandono de Dios:

“*Deus reliquit illum? Absit*”¹³⁸.

Así pues, no consiente en interpretar en sentido literal propio la expresión máxima de la “*infirmas Christi*”: ni como Dios, evidentemente, ni aun como hombre-Dios y cabeza de la humanidad, pudo Jesús ser personalmente abandonado por el Padre¹³⁹. Admitirlo equivaldría a hacer de él un objeto de horror para su Padre, uno más entre los pecadores, de los cuales Dios se aleja únicamente porque antes ellos lo han abandonado.

Y en este punto, al unísono con toda la tradición, el obispo de Hipona rechaza la posibilidad de que el pecado de la humanidad haya podido mancillar al nuevo Adán, por quien los hombres debían recuperar el acceso a Dios.

No elude tampoco la dificultad que ofrecen varios pasajes de la Escritura en los que se afirma que Cristo, al cargar con nuestros pecados, se ha convertido él en pecado y maldición¹⁴⁰.

140 (PL 33 543 ss.), en cambio, se refiere a la privación del bien terrestre al cual los hombres naturalmente aspiran. Ante este concepto mitigado de “abandono”, el santo doctor dice que por boca de Cristo habla en la cruz el hombre viejo, que rehusa abandonar los bienes terrenos, objeto de la promesa del Antiguo Testamento. Dios no abandonó a Cristo, como tampoco nos abandona a los hombres, a no ser relativamente, para que aprendamos que sólo los bienes espirituales y eternos deben cautivar nuestro deseo. Esta misma interpretación la encontramos en En. in Ps. 43, 2 (CC 38 481 s.) “*Quid est, ad intellectum non exaudies? Id est, me non exaudies ad temporalia, ut intellegam a te desideranda sempiterna. Non ergo relinquit Deus, et cum uidetur relinquere, tollit quod male desiderat, et docet quid debeat desiderare. Si enim semper Deus in istis prosperitatibus faueret nobis, ut omnia nobis abundarent, nullamque in tempore isto mortalitatis nostrae tribulationem, nullas pressuras angustiasque pateremur; non diceremus nisi ista esse summa bona quae praestat Deus seruis suis, et maiora ab illo non desideraremus. Ideo autem huic uitae male dulci miscet amaritudines tribulationum, ut alia quae salubriter dulcis est, requiratur.*” Cf. En. in Ps. 53, 5 (CC 39 650 s.).

137 En. in Ps. 21, II, 3 (CC 38 123) – En. in Ps. 140, 5 (CC 40 2029) “... Et unde fieri potest ut aliquando Deus Pater dimittat et desérat unicum Filium, qui utique cum illo unus Deus est?” – Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 11 (CC 38 199); En. in Ps. 49, 5 (CC 38 578).

138 En. in Ps. 70, sermo I, 12 (CC 39 949). Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 4 (CC 38 193).

139 Jouassard, G., art. cit., p. 314.

140 2 Cor 5, 21; Rom 8, 3; Gal 3, 13.

Comentando 2 Cor 5, 21: "al que no tenía que ver con el pecado, por nosotros lo hizo pecado", vierte "pecado" en "sacrificio por los pecados", apoyado en una cita del Levítico o refiriéndose también a un pasaje de Oseas:

"Eum qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit, id est, sacrificium pro peccatis; nam et ipsa in lege peccata appellabantur, quae pro peccatis offerebantur..."¹⁴¹.

El término "peccatum" es asimismo referido a la expresión "semejanza de la carne pecadora", de Rom 8, 3. Agustín distingue la "similitudo carnis peccati", que expresa la mortalidad de nuestra condición, de "caro peccati", que alude más bien a la transmisión del pecado a lo largo de las generaciones¹⁴².

Lo mismo sucede con el tema de la maldición, de Gal 3, 13: en la cruz fue clavado el pecado del hombre viejo, que el Señor cargó por nosotros en la mortalidad de su condición humana¹⁴³. Un pasaje de las "Enarrationes" resume con claridad esta exégesis agustiniana-

141 Cf. Lev 4, 29 (LXX); Os 4, 8. Epist. 140, 73 (De gratia noui testamenti) (PL 33 570). Esta interpretación aparece explícitamente justificada en: Sermo 134, c. 4, 5 (PL 38 745) "Eum qui non nouerat peccatum: quem qui non nouerat peccatum nisi eum, qui dixit, Ecce uenit princeps huius mundi, et in me nihil inueniet? Eum qui non nouerat peccatum, peccatum pro nobis fecit: eum ipsum Christum nescientem peccatum, fecit pro nobis Deus peccatum. Quid est hoc, fratres? Si diceretur, Fecit in illum peccatum, aut, Fecit illum habere peccatum, intolerabile uideretur: quomodo toleramus quod dictum est, Fecit eum peccatum, ut ipse Christus sit peccatum? Qui nouerant scripturas Veteris Testamenti, recognoscunt quod dico. Non enim semel dictum est, sed aliquoties, creberrime peccata dicta sunt sacrificia pro peccatis. Offerebatur, u. gr., pro peccato hircus, aries, quodlibet: ipsa uictima quae offerebatur pro peccato, peccatum nominabatur. Peccatum ergo dicebatur sacrificium pro peccato: ita ut alicubi dicat lex, sacerdotes ponere manus suas super peccatum. Ergo, Eum qui non nouerat peccatum, fecit pro nobis peccatum: id est, sacrificium pro peccato factus est. Peccatum oblatum est, et deletum est peccatum." Cf. Sermo 152, 10.11 (PL 38 825); Sermo 155, c. 8, 8 (PL 38 845).

142 Contra Faustum, 1.14, c. 5 (PL 42 297) "Misit, inquit, Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnaret peccatum in carne. Non erat ergo illa caro peccati, quia non se traduce mortalitatis in Mariam per masculum uenerat: sed tamen mortalis fuit; eo ipso quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati. Hoc appellat etiam peccatum, consequenter dicens, 'Ut de peccato damnaret peccatum in carne'. Item alio loco, 'Eum, inquit, qui non nouerat peccatum, peccatum pro nobis fecit, ut nos simus iustitia Dei in ipso'."

143 Expositio Epistolae ad Galatas 3, 13.14 (PL 35 2120) "... Nec in hoc quod maledictus est appellatus qui pendet in ligno, contumelia in Dominum putanda est. Ex parte quippe mortali pependit in ligno: mortalitas autem unde sit, notum est credentibus; ex poena quippe est, et maledictione peccati primi hominis, quam Dominus suscepit, et peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum. Si ergo diceretur, Mors maledicta est; nemo exhorrescet: quid autem nisi mors Domini pependit in ligno, ut mortem moriendo superaret? eadem igitur maledicta, quae uicta est. Item si diceretur, Peccatum maledictum est, nemo miraretur: quid autem pependit in ligno, nisi peccatum ueteris hominis, quod Dominus pro nobis in ipsa carnis mortalitate suscepit? Unde nec erubuit nec timuit apostolus dicere, peccatum eum fecisse pro nobis, addens, 'Ut de peccato condemnaret peccatum'. Non enim et uetus homo noster simul crucifigeretur, sicut idem apostolus alibi dicit, nisi in illa morte Domini peccati nostri figura penderet, ut euacuaretur corpus peccati, ut ultra non seruiamus peccato."

na: No había pecado en el Verbo de Dios, es indudable. Pero tampoco podían ser contaminados alma, mente y cuerpo asumidos. Hablamos de una “semejanza de la carne de pecado” a causa de la mortalidad de aquel cuerpo y porque del pecado brota la muerte. Se denomina, pues, pecado la muerte, así como también se llama lengua griega o latina, no al miembro corporal sino a lo que mediante ese miembro se expresa. “Pecado” del Señor se dice a aquello que del pecado fue hecho, “puesto que asumió la carne de la misma masa que por causa del pecado había merecido la muerte”¹⁴⁴.

La traducción latina del salmo 21 que utilizaba San Agustín, en el verso que hoy sin dificultad leemos “No te alcanzan mis clamores ni el rugido de mis palabras”, rezaba: “Longe a salute mea uerba delictorum meorum”.

Cada vez que se enfrenta con esta frase, se ve obligado a precisar que no hay tales pecados en Cristo, sino que el Salvador se expresa de ese modo porque intercede por nuestros delitos, y más aún, hizo suyos nuestros delitos para que nosotros pudiéramos hacer nuestra su propia justicia¹⁴⁵.

Por supuesto, el santo doctor no pretende afirmar que Jesús se haya revestido de nuestros crímenes para presentarse ante el Padre como culpable; más bien, como cabeza de la humanidad, asume la voz de sus miembros. Aun en su función capital, Cristo permanece exento de toda contaminación con el pecado; pero ese mismo rol le permite personificar a sus miembros, representarlos, hablar en nombre de ellos y llamar suyo a lo que es nuestro¹⁴⁶.

Es nuestro hombre viejo, nuestra “infirmidad”, clavados con él en la cruz, quienes se expresan por su voz con los fuertes acentos

144 En. in Ps. 34, sermo II, 3 (CC 38 314) “Non quia peccatum erat, non dico in Verbo Dei, sed nec in ipsa quidem dico anima sancta et mente hominis, quem sibi ad unitatem personae Verbum Dei et Sapientia coaptauerat; sed nec in ipso corpore peccatum ullum erat, sed similitudo carnis peccati erat in Domino; quia mors non est nisi de peccato, et utique corpus illud mortale erat... Ergo sic dicitur mors peccatum, quae facta est peccato, quomodo dicitur lingua graeca, lingua latina, non ipsum membrum carnis, sed quod fit per membrum carnis... Sic ergo peccatum Domini, quod factum est de peccato, quia inde carnem assumpsit, de massa ipsa quae mortem meruerat ex peccato. Etenim ut celerius dicam: Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.”

145 En. in Ps. 21, II, 3 (CC 38 123) “Quorum delictorum, de quo dictum est: ‘Qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius?’ Quomodo ergo dicit ‘delictorum meorum’, nisi quia pro delictis nostris ipse precatur. et delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret?” — Cf. En. in Ps. 40, 6 (CC 38 453 s.); En. in Ps. 140, 6 (CC 40 2029).

146 En. in Ps. 37, 16 (CC 38 394) “... Patere in Christo, quia tamquam peccauit in infirmitate tua Christus. Modo enim peccata tua tamquam ex ore suo dicebat, et ea dicebat sua. Dicebat enim: ‘A facie peccatorum meorum’, quae non erant ipsius.” (Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 11 (CC 38 199).

del salmo¹⁴⁷. Es Adán, el que con su pecado abandonó el gozo de la intimidad divina y fue por eso abandonado de Dios, quien recobra voz en los labios del Cristo surgido de su estirpe¹⁴⁸.

En estos pasajes en los que el salmista profetizaba la "infirmetas Christi", San Agustín aplica con rigor su principio hermenéutico fundamental: es el Cristo total quien pronuncia la súplica, y así puede la cabeza hablar "ex persona membrorum", asumiendo la representación de sus múltiples miembros dolientes. La explicación recurre a la imagen paulina del cuerpo, según ya lo hemos indicado. Así como nuestros miembros expresan de algún modo su dolor en la voz que únicamente de la cabeza procede, también la caridad de Cristo recoge en su clamor los balbuceos de nuestra debilidad:

"pro omnibus uerbo fungitur"¹⁴⁹.

Resultaría anacrónico preguntarnos si Agustín podía haber resuelto de otro modo el teológúmeno del abandono, utilizando sus propios principios y sin recurrir a una interpretación supraliteral del texto bíblico. La clave para aproximarse al inaccesible misterio está en la libertad divina y en su amor intratrinitario.

Pero el tema del pecado, ligado indisolublemente para él al de la "derelictio", le impide medir en toda su profundidad el abismo de tiniebla en que se hunde el Hijo de Dios en la pasión, la situación extraña en que aparece abandonado de Dios sin dejar de ser Dios, sino precisamente por serlo.

Pareciera que, independientemente de las soluciones exegéticas, las vacilaciones de la tradición posterior a nuestro autor no han llegado a equilibrarse en una definitiva interpretación teológica¹⁵⁰.

147 En. in Ps. 140, 5 (CC 40 2029) "Et tamen nostram infirmitatem figens in cruce, ubi 'uetus homo noster', sicut dicit apostolus, 'confixus est cruci cum illo', ex uoce ipsius hominis nostri clamauit: 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti?'" – En. in Ps. 37, 27 (CC 38 400) "Ergo uox erat infirmitatis, uox erat nostra, qua dictum est: 'Quare me dereliquisti?' Inde ibi dictum est: 'Verba delictorum meorum', tamquam diceret: Haec uerba ex persona peccatoris in me transfigurata sunt."

148 En. in Ps. 37, 27 (CC 38 400) "Cuius ergo uox erat, nisi primi hominis. Ex illo ergo se ostendens ueram carnem portare, dicit: 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti?' Non illum dimisit Deus... Sed personam in se transfigurauerat primi hominis." – En. in Ps. 58, sermo I, 2 (CC 39 731) "Non enim dereliquerat Christum, a quo derelictus non est... Sed quia homo desertus est a Deo, Adam ille peccans, qui cum solet gaudere ad faciem Dei, conscientia peccati deterritus fugit a gaudio suo; et uere dereliquit illum Deus, quia ipse deseruit Deum; ex quo Adam Christus cum carne accepisset, hoc ex persona ipsius carnis ait, quia tunc uetus homo noster simul confixus est cruci cum illo". Cf. En. in Ps. 70, sermo I, 12 (CC 39 949).

149 En. in Ps. 140, 3 (CC 40 2027 s.) – Cf. En. in Ps. 30, II, sermo I, 3-4 (CC 38 191 ss.); En. in Ps. 37, 6 (CC 38 386 s.); En. in Ps. 39, 5 (CC 38 428); En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 126 ss.).

150 Ver: Balthasar, Hans Urs von, *Mysterium Salutis*, vol. III, t. II, c. 9, El misterio paschal. Madrid, Cristiandad, 1971. Passim y especialmente p. 188 ss., 222 ss. Cf. Carra de Vaux Saint Cyr, M. -B., *L'abandon du Christ en croix. Problèmes actuels de Christologie*. Bruges, Desclée, 1964, p. 295-316.

— *La tristeza y el miedo*

Una solución análoga encuentra San Agustín para el problema de la tristeza de Cristo y su miedo a la muerte, profetizados en los salmos y afirmados en el evangelio.

En última instancia, la cuestión que se plantea con rigor punzante, es: ¿Cómo ha de entenderse la “infirmas Christi”? ¿En qué sentido podemos afirmar la aflicción de Jesús ante la pasión y la cruz? ¿Nos atreveremos a decir que su alma quedó sumergida en tal abismo de males, sin atentar contra aquella intocable y soberana libertad con que enfrentó su hora?¹⁵¹.

Una primera vacilación se introduce al comparar la actitud del Señor con la de los mártires y su magnífica expresión de fortaleza; con las disposiciones de San Pablo, por ejemplo, ante la muerte. El apóstol se llena de alegría ante la perspectiva de su muerte próxima¹⁵², y el Señor, al parecer, es arrebatado por la tristeza y temor y temblor conmueven su carne. El obispo de Hipona mensura, y y más de una vez, la magnitud de la objeción:

“Ille optat mortem, ut sit cum Christo, et ipse Christus timet mortem?”¹⁵³.

“Iste gaudet coronandus, et tristis est ille coronaturus: gaudet sic apostolus, et dicit Christus Dominus noster: ‘Pater, si fieri potest, transeat hic calix...’ ”¹⁵⁴.

Sin embargo, Agustín no puede sino afirmar, con el testimonio del evangelio, la tristeza de Cristo. De lo contrario, tampoco serían válidas las restantes afirmaciones de su realidad humana, y se introduciría furtivamente el virus del docetismo: se podría llegar a decir que no fue verdadero su cuerpo y que no asumió realmente nuestra carne. Pero se apresura a notar que fue aquella tristeza voluntaria; libremente se contristó, como también libremente asumió la naturaleza humana, sin que se pueda sospechar en él rastro de pusilanidad¹⁵⁵.

151 En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209) “Audemusne dicere animam Christi repletam malis, cum illa passionis afflictio in carne ualuerit, quidquid ualuit?”

152 Cf. Fil 1, 23-24; 2 Tim 4, 7-8.

153 En. in Ps. 21, II, 4 (CC 38 123).

154 En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1320 s.).

155 En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1321) “Sed tristitiam sic assumpsit quomodo carnem. Nolite putare quia hoc dicimus, non fuisse tristem Dominum. Si enim hoc dixerimus, quia non erat tristis, cum euangelium dicat: ‘Tristis est anima mea usque ad mortem’; ergo et quando dicit euangelium: Dormiuit Iesus, non dormiuit Iesus; et quando euangelium dicit: Manducauit Iesus, non manducauit Iesus: subrepat uermiculus putredinis, et nihil sanum relinquit, ut dicatur quia et corpus non erat uerum, et carnem ueram non habuit. Quidquid ergo de illo scriptum est, fratres, factum est, uerum est. Ergo tristis fuit? Prorsus tristis, sed uoluntate suscipiens tristitiam, quomodo uoluntate suscipiens carnem; quomodo uoluntate carnem ueram, sic uoluntate tristitiam ueram.” — Cf. En. in Ps. 31, II, 26 (CC 38 243 s.); En. in Ps. 42, 7 (CC 38 479 s.); En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209 s.); En. in Ps. 103, sermo III, 11 (CC 40 1509 s.).

Pudo, ciertamente, eximirse el Señor de este rasgo de debilidad: "Potuit enim utique sine tristitia esse Dominus, iturus ad passionem". Pero quiso tomar libremente la aflicción de sus miembros, en especial los más débiles, y constituirse así, para ellos, en fuente de alegría y de consuelo¹⁵⁶.

En el caso del temor, la expresión agustiniana es más fuerte; no parece admitir siquiera un temor voluntario. Precisamente porque dominaba con alta soberanía su entrega a la muerte, Jesús no podía, en realidad, temer: "Non enim uere ille timebat mortem, qui potestatem habebat ponendi animam suam, et potestatem habebat iterum sumendi eam"¹⁵⁷.

Este aspecto de la "infirmitas" se atribuye a Cristo, a modo de apropiación o representación: su temor ante la muerte era, en realidad, el pavor de sus miembros eclesiales.

"Moriturus ergo ex eo quod nostrum habebat, non in se, sed in nobis pauebat"¹⁵⁸.

La encarnación del Verbo significó una maravillosa conmutación de roles, un comercio sagrado: Jesús vino a recibir nuestra afrenta y a darnos a cambio su honor; agotó en sus sufrimientos nuestro dolor y nos comunicó la salud; recibió de nosotros la muerte y nos obtuvo la vida. Así también se entristeció y conmovió en nosotros, o también, transfigurándonos en él, ante la inminencia de su pasión¹⁵⁹, y

156 En. in Ps. 31, II, 26 (CC 38 243 s.) "Vnde ipse Vnicus portans infirmitatem tuam, et praefigurans in se personam tuam... ex homine quem gerebat contristatus est, ut te laetificaret; contristatus est, ut te consolaretur." San Ambrosio explica la tristeza de Cristo distinguiendo que el Señor fue sin duda afectado por las condiciones de la sensibilidad corporal, pero no sacudido por el terror de la muerte. Era lógico que, habiendo tomado un cuerpo, experimentase lo propio de esa situación, sin que por ello sufriera mutación alguna su divinidad. Sin embargo, asoma también la interpretación alegorizante cuando afirma que tal aflicción no era en realidad expresión de un miedo personal; el Señor se angustió por nosotros, a causa del retardo de nuestra redención: Expositio Euang. sec. Lucam VII, 133 (CC 14 259 s.) "Qui cum in se nihil habuerit quod doleret, nostris tamenangebatur aerumnis et sub tempore mortis maestitiam praetendebat, quam non ex metu mortis suae, sed ex mora nostrae redemptionis adsumserat..." Cf. Hieronymus, In Matth. IV (26, 1) (CC 77 244 s.).

157 En. in Ps. 100, 6 (CC 39 1411).

158 En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192).

159 En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192) "Verumtamen quia dignatus est assumere formam serui, et in ea nos uestire se, qui non est dedignatus assumere nos in se, non est dedignatus transfigurare nos in se, et loqui uerbis nostris, ut et nos loqueremur uerbis ipsis. Haec enim mira commutatio facta est, et diuina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a negotiatore caelesti. Venit accipere contumelias, dare honores; uenit haurire dolorem, dare salutem; uenit subiere mortem, dare uitam. Moriturus ergo ex eo quod nostrum habebat, non in se, sed in nobis pauebat; quia et hoc dixit, tristem esse animam suam usque ad mortem, et utique nos ipsi omnes cum illo. Nam sine illo, nos nihil; in illo autem, ipse Christus et nos. Quare? Quia totus Christus caput et corpus." — Cf. En. in Ps. 21, II, 4 (CC 38 123 s.); En. in Ps. 40, 6 (CC 38 454); En. in Ps. 60, 3 (CC 39 766).

expresando en nuestro nombre la tristeza y el miedo¹⁶⁰.

Por último, se encuentra también una finalidad o destinación moral. Al manifestarse en los rasgos tan patentes de nuestra debilidad, quiso el Señor mostrar que sus fieles no deben reputarse ajenos a su gracia cuando les asedian las tentaciones propias de la vida humana, ya que tristeza y temor son indicios de la "infirmas" y no pasiones pecaminosas¹⁶¹. Buscó también alentar a sus miembros más débiles, a los que pueden retroceder ante la perspectiva del martirio¹⁶², y enseñarnos a todos a doblar nuestro querer a la "regula" que es la dulce voluntad del Padre, como lo indica su angustiosa y a la vez serena plegaria de Getsemaní¹⁶³.

D) Una pausa crítica

Puede sorprendernos, quizá, esta interpretación agustiniana de la "infirmas Christi".

Debemos recordar, ante todo, que la posición del pastor africano es perfectamente coherente con la tradición latina. Esta, en el tema que nos ocupa, ha seguido una de las opciones posibles, separándose

160 Esta interpretación se encuentra ya substancialmente en san Hilario, referida a la tristeza del Señor y, en general, a la "infirmas Christi". Agustín explica el temor aclarando: "non in se, sed in nobis"; el doctor pictaviense decía: "non sibi, sed nobis". Disputando con los arrianos, procura apartar de Cristo el pavor ante la pasión, la aflicción y el abandono en la cruz: De Trinitate X, 37 (PL 10 372) "Non ergo sibi tristis est, neque sibi orat; sed illis quos monet orare peruegiles, ne in eos calix passionis incumbat; quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat." (Cf. id. n. 32.42, col. 369 y 376). Para Hilario es "natural" en Cristo lo que pertenece a su naturaleza divina, y a esto puede el Señor llamarlo "suyo". En cambio, los rasgos de flaqueza que corresponden a la humanidad asumida puede considerarlos como ajenos; eso es más "nuestro" que "suyo". Así, para confesar que Cristo es Dios y hombre, dice: "manens suus atque noster".

Tractatus super Psalmos. In Ps. 54, 6 (PL 9 350) "Verum unigenito Deo, quamuis infirmas nostra suscepta sit, tamen diuinitatis suae non est abolita natura, ut non his omnibus quae infirma sunt salua maiestatis suae dignitate perfunctus sit, dum uniuersa quae mortis nostrae sunt ac timoris ita pertulit, ut in eum incederent haec potius quam inessent, dum infirmas nostra magis est, quam naturalis in Deo est".

161 En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209 s.) "Hos autem humanae infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem infirmitatis humanae, ac mortem carnis humanae Dominus Iesus, non conditionis necessitate, sed miserationis uoluntate suscepit, ut transfiguraret in se corpus suum, quod est ecclesia, cui caput esse dignatus est, hoc est membra sua in sanctis et fidelibus suis; ut si cui eorum inter humanas tentationes contristari et dolere contingeret, non ideo se ab eius gratia putaret alienum, et non esse ista peccata, sed humanae infirmitatis indicia..."

162 En. in Ps. 31, II, 26 (CC 38 244) "Quid igitur portabat? Infirmitatem quorundam qui ueniente tribulatione uel morte contristantur." Cf. En. in Ps. 103, III, 11 (CC 40 1510).

163 En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1321) "Sic ergo uoluntate ostendit in se, ut si forte subreperit tibi humana infirmitas, et coeperit aliud uelle quam Deus uult, uideas prauitatem cordis tui extra regulam, figas illud ad regulam, et dirigatur in Deum cor tuum, quod in homine coeperat esse prauum. Sic ergo Dominus te ostendens dixit: 'Tristis est anima mea usque ad mortem', et dixit: 'Pater si fieri potest transeat a me calix iste'. Sed statim fac quod ideo fecit ut te doceret: 'Verum, non quod ego uolo, sed quod tu uis, Pater' "

notablemente de la solución más matizada que se impuso, en general, entre los padres griegos.

G. Jouassard, que ha estudiado hace ya medio siglo la exégesis patristica del "Ut quid dereliquisti me?", nota algunas constantes que pueden extenderse a otros rasgos de la "infirmetas Christi" y al problema de conjunto de la debilidad del Señor profetizada en los salmos¹⁶⁴.

El punto de partida de la exégesis griega se encuentra en Orígenes, quien aúna el realismo con la alegoría: el clamor de Cristo es a la vez lamento por el estado de humillación en que se hallaba y voz de la humanidad que expresa su angustia por medio de su cabeza y representante.

Los padres griegos del siglo IV oscilan del sentido figurado más arraigado en los alejandrinos, a un cierto literalismo, compatible con la ortodoxia antiarriana. Jesús es el jefe de la humanidad culpable; hecho semejante a los miembros de su cuerpo, acepta la pena debida a la rebeldía de los pecadores para reparar por ellos y por eso puede hablar en su nombre. Personalmente no participa del pecado; no es propiamente hablando "pecado" y "maldición", pero se puede afirmar un abandono personal del Señor en la cruz, ya que él se ha ofrecido al Padre como rescate y el Padre lo entrega a sus enemigos, al dolor y a la muerte.

Frente al marcado alegorismo de Gregorio de Nyssa y Dídimo el Ciego, San Juan Crisóstomo concilia equilibradamente los principios cristológicos con el innegable realismo bíblico. No reconoce en Cristo otro sufrimiento que el que resultaba normalmente de su pasión, pero tampoco disimula su agudeza¹⁶⁵.

Durante la controversia nestoriana, junto al realismo de Teodoro y Teodoro de Mopsuestia, resalta el extremo alegorismo de San Cirilo. En la cruz, Jesucristo es abogado de la humanidad, restaurada en él, que reclama ser reintegrada en la amistad de Dios. El género humano es santificado y reengendrado en su cabeza, olvidado el abandono y reanudadas las relaciones entre el cielo y la tierra. El clamor del crucificado, lejos de ser expresión de desamparo, es un grito de confianza y de triunfo. La orientación cristológica de San Cirilo lo lleva a prestar especial atención a la grandeza del Verbo, a la vez que manifiesta una cierta incapacidad para percibir en toda su realidad la "infirmetas Christi", la humillación de la kénosis.

La tradición latina opta decididamente por una interpretación de corte metafórico.

164 Jouassard, G., *L'abandon du Christ en croix chez S. Augustin*. Rev. Sc. Ph. Th. 13 (1924) 310-326; *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*. Rev. Sc. Rel. 5 (1925) 609-633.

165 In Gal 3, 13 (PG 61 652 s.); In 2 Cor Hom. 11, 3 (PG 61 478).

Antes que San Agustín, ni Hilario ni Ambrosio parecen dispuestos a reconocer que Jesús podía quejarse ante su Padre de la muerte inminente, y tanto ellos como el mismo San Jerónimo afirman de perfecto acuerdo que el Señor no experimentó la tristeza ni el miedo del sufrimiento y de la muerte. Más aún, cuando tropiezan con algún pasaje de la Escritura que parece contradecir su concepción de la "infirmas Christi", recurren a los más ingeniosos procedimientos para eludir la interpretación literal.

La exégesis agustiniana viene a reforzar la unanimidad de esa tradición latina, que teme agudamente presentar al Señor en una situación incompatible con su dignidad.

Seguramente, la oposición al arrianismo y a otras deformaciones cristológicas ha sido motivo de peso para inclinar a los Padres de occidente a excluir de la imagen de Cristo los rasgos literales y realistas de la "infirmas", que podían servir de excusa a los herejes.

Pero no se trata de una causa exhaustiva, ya que la tradición oriental, en un ámbito que ha debido sufrir más por la negación arriana, admite en su conjunto un sano realismo en la consideración del estado humillado del Señor.

Se ha pensado, pues, en otra causa que pudiera haber impresionado expresamente a los latinos para adoptar la interpretación menos abonada por la tradición griega.

Jouassard¹⁶⁶, siguiendo una pista del P. Lebreton, alude a la influencia de la filosofía estoica, preponderante en Roma en tiempos de Ambrosio y Agustín, y que había modelado la mentalidad de esas generaciones. Es explicable que, plasmados por la educación romana, estos pastores hayan experimentado una dificultad especial en identificar el modelo de toda perfección con la figura de un hombre anonadado bajo el peso del sufrimiento y angustiado ante su próxima muerte. El contraste entre la "infirmas Christi" con sus duras aristas y el ideal romano de la "uirtus" encarnado en la figura imparable del sabio, habrían llevado a los Padres latinos a interpretar supraliteralmente los rasgos del "Christus-Infirmus" y quizás a aproximarlos de algún modo a la imagen de los héroes eminentes que sus contemporáneos admiraban¹⁶⁷.

166 Jouassard, G., L'abandon du Christ en croix chez S. Augustin. Rev. Sc. Ph. Th. 13 (1924) 324 ss.

167 Según el P. Congar, "la doctrina cristológica de la Iglesia sigue por una especie de carretera real, un camino que transcurre por la cresta de una montaña, entre el nestorianismo, condenado por el concilio de Efeso, y el monofisismo condenado en el de Calcedonia". Y así, el ilustre dominico se pregunta si "la piedad católica para con Cristo, la Iglesia y María es siempre capaz de evitar la tentación de una tendencia monofisita" (Cristo, María y la Iglesia, Barcelona, Estela, 1964, p. 43). Una cuestión análoga se planteaba años antes el P. M. Browne, entonces Maestro del Sacro Palacio, a propósito de las inclinaciones nestorianizantes de algunos teólogos. Esta inquietud podría justamente volver a sus-

4. CATEGORIAS CRISTOLOGICAS DE LA INTERPRETACION AGUSTINIANA

Para concluir nuestro estudio, quisiéramos, a modo de síntesis, tratar de señalar algunas categorías cristológicas supuestas en la interpretación agustiniana de la "infirmas Christi".

A) La representación de la Iglesia en el "Christus-Infirmus"

Los múltiples rasgos de la debilidad humana: pobreza y mortalidad, tristeza y angustiosa apelación a Dios, que exhibe el orante de los salmos, son referidos por San Agustín a Jesucristo en virtud de un principio fundamental de su hermenéutica. Cristo es el verdadero David, a quien con toda propiedad puede atribuirse el Salterio. Se debe afirmar de él la debilidad, ya que ha querido asumirla al compartir nuestra naturaleza en la encarnación, misterio por el cual el Salvador, cabeza de la nueva humanidad, se ha incorporado íntimamente una multitud de miembros y constituido con ellos una sola realidad: el Christus-totus.

De allí que se produzca una cierta "comunicación de propiedades" entre cabeza y cuerpo, y Jesús pueda atribuirse el clamor de sus miembros. El ha representado, prefigurado, transfigurado en sí la debilidad de su Iglesia y su doliente voz.

Por eso, en el curso de nuestro estudio, hemos hablado de una atribución a Cristo de los aspectos más característicos de la "infirmas", más allá del orden literal, en sentido figurado, por apropiación o representación. Este sentido se funda en el misterio del Cuerpo del Señor y en el desposorio de Jesús con la Iglesia, temas centrales de la predicación agustiniana.

Creemos útil presentar una lista de expresiones por medio de las cuales el doctor hiponense formula esta relación del Señor con sus miembros eclesiales y la atribución que en ella se funda. Indicamos en cada caso, abreviadamente, el pasaje correspondiente de las "Enarrationes".

citarse en nuestros días, al considerar algunas orientaciones cristológicas actuales, o incluso el movimiento general de la cristología moderna, desde la aparición de la escuela kenótica, con sus sabores neo-nestorianos y aun neo-arrianos, sobre todo si se juzga este fenómeno a la luz de la tradición de los Padres y de su arraigada convicción acerca del carácter excepcional (la "excellencia") de la humanidad de Cristo. (Cf. Gaudel, A., art. Kénose, DTC 8, 2e p. 2339-2349; Boulgakov, Serge, Du Verbe incarné (Agnus Dei), Paris, Aubier, 1943; Wiederkehr, D., Esbozo de cristología sistemática, en *Mysterium Salutis*, vol. III, t. 1, c. 6).

El estudio de la "infirmas Christi" en S. Agustín puede resultar un interesante capítulo de cristología positiva y punto de referencia para abordar algunos problemas actuales en torno a los misterios de la vida de Jesús, el tema de los dones del estado original en su santa humanidad, su conciencia mesiánica y divina, etc. (Cf. Duquoc, Ch., *Christologie. Essai Dogmatique*. 1. L'homme Jésus, 2. Le Messie. Paris, Cerf, 1968-1972; Maritain, J., *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges, Desclée, 1967).

quorum (sc. fidelium) personam sibi *imposuit* (4, 2)
 ipsorum (sc. infirmorum) personam uoluit *suscipere* in passione (103, s. III, 11)
 corpus suum *gerebat*, id est ecclesiam (21, II, 4)
 in forma serui *portauit* cor tuum (63, 18)
 ibi (sc. in cruce) nos *figurati sumus* (140, 5)
 infirmitatem tuam *portabat* – teipsum in se *figurabat* (63, 18)
 infirmos *praefigurauit* in se (93, 19)
 nos ipsos, quod est corpus suum, uoluit *praefigurare* et in illo corpore suo (60, 3)
 personam in se *transfigurauerat* primi hominis (37, 27)
 haec uerba ex persona peccatoris in me *transfigurata* sunt (ib.)
 ut *transfiguraret in se* corpus suum, quod est ecclesia (87, 3)
transfiguret in se corpus humilitatis nostrae (101, 2)
 uocem corporis *in se transfigurauit* (30, II, s. I, 11)
transfigurans nos in id quod dicebat, et in corpus suum (43, 2)
nos transfigurauit in se, quando uoluit tentari a satana (60, 3)
te praesignauit Dominus in sua infirmitate, non se (93, 19)
assumere nos in se ... transfigurare nos in se et loqui uerbis nostris (30, II, s. I, 3)
 in passione infirmorum personam *sustinuit, praefigurata* illa in corpore suo (103, s. III, 11)
 caput membra sua *praefigurat*
praefigurans et transformans in se nos ipsos (68, s. I, 3)
ipsos in se transfigurauit
portans infirmitatem tuam et *praefigurans in se* personam tuam, tamquam caput *gestans* personam etiam corporis sui (31, II, 26)
 secundum id quod *nos in se transfigurauerat*, non secundum id quod ipse descenderat (= ex persona eius secundum infirmitatem, non secundum potestatem) (70, s. I, 11).

Las expresiones son suficientemente claras: Cristo pudo llamar “mis pecados” a lo que en realidad no era suyo, sino nuestro; clamó desamparo con su voz que era más bien la del viejo Adán. Los rasgos de la debilidad manifiestan su condición humana, pero no porque él sufra realmente el abandono de la pasión, sino porque esa humanidad asumida procede de la estirpe del hombre pecador en cuyo nombre habla. “Vox infirmitatis” es simplemente sinónimo de “uox nostra”. Teme el Señor y vacila ante la muerte, pero “no en sí mismo sino en nosotros”.

Según su regla hermenéutica fundamental, Agustín se apoya en la doctrina del “Christus-totus” y en la dialéctica cabeza-miembros latente en la “persona” que lo designa, para derivar hacia la “infirmitas” de los fieles las afirmaciones de los salmos que no pueden dig-

namente atribuirse a Cristo. El vocabulario de la representación se despliega en abundancia: nos personificó, tomó sobre sí, figuró, prefiguró, transfiguró la persona y la debilidad de los suyos, llevó en su condición servil nuestro corazón y habló con nuestra voz. Pero nos parece que esta identificación con la Iglesia no torna reales en la pasión histórica de Jesús y, en general, en su condición kenótica, los aspectos más agudos de la "infirmas" —excepto, como hemos señalado, la oración y la voluntaria tristeza— que son expresamente rechazados en virtud del mismo principio de interpretación. Por lo contrario, habría que decir que nuestro autor recurre a ella para resolver, con un sólido apoyo exegético y teológico, lo que veía como insolubles aporías de una explicación cristológico-histórica de las expresiones del Salterio¹⁶⁸.

No obstante, la necesidad de explicar la "infirmas Christi" es lo que permite a San Agustín profundizar teológicamente y formular su doctrina del "Christus-totus". Este elemento no puede ser soslayado en la búsqueda de una solución cristológica de nuestro tema. De hecho, la relación de Jesucristo con sus miembros eclesiales en las humillaciones de la pasión, se insinúa, en el curso posterior de la tradición espiritual, en lo que H. U. von Balthasar llama "la teología implícita de los grandes santos y su experiencia de Cristo"¹⁶⁹ y el generoso intento de armonizar la devoción personal y concreta a la pasión con la visión de conjunto ofrecida por la tradición teológica.

B) El carácter libre de la "infirmas Christi"

Llama la atención la insistencia con que San Agustín remarca la libertad soberana de Cristo en las circunstancias de su pasión y en las manifestaciones de la debilidad. "Voluit", quiso: es el término que otorga pleno sentido a la imagen agustiniana del "Christus-Infirmus".

Por una decisión libérrima de su voluntad, el Señor asumió la naturaleza humana y transfiguró en su realidad de Verbo encarnado, cabeza de la Iglesia, la multiforme fragilidad de sus miembros. Esa libertad es quizá el rasgo más neto de la "excellencia" de la humanidad de Cristo, el secreto de aquella serena majestad que se insinúa aun en los aspectos más humillantes de su kénosis.

No estaba Jesús sometido a la necesidad que brota del pecado:

"passus est quidquid pati deberet, ex sua uoluntate, non ex peccati necessitate"¹⁷⁰.

168 Lamentablemente, no hemos podido consultar: Goenaga, J.A., *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia. Estudio de teología espiritual agustiniana en las Enarraciones in Psalmos*. Madrid, Augustinus, 1963.

169 Op. cit. p. 164 ss., 189 ss.

170 En. in Ps. 86, 5 (CC 39 1202). Cf. En. in Ps. 67, 30 (CC 39 890).

Así el Agustino puede llamar a Cristo “el único libre entre los muertos” (*ille solus in mortuis liber*)¹⁷¹; de él se puede decir que sobrellevó la muerte por propia voluntad: “*sua uoluntate mortem sustinuit*”¹⁷². A propósito de este tema recurre con frecuencia el pasaje de San Juan: “Yo me desprendo de mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. Está en mi mano desprenderme de ella y está en mi mano recobrarla”¹⁷³.

Tampoco la tentación era para Jesús necesaria:

“*Poterat a se diabolium prohibere*”¹⁷⁴.

En aquella sumisión del Señor despunta su misericordia para con los débiles miembros de su cuerpo, que durante esta peregrinación de la vida, se ven agitados por las pruebas.

En fin, la entrega de Cristo a la abyección de la pasión fue señal de su misericordiosa libertad, no sujeción violenta o impotente a la condición pasible de los pecadores. Gracias a ese soberano amor que tuvo por nosotros, somos rescatados de nuestra situación sujeta a la necesidad¹⁷⁵

Así también Cristo asumió limpiamente las pasiones propias de la realidad humana, conservando un genuino dominio de su integridad y manifestando bondadosamente su condescendencia:

“*non conditionis necessitate, sed miserationis uoluntate*”¹⁷⁶.

171 La expresión “*ille solus in mortuis liber*” está tomada del Salmo 87, 5-6, según la versión latina que el Agustino usaba.

En. in Ps. 87, 5 (CC 39 1210) “*Factus sum, inquit, sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber. In his uerbis maxime persona Domini apparet. Quis enim alius inter mortuos liber, nisi in similitudine carnis peccati inter peccatores solus sine peccato?... Hic ergo ‘inter mortuos liber’, qui in potestate habebat ponere animam suam, et iterum sumere eam; a quo eam nemo tollebat, sed eam ipse uoluntate ponebat, qui etiam carnem suam tamquam solutum ab eis templum, resuscitare poterat, cum uolebat...*” Cf. En. in Ps. 40, 6 (CC 38 453 s.).

172 En. in Ps. 3, 5 (CC 38 9) Se trata, además, de una voluntad gozosa: En. in Ps. 103, sermo III, 21 (CC 40 1517) “*Homini enim... etiamsi displiceat passio sua, patitur et quod non uult. Ille autem non pateretur nisi ei placeret.*”

173 Jn 10, 17 s. – En. in Ps. 3, 5 (CC 38 9); En. in Ps. 40, 10 (CC 38 456); En. in Ps. 42, 7 (CC 38 479); En. in Ps. 56, 11 (CC 39 701); En. in Ps. 65, 7 (CC 39 846); En. in Ps. 86, 5 (CC 39 1202); En. in Ps. 88, sermo II, 10 (CC 39 1242); En. in Ps. 103, sermo III, 21 (CC 40 1517); En. in Ps. 108, 22 (CC 40 1597); En. in Ps. 138, 21 (CC 40 2005) – Cf. En. in Ps. 20, 3 (CC 38 115); En. in Ps. 33, sermo II, 7 (CC 38 286); En. in Ps. 39, 24 (CC 38 442); En. in Ps. 40, 6 (CC 38 454); En. in Ps. 87, 5 (CC 39 1210); En. in Ps. 100, 6 (CC 39 1411).

174 En. in Ps. 60, 3 (CC 39 766) – En. in Ps. 90, sermo I, 1 (CC 39 1254) “*Illi enim tentatio non erat necessaria: tentatio Christi, nostra doctrina est.*”

175 En. in Ps. 96, 4 (CC 39 1357) “*An ideo contemnitur, quia tam submissus, et tam humilis apparuit? Misericordia est, non impotentia: ille enim humilis apparuit, ut eum cape-remus.*” – En. in Ps. 34, sermo II, 1 (CC 38 311) “*Dominus uoluntate passus est, non necessitate; ille miseratione, nos conditione.*” – Cf. En. in Ps. 56, 5 (CC 39 698).

176 En. in Ps. 87, 3 (CC 39 1209) Se habla en este sermón de los “*humanae infirmitatis affectus*”, indicios de la realidad humana del Señor, que asumió de nuestra carne la debilidad y la muerte.

Al llamar a Jesucristo "el único libre entre los muertos", San Agustín anota que en estas palabras se manifiesta plenamente la persona del Señor¹⁷⁷. Podemos decir, pues, que se trata de la divina libertad de la persona del Verbo. Con todo, en las "Enarraciones" no aparece conectado el aspecto cristológico del tema con el trinitario. Se cita el himno de Filipenses 2, 5-11; la "exinanitio" de la que allí se habla es la encarnación del Verbo preexistente¹⁷⁸, y sin embargo Agustín no prolonga los esfuerzos de San Hilario, quien procura expresar en términos trinitarios el misterio de la humillación del Señor. En efecto, para el obispo de Poitiers, el punto crucial reside en la libertad divina, por la cual el Hijo eterno "se vacía dentro de su propio poder"¹⁷⁹. Y Dios revela de este modo paradójico su majestad soberana y su incomprensible amor.

De cualquier manera, es este tema de la libertad el que permite dar cabida a todo el rigor de la "infirmetas" en una concepción de la "excellencia Christi". Se lo encuentra asimilado en la doctrina patristica y medieval de las "pro-passiones" del alma de Jesús¹⁸⁰ y nos parece que puede ofrecer una solución aceptable a varios problemas planteados en torno a los "defectus" asumidos por Cristo en su condición servil, en el marco de una teología de la pasión.

C) La debilidad de Cristo, "participatio" y "exemplum"

Dos aspectos íntimamente ligados podemos discernir en el tema de la "infirmetas Christi" si consideramos esta debilidad del Señor en su relación de causalidad con los fieles, con los miembros del cuerpo de la Iglesia.

— Aspecto ontológico: "participatio"

El primero —podríamos llamarlo el aspecto ontológico— muestra la eficacia redentora de la debilidad del Señor.

La "infirmetas" asumida por Cristo es un momento de su misterio pascual, fuente de la divinización del cristiano. La pasión de Jesús, su tránsito pascual, ha obrado nuestro cambio, nuestro tránsito a la justicia, a la gracia, a la gloria de Dios¹⁸¹.

177 Ver nota 171.

178 Henry, P., Kénose, DBS 5 127.

179 De Trinitate XI, 48 (PL 10 431 s.) "In forma enim Dei manens formam serui assumpsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse uacuefactus potestatem..." Cf. id. XII, 6 (PL 10 437 B).

180 De Jerónimo a Tomás de Aquino. Hieronymus, S., Commentariorum in Mattheum libri IV: I, 606 ss.; IV 1215 ss. (CC 77 30 253); Summa Theol. III q. 15 a. 4 c.

181 En. in Ps. 68, sermo I, 2 (CC 39 902) "Unde autem ista commutatio facta est, nisi ex passione Christi?" — Cf. En. in Ps. 120, 6 (CC 40 1790 ss.); En. in Ps. 138, 8 (CC 40 1994 ss.); En. in Ps. 140, 25 (CC 40 2044).

En varios momentos de su predicación sobre los salmos, el pastor de Hipona utiliza el vocabulario de la participación. La kénosis de Cristo es una participación de nuestra herencia, de nuestros males, a fin de hacernos posible la participación en la divinidad. Jesús es “particeps nostrae infirmitatis”¹⁸², “particeps nostrae mortalitatis”¹⁸³, “particeps feni tui”¹⁸⁴; nosotros, “participes diuinitatis eius”¹⁸⁵, “aeternitatis illius”¹⁸⁶.

Creemos verídica la promesa de Dios, que alienta nuestra esperanza con la perspectiva de una participación de su divinidad, de una comunicación de sus bienes, porque antes su Hijo fue hecho hijo del hombre y comulgó con nuestra mortalidad:

“Fecit eum participem prius mortalitatis nostrae, ut crederemus nos esse posse participes diuinitatis eius”¹⁸⁷.

Encontramos también el bellissimo tema del “admirable intercambio”. En la forma servil, el Señor no desdeñó asumir nuestra condición, revestirse de nosotros, transfigurarnos en él ni hablar nuestras palabras; se trata de una maravillosa conmutación, un intercambio divino, de una permuta obrada por el comerciante celestial¹⁸⁸. De nuestro patrimonio tomaba Cristo la carne frágil y sus humillantes limitaciones: tentación, ultrajes, muerte; del suyo, de su propia herencia, nos comunicaba el Señor sus trofeos: salud, vida, victoria¹⁸⁹.

— *Aspecto moral: “exemplum”*

Al asumir libremente la representación de sus miembros, Jesucristo Redentor se presenta a la vez indisolublemente como maestro, pedagogo y modelo.

La debilidad de Cristo es para nosotros un ejemplo. Y este aspec-

182 En. in Ps. 58, sermo I, 7.10 (CC 39 734.736).

183 En. in Ps. 66, 9 (CC 39 867).

184 En. in Ps. 102, 22 (CC 40 1470).

185 En. in Ps. 66, 9 (CC 39 867).

186 En. in Ps. 102, 22 (CC 40 1470).

187 En. in Ps. 66, 9 (CC 39 867). — Notemos el vocabulario: participare — comunicar, en En. in Ps. 52, 6 (CC 39 642) “... Hoc enim facit Deus, ex filiis hominum filios Dei, quia ex Filio Dei fecit filium hominis. Videte quae sit illa participatio: promissa est nobis participatio diuinitatis; mentitur qui promisit, si non est prior factus particeps mortalitatis. Filius enim Dei, particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps diuinitatis. Qui tibi promisit communicandum tecum bonum suum, prius tecum communicauit malum tuum; qui tibi promisit diuinitatem, ostendit in te caritatem...” — Cf. En. in Ps. 65, 13 (CC 39 848 s.); En. in Ps. 118, sermo XVI, 6 (CC 40 1718).

188 En. in Ps. 30, II, sermo I, 3 (CC 38 192) “Haec enim mira commutatio facta est, et diuina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a negotiatore caelesti. Venit accipere contumelias, dare honores; uenit haurire dolorem, dare salutem; uenit subire mortem, dare uitam.”

189 En. in Ps. 60, 3 (CC 39 766) “In Christo enim tu tentabaris, quia Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem; de te sibi mortem, de se tibi uitam; de te sibi contumelias, de se tibi honores; ergo de te sibi tentationem, de se tibi uictoriam.”

to pedagógico aparece con frecuencia como el motivo último, la finalidad que otorga sentido cabal a la vida temporal del Señor, a sus sufrimientos y a su muerte. El nos transmite en sus gestos una doctrina de vida, se ofrece a nuestra mirada como el ideal genuino de nuestra humanidad; nos trazó un camino haciéndose el Camino. La actitud del cristiano ha de ser la del discípulo que se inicia en la imitación e intenta reproducir las acciones y las virtudes de Jesús¹⁹⁰.

Ante las múltiples calamidades que tornan grávida la vida, el cristiano sabe qué fuente de consuelo y firmeza hay en la pasión de su Señor: "... inter molestias incipis labi? Proponitur exemplum et passionem Christi"¹⁹¹.

Del Señor paciente aprendemos la paciencia ante las afrentas y la muerte¹⁹². El que podía sustraerse soberanamente a la amargura de la pasión, quiso someterse, "ad exemplum", a las penurias que asumió de nuestra "masa de cautividad"¹⁹³.

Su pobreza nos ilustra "ut discamus esse pauperes et dolentes"¹⁹⁴, nos enseña a desear, buscar y pedir a Dios los bienes verdaderos y a enderezar nuestra esperanza hacia el orden de la resurrección¹⁹⁵.

También la oración de Jesús tiene una destinación pedagógica, como el resto de su vida; es oración de un maestro: "audis magistrum orantem, disce orare. Ad hoc enim orauit, ut doceret orare"¹⁹⁶. Su tentación fue un "magisterio de victoria" por el cual podemos superar las acometidas del Enemigo¹⁹⁷; en las asperezas de la lucha moral, el cristiano encuentra en Jesús el "exemplum proe-

190 Brabant, Ovilla, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Etude sur la pastorale des "Enarrationes in Psalmos"*, Gembloux, Duculot, 1971, cap. 3.

191 En. in Ps. 36, sermo II, 4 (CC 38 350) "... Vide quid pro te pertulit, qui quare perferret non habebat. Quantacumque patiaris, non peruenies ad illas insultationes, ad illa flagella, ad illam ignominiosam uestem, ad illam spineam coronam, ad illam postremo crucem non peruenies..." - Cf. ib., n. 17, p. 358; En. in Ps. 36, sermo I, 9 (CC 38 343 s.); En. in Ps. 34, sermo II, 1 (CC 38 311 s.).

192 En. in Ps. 48, sermo I, 11 (CC 38 560) "... et utique poterat descendere de cruce qui potuit de sepulcro resurgere; sed docuit nos ferre insultantes, docuit aduersus linguas hominum esse patientes, bibere modo calicem amaritudinis, et postea accipere sempiternam salutem." - En. in Ps. 67, 29-30 (CC 39 890 s.) "Patienter ergo etiam ipsam mortem feramus, illius exemplo... secundum carnem mortuus est... propter humilitatis et patientiae documentum."

193 En. in Ps. 70, sermo II, 10 (CC 39 968 s.) "... Vtquid hoc? Ad exemplum. Suscepit a te in quo moretur pro te; suscepit pro te quod offerret pro te, quo exemplo doceret te. Quid doceret te? Quia resurrecturus es. Vnde enim crederes, nisi exemplum carnis praecederet assumtae de massa mortis tuae?... Exemplo suo docuit quid non timeres, quid sperares. Timebas mortem: mortuus est; desperabas resurrectionem: resurrexit."

194 En. in Ps. 68, sermo II, 14 (CC 39 927).

195 En. in Ps. 53, 5 (CC 39 650); En. in Ps. 43, 2 (CC 38 481 s.); En. in Ps. 70, sermo II, 10 (CC 39 968 s.); En. in Ps. 125, 1 (CC 40 1844). - Cf. Epist. 143, 14 (PL 33 543 s.).

196 En. in Ps. 56, 5 (CC 39 698).

197 En. in Ps. 60, 3 (CC 39 766) "Poterat a se diabolus prohibere; sed si non tentaretur, tibi tentando uincendi magisterium non praeberet."

liandi”¹⁹⁸ para empeñar el combate con la certeza del triunfo.

La oración y la tentación de Cristo —Agustín evoca repetidas veces la escena de la agonía del huerto— enseñan a los fieles que la verdadera justicia y rectitud de corazón consisten en reconocer la pedagogía divina en las adversidades y pronunciar con el maestro las palabras que encauzan nuestro corazón hacia la justicia de Dios: “Padre, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú”¹⁹⁹.

Es claramente perceptible el papel predominante de la humildad en la predicación agustiniana del Salterio. Esta preferencia, esta insistencia pastoral, brota de la contemplación del “Christus-Humilis”. Fue la imagen humilde del Señor la que descubrió al joven Agustín, en la encrucijada de sus soberbios extravíos, el camino de la humildad por el cual se emprende el retorno a Dios. También para todo cristiano es Jesús “doctor humilitatis”²⁰⁰: vino a participar de nuestra debilidad para marcarnos la ruta, la “uia humilitatis” que nos conduzca a la participación de su divinidad²⁰¹. Porque sólo lo podemos ascender al monte de la perfección espiritual, descendiendo por el atajo que con su ejemplo trazó el Señor y que nos hunde en las quebradas de la humildad.

Este último aspecto de la “infirmetas Christi” nos permite atisbar el reflejo pastoral y ascético de la robusta teología agustiniana, la consecuencia práctica de su contemplación del Verbo Encarnado y Mediador. Encontramos aquí los elementos de una verdadera devoción a la humanidad concreta de Jesús, enraizada siempre en la perspectiva del Christus-totus y en sus fuentes paulinas y joánicas.

198 En. in Ps. 19, 10 (CC 38 114 s.) “... ipse qui nobis proeliandi exemplum passione monstrauit.” — En. in Ps. 30, II, sermo I, 10 (CC 38 198) “Huiusmodi pugnae exemplum ipse tibi Imperator tuus, qui propter te etiam tentari dignatus est, in se demonstrauit.” — En. in Ps. 123, 6 (CC 40 1830) “... Quare uicit, nisi ut te doceret cum diabolo dimicare?” — Cf. En. in Ps. 90, sermo II, 1 (CC 39 1265).

199 En. in Ps. 63, 18 (CC 39 820 s.) “... Vis detorquere cor Dei, quod semper rectum est, ad prauitatem cordis tui? Quanto melius ad rectitudinem Dei corrigis cor tuum? Nonne infirmitatem tuam portabat, quando dixit: ‘Tristis est anima mea usque ad mortem’? Nonne teipsum in se figurabat, cum dicebat: ‘Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste’? Non enim duo corda et diuersa, Patris, et Filii; sed in forma serui portauit cor tuum, ut doceret illud exemplo suo. Iam ecce quasi aliud cor tuum inuenit tribulatio, uolens transire quod imminebat; sed noluit Deus. Non consentit Deus cordi tuo; consenti tu cordi Dei. Audi uocem ipsius: ‘Verum non quod ego uolo, sed quod tu uis, Pater’”. — Cf. En. in Ps. 93, 19 (CC 39 1319 s.); En. in Ps. 103, sermo III, 11 (CC 40 1510).

200 En. in Ps. 58, sermo I, 7 (CC 39 734) “Doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae diuinitatis, ad hoc descendens ut uiam doceret et uiam fieret, maxime suam humilitatem nobis commendare dignatus est.”

201 En. in Ps. 119, 1 (CC 40 1777) “Hinc ergo adscendendum est, illuc adscendendum; ab exemplo ipsius, ad diuinitatem ipsius. Exemplum enim tibi fecit humiliando se. Nam qui nolebant a conualle plorationis adscendere, compressi sunt ab ipso. Praeproperere enim uolebant habere adscensum, honores altos cogitabant, uiam humilitatis non cogitabant...” — Cf. En. in Ps. 118, sermo XXVI, 4 (CC 40 1754); En. in Ps. 33, sermo II, 4 (CC 38 284).

Una devoción a la imitación de Jesucristo: tenerlo siempre ante los ojos, es decir, amarlo²⁰².

Héctor Aguer

202 En. in Ps. 100, 5 (CC 39 1410) "... Solet enim dici, quod nostis, de homine qui ab aliquo diligitur: Ante oculos illum habet; et ille qui contemnitur, sic solet queri: Non me habet ante oculos. Quid ergo est, ante oculos habere? Diligere."

RECUPERANDO LA TEOLOGIA DE LA VIDA ESPIRITUAL

SEGUNDA PARTE

III. ACTUALIZANDO LA TEOLOGIA ASCETICO-MISTICA

Muchos son los temas que deberían tratarse aquí; el ideal sería abordar todos los que debe tratar la teología sistemática de la vida espiritual.

La escasez de lugar, sin embargo, nos obliga a elegir sólo algunos que en nuestra opinión, muy discutible por supuesto, nos parecen los más importantes. Los trataremos en la forma más práctica y “espiritual” posible.

1. El camino-original: Teología del encuentro y espiritualidad

Toda renovación auténticamente espiritual la realizan los santos y los justos en el seno de comunidades-eclesiales. No perdamos el tiempo en elucubraciones teóricas; la historia de la espiritualidad muestra la constante.

De bandas informes con grandes ideales ascético-místicos, surgen los fundadores o maestros de comunidades nuevas que a través de procesos de fermentación-expansión y, a veces, extinción¹, dan a luz escuelas, movimientos o corrientes de espiritualidad que son “nuevas” o simplemente revitalizan el pasado. Todo es “nuevo” en la Tradición, y que de todas formas enriquecen la perenne espiritualidad de la Iglesia Universal.

Quien estudie a las vírgenes consagradas, a los padres del desierto, a la escuela benedictina, cisterciense o cartujana, a los dominicos, franciscanos y carmelitas, a los jesuitas, a la escuela salesiana y francesa del siglo XVII, o a la Legión de María, el Movimiento de los Focolares o por un Mundo mejor, Opus Dei, Schönstatt, carismático o Taizé, llegará a la misma conclusión.

Ante todo, la espiritualidad cristiana no es el fruto de una “técnica” o de un método.

En esto el “orientalismo” ha confundido a algunos cristianos. La meditación “zen” puede parecerse a la “nada” de san Juan de la Cruz², pero no más que eso. El Zen no parte de la Palabra de Dios

¹ Cfr. Raymond Hostie, *Vida y muerte de las órdenes religiosas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973

² Cfr. H.M. Enomiya Lassalle, *El Zen*, Mensajero, Bilbao, 1972, pág. 107 y ss.

que está contenida en la Biblia y la Tradición y es interpretada fielmente por el Magisterio de la Iglesia Católica en cuyo seno hay que vivir, como lo dice claramente san Juan de la Cruz³.

El error fundamental está en pensar que una vez que se ha superado la meditación objetiva (conceptual o imaginativa), y se comienza a entrar en la experiencia "transpsicológica" de lo Divino, los místicos de todas las religiones quedarían nivelados y la iluminación cristiana, el nirvana budista y el satori del Zen vendrían a ser casi la misma cosa.

Esto es desconocer la dinámica de la contemplación cristiana que parte de una Revelación gratuita que es acogida en mí por la fe. Cuando los conceptos de fe son trascendidos para pasar a la contemplación, no es que la fe se diluya en una "nube del no saber"⁴, indiferenciada, irénica, confusa y sin contenidos. Todo lo contrario, lo que el místico capta transpsicológicamente es exactamente la misma fe pero no ya conceptualizada sino con un inicio de "Visión". Cuando san Juan de la Cruz habla de la "noche" y de la "sabiduría secreta y escondida" no entiende algo etéreo sin relación con la fe sino de un nuevo tipo de conocimiento que "sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo... y sólo pasivamente recibe inteligencia substancial desnuda de imagen"⁵. Esta inteligencia substancial, en los estratos más elevados de la "sabiduría matutina", es la misma Trinidad de Personas: "Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado."⁶

El zen es antropocéntrico y parte del ambiguo y peligroso camino del ahondamiento⁷. El cristianismo es radicalmente trinitario y parte de una Palabra que me es dirigida gratuitamente: Jesús-Resucitado. "El centro de la vida espiritual es Cristo: Cristo todo en todo hasta la plenitud de su estatura. (Cfr.: Col 3, 11 y Ef 4, 13). El cristianismo es esencialmente personal. Tiene como centro a una Persona, más aún, una experiencia. El cristianismo no es solamente una sabiduría, una filosofía, sino una experiencia que proviene de una Persona que habla más con su vida y con su presencia que con las palabras."⁸

3 Cfr. *Subida*, Prólogo, nº 2

4 Cfr. *The Cloud of unknowing*, Image Book, New York, 1973

5 *Cántico*, 39, 12

6 *Idem*, 39, 3

7 H.M. Enomiya Lassalle, o.c., pág. 137 y ss.

8 Cardenal Giulio Bevilacqua, *Cristo centro de nuestra vida*, L'Osservatore Romano, ed. castellana, 20/XI/77

Toda espiritualidad cristiana es el fruto gratuito de un encuentro con Jesús-Resucitado. Sólo El nos llama de las tinieblas a su Luz admirable (I Pd 2, 9). El nos viene a buscar (Jn 15, 16; Mt 4, 18-22 y 9,9). Es la luz más resplandeciente que el sol, que nos envuelve (Hch 26, 13), y nos interpela por nuestro nombre: "Saúl, Saúl". El respondió: "¿Quién eres, Señor?" "Yo soy Jesús" (Hch 9, 4-5).

El Espíritu, que nos da la gracia, es el Espíritu del Resucitado, el inicio del Mundo-Nuevo. Es gracia, gratuidad, regalo, don y es "gratia Christi"⁹, que cristifica: "El influjo interior de la gracia no le pertenece a otro más que a Cristo, cuya humanidad, dado que está unida a la divinidad, tiene el poder de santificar."¹⁰

El punto de referencia focal de toda espiritualidad es el mismo Jesús-Resucitado presente en medio de la Iglesia: "Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios" (I Jn 4, 2-3). Es Jesús-Resucitado "cuya semblanza no podemos representarnos hoy si no es recordando su bondad mansa, humilde y pastoral (Cfr.: Mt 11, 29; Jn 10, 14), su fascinante y atormentada profundidad interior (Cfr.: Is 53, 2-4), su esplendor divino, irradiante y beatificante (Cfr.: Jn 14, 9; Mt 17, 2; II Cor 3, 18)"¹¹, quien nos "transmentaliza", nos "transforma" y nos hace "apóstoles".

Ese encuentro se realiza en la Iglesia como sacramento-fundamental del Resucitado en la Liturgia, la Palabra o el Servicio. Yo me encontré con el Señor Resucitado a los 15 años durante una solemne vigilia pascual celebrada en la Catedral de la ciudad de Rosario. Sé de algunos que lo encontraron al leer la Biblia, y de otros que lo hicieron en el servicio y en los más diferentes momentos y lugares. Otros "vieron" su rostro o "escucharon" su voz. Todo ello le pertenece a la Iglesia.

"El N.T. no nos ha explicado esa presencia de Cristo en su Iglesia. Pero al menos negativamente nos la ha delimitado: No se trata de la perduración de su influjo como personalidad histórica; tampoco se trata de la validez teórica de su mensaje ni de la convicción de que siempre habrá hombres que se vuelvan a Jesús y se comprendan desde El como maestro o guía. No es su personalidad, sino su persona; no es su obra, sino El mismo; no es su ejemplo, sino su identidad lo que perdura y lo que la Iglesia lleva en su seno."¹²

Por ello El nos remite a la comunidad-eclesial: "Levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer... y estuvo con los discípulos de Damasco." (Hch 9, 6 y 19).

9 III, 8, 5

10 Idem, art. 6

11 Pablo VI a los Padres del Sínodo Episcopal, 1974

12 Olegario G. de Cardedal, *Jesús de Nazaret, aproximación a la cristología*, B.A.C., Madrid, 1975, págs. 583-584

“Los hombres no se convierten ante una noticia, una doctrina o una promesa, sino ante una Persona que se nos ha puesto en el camino, nos ha cegado primero para hacernos luego ver, nos ha obligado a volver cambiando la dirección de nuestra marcha (conversión), nos ha referido a los que antes le vieron (comunidad eclesial) y nos ha enviado a testimoniarle ante todos los demás (misión apostólica).”¹³

Lo dice Pablo VI: “El anuncio —kerigma, predicación o catequesis—, adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo, no pasa de ser un aspecto. Efectivamente, el anuncio no adquiere toda su dimensión más que cuando es escuchado, aceptado, asimilado y cuando hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón... Tal adhesión, que no puede quedarse en algo abstracto y desencarnado, se revela concretamente por medio de una entrada visible, en una comunidad de fieles. Así, pues, aquellos cuya vida se ha transformado, entran en una comunidad que es en sí misma signo de la transformación, signo de la novedad de vida: La Iglesia, sacramento visible de la salvación...”

Finalmente, el que ha sido evangelizado evangeliza a su vez. He aquí la prueba de la verdad, la piedra de toque de la evangelización: Es impensable que un hombre haya acogido la Palabra y se haya entregado al reino sin convertirse en alguien que a su vez da testimonio y anuncia.”¹⁴

La comunidad concreta, eclesial, abierta a la diócesis y a la Iglesia Universal es el caldo de cultivo de toda espiritualidad seria, renovadora, atrayente, bien fundamentada teológica y pastoralmente. “La experiencia de la presencia vivificadora de Jesús como Señor glorificado, operando en medio de su comunidad, es la matriz de la palabra religiosa que aflora, crece y se expande en la doxología, en el himno, en la anámnesis, en la profecía; consiguientemente, la matriz originante y el necesario suelo en que ha de estar arraigada toda palabra teológica y todo discurso teológico.”¹⁵

Este encuentro con Jesús-Resucitado tiene sus características: “Es encuentro de carácter objetivo, en el sentido de que el sujeto no crea la realidad que percibe, sino que la acoge y la siente como adviniendo a él y dada. Es de carácter personal, ya que está determinado por la referencia a una Persona, frente a la cual se está. Esa Persona es referida, a su vez, a una historia que la identifica en el tiempo y en el espacio, arrancándola, por ende, a la manipulación

13 Idem, pág. 581

14 E.N. n° 22-24

15 Olegario G. de Cardedal, o.c., págs. 588-589

subjetiva de los creyentes... Esa historia tiene una normatividad y función crítica absolutas frente al presente, y ningún movimiento carismático podrá dejar en silencio que el Señor glorificado, que hace pregonar las primicias del siglo futuro y de la resurrección, es el Jesús que murió y que padeció, y que su camino de dolor es el camino necesario para llegar a la meta... Es un encuentro, finalmente, donde el sujeto primordial es la comunidad y no el individuo; donde, a su vez, el apóstol es la instancia normativa que la refiere a sus orígenes y la juzga a la luz de la confesión de la fe.”¹⁶

La comunidad es madre: “Ecclesia Mater”. Como decía san Agustín: “A vosotros, con quienes hablo, que sois miembros de Cristo; ¿quién os ha engendrado? Oigo la voz de vuestro corazón: la Madre Iglesia, esta Madre santa y honrada, similar a María, que da a luz y es Virgen.”¹⁷

Y la comunidad engendra hombres espirituales no sólo porque es una sociedad bien organizada con sus autoridades, sus compromisos y el bien común a obtener bien definido; no sólo porque su naturaleza, fines y medios están claros; y no sólo porque la interrelación, la división del trabajo y la colaboración son claves para llevar adelante una obra —aunque toda esta base es esencial: *gratia supponit naturam*—, sino porque en la comunidad está Jesús-Resucitado (Mt 28, 20 y 18, 20), quien derrama al Espíritu Santo, quien es como su “quasi-forma” invisible. Como escribió Pío XII: “A este Espíritu de Cristo, como a principio invisible, hay que atribuir también el que todas las partes estén íntimamente unidas, tanto ellas entre sí, como con su excelsa Cabeza, estando como está todo en la Cabeza, todo en el Cuerpo, todo en cada uno de los miembros; en los cuales está presente asistiéndoles de muchas maneras según sus diversos cargos y oficios, según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. El con su celestial hálito de vida ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del cuerpo... Baste afirmar esto, que, mientras Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma.”¹⁸

En la comunidad el Espíritu empuja a todos a buscar incesantemente el rostro del Padre que está en el cielo, a considerarse peregrinos y caminantes, extraños y forasteros sobre esta tierra que pasa (Hb 11, 13), a desprenderse hacia la Luz divina.

En la comunidad se siente la compañía de María-Transfigurada (Nueva Eva, Madre y tipo de la Iglesia), concaminando con los que

16 Idem, pág. 590

17 San Agustín, *Sermo Denis* 25, 8; Cfr. Rafael Palmero Ramos, “Ecclesia Mater” en San Agustín, Ed. Cristiandad, Madrid, 1970

18 Pío XII, *Mystici Corporis*, n° 49

han hecho de la comunidad un desierto donde la Iglesia encuentra su liberación dando culto a Dios, penetrando en su misterio y sirviendo a los hombres.

En efecto, la comunidad no puede dejar de contemplar a María en sus relaciones trinitarias, cristológicas y eclesiológicas; en su inmaculada concepción, su plenitud de gracia y belleza y hasta recuperación de los dones preternaturales, su virginidad maternal y esponsal, su llevar la alegría mesiánica a los demás, su dar a Jesús, su colaboración en la obra de la redención, en su fe, esperanza y amor y todas las virtudes, en su capacidad de escuchar la Palabra y penetrar en sus profundidades, dar culto a Dios y servir a los demás, en su búsqueda de la unidad y aptitud para transformar el mundo; en su ascensión —al encuentro del Señor en los aires (I Tes 4, 17)—, y en sus eternos dolores de parto para dar a luz a los que mantienen el testimonio de Jesús (Ap 12, 2 y 17).

En la comunidad y desde la comunidad así percibida, como sacramento fundamental, surge la Liturgia, la Palabra y el Servicio; y ella misma se transforma en “camino-original” (como sacramento del Resucitado-Pléroma), de toda experiencia espiritual auténtica llamada a desarrollarse hasta su plena madurez.

Pareciera ser que los primeros cristianos percibieron agudamente este papel de la comunidad como “camino original” (la llaman simplemente “camino”: cfr.: Hch 9, 2; 18, 25-26; 19, 9; 22, 4; 24, 14), después de la invisibilización del Resucitado (el Camino hacia el Padre: Jn 14, 16), por la Ascensión y la “eclesialización del Espíritu”. “Cuando cesa la presencia intrahistórica de Jesús es cuando comienza la del Espíritu Santo; no para tener él una historia en la misma forma en que la tuvo Jesucristo, sino para constituir historia, como con su presencia comunitaria constituye la comunidad. Ha sido Lucas quien más ha acentuado este aspecto histórico de la presencia del Espíritu, de modo que, según su modo de ver o su teologúmeno peculiar, el tiempo que transcurre entre la resurrección y la parusía es el tiempo de la Iglesia y, por identidad, el tiempo del Espíritu Santo.”¹⁹

Demos gracias que hoy asistimos a una revalorización de la vida comunitaria, o en fraternidad. Se habla de comunidades eclesiales de base, de asociaciones, de grupos o movimientos espirituales más o menos comprometidos.

Temo que en algunos existe, empero, un uso abusivo del término (“vivir en comunidad” será para algunos encontrarse durante algunas horas una vez por mes o menos), o un poco de ingenuidad. Vivir en comunidad (aún con un mínimo de compromisos y en-

¹⁹ Manuel M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios*, B.A.C., Madrid, 1974, t. II, pág. 486

cuentros), no es fácil. Al contrario, la comunidad es una verdadera puerta estrecha y un camino angosto ya que es el sacramento de Jesús en Cruz y Resurrección (Mt 7, 13-14; Jn 10, 9 y 14, 6).

Uno debe pasar por Jesús-Espiritualizado para espiritualizarse, con todos los sufrimientos que ello implica. Quien pasa por una puerta estrecha debe hacerse violencia, se lastima y hasta puede destrozarse; quien camina por un camino angosto en cualquier momento puede perderlo hasta sin darse casi cuenta, y el camino se hace difícil, incómodo y constantemente hay que retomararlo.

La comunidad espiritual sólo puede estar formada por, al menos, algunos espirituales que espiritualicen.

La koinonía presupone la metánoia y el anhelo ardiente de la metamorfé.

Una comunidad de personas no convertidas o semiconvertidas está edificada sobre arena; pronto se destruirá. No está construida sobre la Roca (Mt 7, 24), sobre el único Fundamento (I Cor 3, 11). La comunidad se mantiene en tanto que “haga-comunidad”, es decir, practique la koinonía (Hch 2, 42), busque incesantemente la mente del Señor (I Cor 2, 16 y Fil 2, 5).

El proceso transformante para ir adquiriendo un solo corazón y una sola “psiquis” (Hch 4, 32), es por lo general altamente doloroso. Verdadera “fermentación” donde la pequeña levadura del Reino va leudando lentamente a toda la masa.

Raymond Hostie en un estudio estadístico psicosociológico ha demostrado que en la fundación de las congregaciones y órdenes ese proceso dura de 5 a 20 años. Y nos referimos a dichas comunidades, no porque todas deban ser así, sino porque son las más relativamente estables. “La gestación es larga. Dura de cinco a diez años. A veces necesita incluso veinte. Se extiende, en efecto, desde el primer encuentro constitutivo del embrión de una banda, que muy a menudo se deshace una o dos veces, hasta el pleno logro de la fermentación. En general no hace intervenir más que a un pequeño grupo de actores: de cinco a quince compañeros. No es raro que en el curso de la evolución alguno que otro se vaya. La intensidad de la fermentación puede hacer que tal asociado no la soporte y no se encuentre a gusto. Por el contrario, puede atraer a otros que son más accesibles o más robustos. Pero no se mantiene sin debilitarse, a no ser que las decepciones y los reemplazos no se multipliquen.”²⁰

Análogicamente hay que aplicar esto a otros grupos y comunidades, no olvidando que el trabajo pastoral de construir comunidades es esencial para la vida de la Iglesia, pero uno de los más delicados. Es la gran misión: formar personas nuevas en comunidades nuevas.

20 Raymond Hostie, o.c., pág. 354

Se necesitan verdaderos pastores que den caminos (“legislen”), los hagan poner en práctica (“ejecuten”), y discernan (“juzguen”), a los que no caminan en “común-uniión”.

Que sepan gobernar con verdadera autoridad (“auctoritas”: auge-re, hacer crecer), haciendo crecer a los demás en el conocimiento de la voluntad del Padre, que es servicio de engendramiento de virtudes. Pastores-“sacerdotes” que enamoren de la Liturgia y de la oración personal. Pastores-“profetas” que iluminen sin cesar con la Palabra de Dios viva y eficaz más cortante que espada de doble filo, que discierne entre la psiquis y el espíritu y escruta los “logismoi” del corazón (Hb 4, 12; Lc 2, 35; Mc 7, 21).

La comunidad nueva no es una comunidad psíquica –ideologizante, “lógica”, sentimental, “empática”, afectiva, a la búsqueda de “vibraciones positivas o negativas”–, sino pneumática, pobre, casta y obediente.

La obediencia (“ob-audire”: escuchar sabiamente), como seguimiento incondicional del Resucitado transparentado en los superiores (autoridad como servicio para el crecimiento divinizante de la comunidad) y la guía del Espíritu, es el primer antídoto contra el hombre animal. “En el principiante, sobre todo, la obediencia perfecta ha de mantenerse indiferente, sin detenerse a investigar el objeto o la causa del mandato, llevando a la práctica, con toda fidelidad y humildad, lo que el superior ordena. Porque el árbol de la ciencia del bien y del mal del paraíso, el poder discernir reside, dentro de la vida religiosa, en el padre espiritual, que es el único que puede juzgarlo todo y a él nadie puede juzgarle. El discernir, el juzgar, a él sólo le compete, a los demás toca obedecer... Es imposible que haga de la celda su morada permanente y persevere en la religión, el que estando todavía en el período animal se atreve a juzgar, el novicio que se tiene por prudente, el principiante que se jacta de sabio. Hágase necio para llegar a ser sabio. Que toda su discreción y juicio sea no tenerlos. Que toda su sabiduría sea carecer de ella.”²¹

Entrar en una comunidad cristiana significa entrar en un inicio del Nuevo-Mundo, en la luminosidad de Nazaret, del Tabor, de Getsemaní, del Calvario, del amanecer de la Resurrección.

No nos engañemos: sólo la comunidad virgen y transparente es la luz del mundo y la sal de la tierra.

Esas “comunidades” llenas de ruidos y desórdenes, donde casi no se ora y hay muy poca formación y casi no se estudia la Palabra de Dios; donde hay demasiada y superficial interrelación humana rebosante de pura afectividad (hasta descontrolada y con pérdida del sentido del pudor), donde los jóvenes están a la búsqueda del “can-

didato”; donde la sospecha y el juicio temerario, la murmuración, el chisme y hasta la difamación y calumnia no han sido extirpados de raíz; donde no brilla el valor de la ascesis, la fortaleza, la perseverancia, la paciencia y la mansedumbre y todas las virtudes cristianas girando alrededor del amor sobrenatural —aunque más no sea buscadas como ideal—, se destruirán, hacen perder el tiempo a los pastores y al rebaño. Y la Iglesia tiene la obligación de reflexionar su pastoral; no es cuestión de correr en vano (I Cor 9, 26), gastando tiempo y personas en grupos endebles que deben ser reconstruidos —si eso es posible—, cada dos o tres años.

Las comunidades deben ser signos de una vida “diferente y difícil”. No creamos que lo fácil e indefinido —mezclado con lo mundano—, puede atraer y formar seriamente. Todo en ella debe conspirar positivamente hacia la meta que se propone; incluso el ambiente material.

“La afinidad entre el silencio-belleza sensible y el silencio-belleza espiritual tiene consecuencias que repercuten en lo más profundo de la vida cristiana... El hábito y el amor del silencio, y la alegría del encuentro con la belleza son dones muy grandes que es necesario apreciar. La Iglesia siempre lo entendió así, y por eso procuró que la oración estuviera como protegida por un clima exterior de silencio y de belleza. Particularmente ha tenido una atención constante para que su liturgia se desarrollara en un clima de belleza. Arquitectura, imaginería, ornamentos, vasos sagrados, libros, cantos, todo ha de contribuir a crear alrededor de la oración un clima de belleza. Y esta preocupación no tiene ciertamente, ningún sentido esteticista, sino que todo este esfuerzo termina en una finalidad espiritual. De ahí la importancia que tiene el no descuidar el elemento belleza a pesar de todos los slogans o argumentos de moda. La arquitectura de una iglesia agresivamente vulgar, una música o cantos de bajo nivel, pueden crear un clima aparentemente más popular, más asequible al hombre de la calle o al muchacho de hoy. Pero si aparentemente se les hace un bien, en realidad se les está poniendo un obstáculo muy sutil y muy grande para que un día lleguen a descubrir la oración profunda, sin la cual su cristianismo será dolorosamente lábil.”²²

La comunidad está puesta por el Resucitado-Pléroma para divinizar a sus miembros. En ella se dan todos los caminos o medios para el desarrollo de la vida según el Espíritu. Ese es su fin: manifestar a Dios divinizando a sus integrantes para construir la Iglesia y transformar el mundo. Podríamos decir que ella es el elemento visible

²² Pablo Sáenz, o.s.b., *Reflexiones sobre el silencio y la belleza*, Cuadernos monásticos n° 41, 1977, pág. 191

esencial (ut conditio sine qua non), del crecimiento de la vida espiritual: "Nacemos de su parto, nos alimentamos con su leche y somos vivificados por su Espíritu."²³

Demás está decir que todo esto es así sólo en la medida en que la comunidad esté unida a la parroquia donde reside, al Obispo de la diócesis y al Papa de la Iglesia Universal. Los "guetos" o se desviaron en herejías espirituales —gnosticismo, montanismo, origenismo, pelagianismo, hermanos del libre espíritu de Holanda, los fraticelli de Italia, el predestinacionismo protestante con la negación de la gracia cooperante, los alumbrados de España, el jansenismo, el quietismo, el semiquietismo francés, el palamismo ortodoxo de las energías increadas, la luz divina visible del Monte Athos, la herejía de la acción, etc.—, o desaparecieron.

No es bueno para la Iglesia, y para las mismas comunidades, el que existan personas que se creen primero miembros de tal o cual movimiento o comunidad y después (y hasta sucede que ese después no se da, al menos con la rapidez deseada y en forma práctica), miembros de la Iglesia diocesana y universal. Peor es que existan grupos que favorecen tal desviación.

Muy otra es la mentalidad de la Iglesia²⁴. "El signo más evidente de la validez de un carisma es su conexión eclesial. Los carismas se dan para el bien común, tienen su lugar y su función en la Iglesia para la cual son dados. Esto exige fundamentalmente: conformidad con la doctrina de la Iglesia en su expresión espiritual, y comunión con la Iglesia universal y local en su modo de vivir y de actuar."²⁵

Existe una Biblia, una Tradición, un Magisterio, una Liturgia, una vida testimonial de toda la Iglesia Universal, que también se concretiza en mi Iglesia diocesana. Esas son las fuentes primarias de toda vida espiritual. Diríamos que hay que formar primero en la espiritualidad eclesial y luego en la propia de la comunidad, que no será sino un "matiz", un "énfasis", una "limitación" apropiada a la limitación de la persona y los grupos humanos, una "perspectiva" estéril si no está injertada en el Pléroma eclesial.

La presencia del Papa y del Obispo en las comunidades no es meramente canónica o teológica. Es mística y espiritual, dinámica y vital. La Iglesia Universal es una abstracción si no nos adherimos al Papa. Y otro tanto se puede decir de la Iglesia diocesana o particular sin comunión con el Obispo.

23 San Cipriano, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 5, citado por Pablo VI en M.C. n° 28

24 Cfr. E.N. n° 61-62

25 Jesús Castellanos, *Movimientos modernos de espiritualidad*, Instituto Pastoral del CELAM, sección de espiritualidad, Medellín, 1976, pág. 8

Ellos, de hecho, son los “perfeccionadores”²⁶ máximos de la vida espiritual de todo el Pueblo de Dios. De ellos derivan la Liturgia, la Palabra y el Servicio. Puestos en estado de perfección adquirida para ejercitarla en bien de los demás²⁷, son el signo y la realidad de ese apostolado (sucesores de los Apóstoles), a que debe llevar de una u otra manera, todo desarrollo de la vida espiritual.

Poner a la comunidad eclesial, sacramento del Resucitado-Pléroma, como la puerta, el camino y la meta del crecimiento en la vida de la gracia quita a la espiritualidad algunos resabios de pietismo individualista que todavía flotan a su alrededor. Hace de la vida espiritual algo objetivo, activo, de encuentro e interrelación personal, al servicio de la Iglesia y del mundo, plenamente humano, sanamente “extrovertido”, auténticamente cristiano.

Recuerdo la impresión que me causó un diálogo que tuve —en junio de 1974 en Ann Arbor (E.E.U.U.)—, con un sacerdote jesuita que había vivido largos años en la India y había estado en los “Ashrams”. Para él la gran diferencia entre lo hindú y lo cristiano era la vida gozosa en la comunidad ausente en el hinduismo y tan clave en el cristianismo.

Jesús Resucitado llama (transmentaliza, convierte: metánoia), para formar una comunidad (koinonía) de llamados (Ek-klesía), discípulos (metamorfé) y seguidores (apóstoles).

2. *El camino angosto de la Cruz luminosa y transformante*

Debemos recuperar el valor insustituible de la ascesis. El Padre para “pneumatizar”, por el Espíritu, a Jesús lo hizo subir a la Cruz, que tiene así el increíble poder de hacernos pasar (Pascua) de la carne y la psiquis al Espíritu.

Sin caer en el pelagianismo, sabemos que la práctica de la vida espiritual exige nuestro accionar que, por supuesto, ya es don de Dios: gracia cooperante.

Ciertas espiritualidades fáciles que dicen tener su inspiración en determinados santos o corrientes espirituales —victimistas y dulzonas; o triunfalistas y agresivas—, y que caen en una especie de “quietismo” o “semiquietismo”, no conducen a resultados serios y duraderos. Toda la Tradición afirma lo mismo y los santos, cualquiera sea la escuela a la que pertenecieron, lo dicen sin retaceos y ambages.

Quede claro que, como siempre, estoy hablando del desarrollo pleno de la vida de la gracia, no de sus inicios o estacionamientos en la tibieza.

26 C.D. n° 15

27 II-II, 184, 7

“El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la vida ascética (praktiké), de la contemplación del mundo físico (fysiké) y de la contemplación de Dios” (theologiké)²⁸.

Es claro que para san Juan de la Cruz lo que prepara la entrada en la noche pasiva es la noche activa de la subida como condición. Y esto, lo hemos visto, viene de lejos. “Según la doctrina común de los teóricos del monacato primitivo —herederos, en esto como en tantas otras cosas, de la tradición espiritual cristiana y, sobre todo, de los maestros de Alejandría—, el camino de la perfección empieza por una dura etapa purificadora. Llámese praktiké, scientia actualis o como se quiera, consiste, como dice Evagrio Póntico, en un método espiritual que purifica la parte afectiva del alma. Esta catarsis presenta una doble vertiente: una, negativa, consiste en extirpar los vicios; otra, positiva, mira a la progresiva adquisición de las virtudes... Todos los padres y maestros espirituales han hecho hincapié en que la ciencia práctica —que evidentemente tiene mucho más de práctica que de ciencia o teoría—, es un método necesario, indispensable y obligatorio. Es el único medio de pasar del vicio a la virtud, del apartamiento de Dios a la unión con él. Sin la praktiké no puede haber verdadera vida cristiana, ni, consiguientemente, verdadera oración, ni contemplación, ni auténtica mística.”²⁹

Es extraño que nuestra época tan sensibilizada con los signos haya simultáneamente dejado de lado la ascesis exterior: recogimiento y purificación de los sentidos externos, manera de hablar y de vestirse, soledad y silencio, ayunos, disciplinas y cilicios, pobreza unida a la armonía de la santa belleza, vigiliias, trabajo y estudio duro y constante por los demás, dominio de los movimientos del cuerpo, educación en el trato con los demás, formas de comer y de vivir cotidianamente, estabilidad en los compromisos asumidos, austeridad en la liturgia. En una palabra: todo lo que disciplina, condiciona lo interior y manifiesta, con palabras de García M. Colombás, que los cristianos llevamos una vida diferente y difícil, que no somos del mundo (segregados, es decir, elegidos, formados y enviados por Jesús Resucitado), aunque vivimos en él (no separados).

Evidente que sin el ascetismo interior: pureza de corazón, implantación de todas las virtudes, lucha contra los vicios, oración constante, combate contra Satanás, purificación de los sentidos internos y de la memoria, inteligencia y voluntad, discernimiento de espíritus, etc., el ascetismo exterior es fariseísmo; pero ninguno de los dos debe descuidarse.

28 Evagrio Póntico, *Tratado práctico*, 1

29 García M. Colombás, o.c., pág. 175

En aras de un pseudorespeto a la persona humana y a su libertad, algunos formadores han descuidado la parte ascética. Le han quitado al cristianismo su vertiente de lucha, “la milicia cristiana”, de fortaleza, de heroísmo, de Cruz.

“Hay educadores que se sumergen y se ahogan en psicologías (animales casi siempre, que no humanas) y no se enteran que el educando no es un animal, ni un animal racional siquiera, sino un hijo de Dios. Educan a un hijo del Rey como educarían a un buey o a una gallina. Porque no hablan con las estrellas, porque no hablan con la Estrella.”³⁰ Es importante encontrar hoy seminaristas, novicios o laicos en formación de movimientos apostólicos —y hasta sacerdotes y religiosos jóvenes—, sin el “a-b-c” de la educación humana fundamental y la práctica de los inicios de la ascesis cristiana. Comen y se sientan desgarbadamente, sus formas de vestir delatan sensualidad o descuido, están en las ceremonias litúrgicas como en el bar de la esquina, palabras groseras y chabacanas, risas y expresiones destempladas, participación en bailes y espectáculos que hacen enrojecer, vida cotidiana fácil y desordenada sin horarios para levantarse y de oración y estudio, desconocimiento de la lucha contra el mundo, el demonio y la carne, hipercríticos hasta de la Iglesia y de la Jerarquía, despreciadores de la autoridad legítima, inconstantes, superficiales, vacíos. Esto indica un bajón en los formadores. Se ignora lo que es formar al hombre y al hombre-espiritual, al hombre de Iglesia.

Quienes durante años están a cargo de gente en formación saben lo crucificante que es esa tarea; cuánta energía transformante hay que gastar. Las resistencias a pasar del “animal” al “racional” y de éste al “espiritual” son enormes. Los psicólogos hablan hoy más de esto que los padres-espirituales. Pero allí está la verdadera tarea del maestro espiritual en comunión con la sabiduría de la Iglesia en una comunidad camino de transformación divinizante.

Aunque parezca duro me atrevería a decir que el “postulante” que no manifiesta humildad (contra la soberbia), y obediencia (contra la desobediencia), con respecto a su padre espiritual en concreto, no se lo debe dejar avanzar al “noviciado” y despedirlo si no cambia.

Desconocemos en qué materia pecaron Adán y Eva, pero sabemos que el pecado original está enraizado en la soberbia y la desobediencia³¹.

La divinización se opera en la Cruz de la humildad y la obediencia. Se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de Cruz. (Cfr. Fil 2, 8 y Rm 5, 19).

30 Louis Evelyn, *Educación educándose*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, pág. 13

31 II-II, 163

Aquí tocamos la base o fundamento de toda vida espiritual, cuya cúspide y coronación es el amor divino. Quien abate su soberbia (rebeldía, orgullo, vanagloria, egoísmo, autocentramiento, etc.), y su desobediencia (juicio propio, racionalización, terquedad, autojustificación, salir con la suya, etc), abrazándose a la Cruz, puede entrar en un discipulado ("noviciado") fecundo. Se transformará.

Es importante mostrar este proceso —para evitar derrotismo, espiritualidades "tristonas y crucificantes", ambientes tensos y cargados—, como resurreccional.

Decía san Efrén (+ 373): "El que en el corazón del desierto celebra completamente solo, es una asamblea numerosa. Si dos se reúnen para celebrar en las montañas, millares y miríadas están allí presentes. Si son tres los que se reúnen, un cuarto está entre ellos. Si son seis o siete, doce mil millares están reunidos. Si se ponen en hileras (se refiere al rezo del oficio divino en comunidad), llena con sus oraciones el firmamento. Si están crucificados sobre la roca y marcados con una cruz de luz: fundada está la Iglesia."³²

El misterio de la ascesis y el sufrimiento debe ser abordado de frente. La seriedad escalofriante del calvario, como único camino hacia la Resurrección, debe ser presentada a todos con la luminosidad atrayente de quien predica una Buena Noticia. He conocido a jóvenes, bautizados católicos, que se inclinaban hacia el budismo³³, porque todavía no habían encontrado a un "Pablo" que les proclamara al Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los paganos; mas para los llamados fuerza y sabiduría de Dios (I Cor 1, 23).

La "piedra de tropiezo" (skándalon), que algunos constructores de comunidades quieren desechar, es realmente la piedra angular, ya que es el misterio del mismo Jesús (Hch 4, 11).

"¡Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios —que son de muchas maneras— si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la Cruz... Porque para entrar en estas riquezas de su sabiduría, la puerta es la cruz, que es angosta, y desear entrar por ella es de pocos, mas desear los deleites a que se viene por ella es de muchos."³⁴ La comunidad está fundada cuando sus miembros están marcados con una Cruz de Luz.

32 Himno inédito de san Efrén

33 Las cuatro nobles verdades y el noble óctuple sendero que conduce al fin del sufrimiento. Cfr. Christmas Humphreys, *La sabiduría del budismo*, Kier, Buenos Aires, 1973

34 *Cántico espiritual*, can. 36, n° 13

3. *La espiritualidad, las espiritualidades y los carismas*

a) La espiritualidad

Ya hemos hecho alusión a lo importante que es ir descubriendo el rostro de una auténtica espiritualidad eclesial, cristiana, católica, apostólica, una, santa, ecuménica y universal. En ella debemos ser formados todos. Esa es la más preciosa aventura que vivieron los santos de todos los tiempos. Santa Teresa no agradecía extasiada, momentos antes de morir, el ser carmelita o haber reformado el Carmelo, sino el que Dios la hubiese hecho hija de la Iglesia y pudiera morir en ella.

Por otra parte nos engañaríamos lastimosamente si pensáramos lo contrario y quisiéramos acentuar "las espiritualidades" antes que la espiritualidad. "Cualquiera sea el estado o condición de vida particular en que la divina Providencia haya querido colocarle, el cristiano no podrá santificarse sino a base de esos elementos comunes a todos los bautizados: la inhabitación trinitaria, la configuración con Cristo, la gracia, los sacramentos, la práctica de las virtudes, etc. Son éstos los elementos básicos, fundamentales, indispensables, en toda vida cristiana... que habrá de tener en cuenta, ante todo y sobre todo, cualquier cristiano que aspire a la perfección, sea cual fuere el estado o condición de vida en que Dios haya querido colocarle."³⁵

b) Las espiritualidades

Esto presupuesto y asentado debemos decir que nuestra época, y con razón, es sensible a las espiritualidades específicas, después de haber pasado por variadas crisis de autenticidad. No soporta ver a un laico "clericalizado", a un religioso activo recargado de estructuras monásticas, o a un miembro de un Instituto Secular convertido en un semi-religioso.

Las espiritualidades (medios para santificarnos), y los carismas (medios para santificar a los demás), tienen que ser necesariamente diferentes y específicos en la Iglesia. Eso redundaría en beneficio de todos. No es lo mismo la espiritualidad de un monje, de un canónigo regular, de un fraile mendicante, de un clérigo regular, de una sociedad de vida en común, o de un instituto secular. No es lo mismo la espiritualidad de tal o cual escuela, corriente o movimiento de espiritualidad. No es lo mismo la espiritualidad contemplativa, activa, mixta, injertada en el mundo o separada de él. No es lo mismo la espiritualidad sacerdotal, religiosa, laical, matrimonial y familiar. No es lo

35 Antonio Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, o.c., pág. 845

mismo la espiritualidad cenobítica, eremítica, en celdas o en común.

En este sector de las diferentes espiritualidades es urgente una profundización teológico espiritual que delimite los campos y muestre los caminos propios de cada uno en el concierto armonioso de la Iglesia Universal.

Hay sacerdotes seculares que sufren porque (dicen...) no tienen espiritualidad propia. Añoran a los religiosos con sus métodos definidos y sus apoyos comunitarios. Ignoran las riquezas del clero diocesano³⁶.

Otros no tienen claro el que son hombres de otro mundo como representantes de Jesús-Resucitado-Cabeza, y así se introducen en cuestiones laicales que no les pertenecen.

Hay religiosos a quienes no se les ha aclarado la radicalización de la virtud de religión³⁷, del bautismo y del abandono de la familia y el mundo que implica el llamado que han recibido a ser signos del mundo nuevo a porvenir, primicias escatológicas y hombres del desierto.

Hay laicos que no saben preparar con alegría y pasión la materia del Reino y ser hombres de "dos mundos" (I Cor 7, 29-31).

Miembros de institutos seculares que se debaten entre acentuar el carácter secular de su apostolado, como desde el mundo —con el correspondiente peligro de "mundanización"—, o el carácter de "estado de perfección" por los votos —con el correspondiente peligro de hacerse "religiosos"—.

Todo esto debe ocupar a la teología de la espiritualidad hoy más que nunca para especificar, discernir y unir.

c) Los carismas

Estoy de acuerdo en reconocer con Urs Von Balthasar que toda mística es carismática y que Dios no regala ninguna gracia santificante o de otro tipo con fines puramente individuales, sino que quiere que toda gracia se haga fructífera en la estructura social de la Iglesia³⁸.

Pero la inversa no es verdadera y todo carisma no es místico. Siempre habrá que distinguir entre la gracia suprema de la santidad, a la cual conduce la mística, y los carismas que no la presuponen necesariamente. Los diversos aspectos de esta problemática confluyen

36 Cfr. Juan Esquerda Bifet, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, B.A.C., Madrid, 1976. José Delicado Baeza, *El sacerdote diocesano a la luz del Vaticano II*, Ed. Syx, Madrid, 1965

37 II-II, 186, 1

38 Cfr. Josef Sudbrack, *Prognosis de una futura espiritualidad*, Studium, Madrid, 1972

admirablemente en esta síntesis del Vaticano II con respecto a los sacerdotes: "La santidad misma de los presbíteros contribuye en gran manera al ejercicio fructuoso del propio ministerio; pues, si es cierto que la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de salvación aun por medio de ministros indignos, de ley ordinaria, sin embargo, Dios prefiere mostrar sus maravillas por obra de quienes más dóciles al impulso e inspiración del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, pueden decir con el Apóstol: Pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí."³⁹

El Movimiento Pentecostal Católico, nacido en Pittsburgh en el otoño del 66, ha hecho replantear buena cantidad de nuevos y eternos problemas a la teología ascético-mística. Hay ya librerías enteras —por ejemplo en los E.E.U.U.—, dedicadas al respecto y es difícil abrir balance crítico a los 10 años de su irrupción.

Es claro que el así llamado "Movimiento de Renovación" no es el único movimiento carismático dentro o fuera de la Iglesia Católica, pero éste es el "carismático", podríamos decir, por antonomasia; por ello se puede tomar como punto de referencia para las reflexiones que siguen, aplicables a otros grupos más o menos similares.

α) Pareciera ser que el gran "descubrimiento" del Movimiento es el así llamado "bautismo en el Espíritu Santo"⁴⁰ (Cfr. Jn 1,33 y Hch 1,5).

Esta experiencia espiritual es difícil de definir: "¿Cómo definir y discernir la experiencia inicial del Espíritu de una forma más clara y más precisa? Trabajo éste bien delicado, porque se trata de describir la acción del Espíritu, el cual, por definición, escapa a todas nuestras categorías."⁴¹ No obstante opino que no pasa de ser un tipo determinado de conversión (metánoia) o renovación de la conversión, algo más espectacular pero que en sí se observa —con otras características—, en otros movimientos espirituales como los Cursillos de cristiandad y los focolarinos.

Lo específico del "bautismo" vendría dado por la efusión de uno o varios carismas simultáneamente con el proceso de "conversión". Los teólogos del Movimiento Pentecostal Católico admiten, sin embargo, que éstos no son absolutamente necesarios. Pero, de hecho, el "don de lenguas" (Hch 19, 6 y I Cor 12, 10), es muy buscado.

Habría que tener cuidado de no confundir esta clase de conversión con toda conversión y de allí concluir que sólo los que han tenido esa "experiencia" están convertidos realmente y forman la

39 P.O. n° 12

40 Donald L. Gelpi s.j., *Pentecostalism, a theological viewpoint*, Paulist Press, New York, 1971, pág. 173 y ss.

41 Cfr. Cardenal L.J. Suenens, *¿Un nuevo Pentecostés?*, Desclée, Bilbao, 1975, pág. 86

“élite” de los “espirituales”. La historia de la espiritualidad y el trabajo pastoral de años muestra todo tipo de conversiones. La realidad no es fundamentalmente objetable. Sí el nombre que puede conducir a ambigüedades; así como también ciertas manifestaciones rayanas en lo histérico que desagradan profundamente a ciertos gustos espirituales más delicados u amantes de la belleza y el silencio.

β) Las puntualizaciones que les hizo Pablo VI son como los hitos que le marcan el camino para no desviarse: “Por deseables que sean los dones espirituales —y lo son ciertamente—, sólo el amor de caridad, el ágape, hace perfecto al cristiano, sólo él hace al hombre “agradable a Dios”; gratia gratum faciens, dirán los teólogos. Porque este amor no sólo supone un don del Espíritu; implica también la presencia activa de su Persona en el corazón del cristiano... Según san Fulgencio, por citar nada más que un ejemplo, el Espíritu Santo puede conferir toda clase de dones sin estar presente El mismo; en cambio, cuando concede el amor, prueba que El mismo está presente por la gracia.”⁴²

Por otra parte sus mismos teólogos lo hacen⁴³.

γ) Es importante que se capten como “un” movimiento más dentro de los numerosos que existen en la Iglesia. Que no traten de pensar y, consecuentemente, de proyectar que ellos son el gran y único Movimiento de Renovación que el Espíritu ha suscitado en los tiempos actuales. Esto los vuelve agresivos y triunfalistas con el consiguiente rechazo por parte de otros sectores eclesiales. “Ningún Movimiento puede monopolizar los carismas y el Espíritu. Da la impresión, a veces, que algunos movimientos tienen esa tendencia. Los carismas en la Iglesia son múltiples y variados; son de ayer y de hoy; no responden a una visión estrecha de la vida eclesial sino al amplio plan de salvación de Dios que el Espíritu está actuando en la Iglesia y el mundo; sólo en esta visión pueden tener cabida los movimientos... apertura cordial, recíproca, de todos los movimientos entre sí para conocerse, enriquecerse mutuamente, hacerse la necesaria corrección fraterna, cuando fuere necesario, establecer una mutua colaboración para hacer algo concreto en bien de la Iglesia y de la sociedad.”⁴⁴

δ) La “emotividad” muy fuerte que se suele desarrollar en algunos “grupos de oración” debe ser objeto de constante discernimien-

42 Cfr. Pablo VI, *La acción del Espíritu Santo en la Iglesia*, L'Osservatore Romano, ed. castellana del 25/V/75

43 Ej.: Walter Smet, *Yo hago un mundo nuevo*, Ed. Roma, Barcelona, 1975, pág. 211 y ss.

44 Jesús Castellanos, *Movimientos modernos de espiritualidad*, o.c., págs. 8 y 10

to espiritual, no sea que se comience en el Espíritu para terminar en la carne. Algunos necesitan de esa emotividad y euforia en los inicios, pero los dañaría si no supiesen superar esta primera etapa "animal". Se nota que ciertas personas que participaron activamente en el Movimiento cuando van creciendo y profundizando, por ejemplo en la oración litúrgica, dejan los grupos de oración por sentirlos ya demasiado "afectivos". Así, un Abad cisterciense de un monasterio de los E.E.U.U. me comentaba que los novicios "pentecostales" dejaban el pentecostalismo a los pocos meses de límpida vida benedictina. Ya no sentían más esa necesidad.

ε) Hemos repetido ya varias veces que la conversión es sólo el inicio, el primer paso en la vida espiritual. Dejar a los que han recibido el "bautismo", o cualquier otra experiencia fuerte con o sin carismas, sin injertarlos en algún tipo de comunidad poniéndoles reales pastores que los guíen y formen hacia la madurez es frustrar una obra divina, crear el caos y la confusión que fácilmente se producen en grupos inmaduros no purificados de sus vicios —que ninguna clase de conversión hace desaparecer al instante—, y desconocer los procesos de desarrollo de la gracia.

Especialmente esto es importante para los latinoamericanos en general. Sabemos que en nuestros países la falta de formación seria espiritual o teológica en general es enorme.

Como simple opinión, pues todavía no ha pasado el tiempo suficiente que dé lugar a una evaluación seria, aquí es notable una diferencia entre los grupos nórdicos —con buenos pastores tanto laicos como sacerdotes y religiosos, y búsqueda de formación—, y los latinos con escasos pastores y más escasa formación.

Recuerdo el impacto favorable —aún en materia de cantos, orden y seriedad en la conducción de las asambleas—, que tuve al encontrarme por primera vez con grupos pentecostales norteamericanos y canadienses; en contraposición al "dis-gusto" —parecido al que sentí cuando asistía en Israel o en Egipto a las oraciones de los judíos o musulmanes—, que experimenté con ciertos grupos colombianos, portorriqueños y argentinos.

ζ) Hay que relativizar lo carismático en función de la espiritualidad y el servicio. Pienso que entre carisma y servicio existe la misma diferencia que entre don del Espíritu Santo y virtud infusa: gracia operante y gracia co-operante.

Llamar carisma a cualquier servicio (hecho con nuestro humilde esfuerzo virtuoso por razones sobrenaturales), es abusivo y conduce a confusiones.

El servicio, tan importante en la construcción de comunidades, no tiene por qué tener necesariamente la fascinación y acabamien-

to del carisma. Ni aún los santos ejercieron, por ejemplo, el servicio del sacramento de la reconciliación con la fuerza carismática con que lo ejerció un san Juan María Vianney.

Además, el más alto servicio que podemos prestar a la Iglesia y al mundo es nuestra santidad (heroicidad de todas las virtudes producidas por los dones del Espíritu Santo⁴⁵, ya que lo que más necesita la Iglesia y el mundo es la presencia de lo "Divino encarnado". No los dones de Dios sino Dios mismo. Y los carismas no son Dios; de ahí la lucha, bien emprendida, de san Juan de la Cruz contra los que ponen su corazón en ellos. Es como ponerlo en cualquier otro bien creado; es idolatría.

η) Siempre se debe poner en claro que el carisma episcopal, como servicio suscitado por el Espíritu para la espiritualización del Pueblo de Dios, es el máximo de todos los carismas y regulador de todos los demás: "Aquellos que dan una importancia exagerada a los carismas, rechazando que el carisma episcopal sea su regla, ponen en peligro la unidad de la Iglesia. Lo hacen con tanta mayor fuerza cuanto que son frecuentemente fuertes personalidades que ejercen sobre los grupos una verdadera tiranía espiritual en favor de un magnetismo falsamente atribuido al Espíritu... La tentación es grande de oponer la Iglesia carismática, la Iglesia del Espíritu y la Iglesia de los Obispos."⁴⁶

De hecho, esto es ya otro problema; el Obispo podrá ejercer su ministerio más o menos "carismáticamente" de acuerdo a su docilidad al Espíritu y a sus "carismas personales". Pero esto también tiene sus bemoles: "Podría traer penosas consecuencias una apresurada catalogación entre ministros "fieles al Espíritu" o "refractarios a su acción", que tomara como base la pertenencia o no a determinados Movimientos."⁴⁷

θ) Hay que tener siempre en cuenta que la Liturgia, por ser obra de Cristo Sacerdote y de su Cuerpo que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia. Igualmente hay que enseñar a no anteponer ninguna clase de oración grupal a la oración litúrgica.

ι) Todo lo experimental, sobre todo en el campo de los fenómenos espirituales, debe ser balanceado por lo teológico y el discernimiento sereno eclesial que equilibre con otros matices de su universalidad.

45 Cfr. Código de Derecho Canónico: Cánones 2102, 2104 y 2114; L.G. n° 42

46 Alfonso López Trujillo, *La renovación en el Espíritu*. L'Osservatore Romano, ed. castellana, 27/XI/77

47 *Idem ut supra*

La tentación del pietismo es siempre actual, especialmente cuando se dan movimientos pendulares de acción-reacción entre horizontalismo y verticalismo.

“Una de las críticas más difundidas al Movimiento carismático es el interés escaso que manifestaría por un compromiso social... Preocupa, según parece, sobre todo en América Latina... El Movimiento carismático tiene una buena ocasión de mostrar la posibilidad de una síntesis entre la trascendencia y la inmanencia en el seno de la Iglesia.”⁴⁸

κ) Movimientos de “renovación” han existido siempre en la Iglesia. Esta “nueva” fuerza que están experimentando tantos cristianos⁴⁹, no es en realidad tan nueva. Los movimientos actuales no deben temer el irse “estructurando” poco a poco como ha pasado con los movimientos del pasado. “Los movimientos están al servicio de la renovación de la Iglesia; han nacido en ella para perderse en ella; pasada la novedad entrarán a formar parte de la vida de la Iglesia no como un elemento extraño o novedoso sino como algo normal que seguirá vivificando un aspecto de la vida eclesial, en comunión con nuevos movimientos y carismas que el Espíritu irá suscitando en el futuro hasta que llegue la plenitud del Reino.”⁵⁰ Así salvarán sus elementos positivos que en el pentecostalismo, por ejemplo, son tantos: insistencia en la renovación que sólo opera el Espíritu —como causa principal—, revitalización de los carismas, gusto por la oración, maduración del laicado, comunidades nuevas de matrimonios, alegría, sentido trascendente, ecumenismo con las Iglesias protestantes pentecostales y con los demás protestantes, reformados u ortodoxos que han entrado en la “renovación”, valoración de la interpretación espiritual de la Biblia, revalorización de los milagros, gusto por la vida en comunidad, clarificación de complejos problemas como la “curación”⁵¹, y la “sanación interior”⁵².

4. Escatología y vida espiritual

La vida espiritual es así una búsqueda cada vez más intensa de la Trinidad, de Jesús Resucitado, de la Iglesia y del mundo. Una penetración cada vez más profunda en lo increado (theologiké: sabiduría matutina), y en lo creado desde lo increado (physiké: sabiduría vespertina).

Dios mismo va abriéndose paso en el hombre que crece por el

48 Ib.

49 Cfr. John Thomas Nichol, *The Pentecostals*, Logos, New Jersey, 1971

50 Jesús Castellanos, o.c., pág. 11

51 Cfr. Francis Mac Nutt, o.p., *Healing*, Ave Maria Press, Indiana, 1974

52 Cfr. Michael Scanlan, *Inner Healing*, Paulist Press, New York, 1974

misterio de la cruz. La Luz divina brilla cada vez con mayor intensidad cual lámparas de fuego deslumbrantes. Se dilatan los espacios interiores: "Por el proceso de una práctica cada vez más fuerte (conversationis) y una fe más madura, dilatado el corazón, se corre por el camino de los mandamientos de Dios con la inenarrable dulzura del amor."⁵³

Los tres "momentos" en la Iglesia peregrina (purgación, iluminación, unión), no son sino estadios de un proceso mucho más largo, maravilloso e increíble, en la Iglesia celestial o triunfante y en la Iglesia parusíaca.

La huida de los sentidos y de lo meramente psicológico alcanzará su punto crítico con la muerte. El cuerpo con sus sentidos externos e internos, y con todas sus pasiones, será destruido. La inteligencia y la voluntad irrumpirán en la visión por el "Lumen gloriae". Como decía Benedicto XII "las almas de todos los santos que salieron de este mundo... en los que no había nada que purgar... vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente."⁵⁴ Por un "evo" desconocido, Dios preparará al alma separada pneumatizada a unirse a un cuerpo pneumatizado: recién allí aparecerá el misterio de nuestra transformación, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo (Fil 3, 21 y I Cor 15, 51-53).

La escatología intermedia es importantísima en el proceso. Nos termina de enseñar lo que, tal vez, no habíamos terminado de aprender sobre el desprendimiento de nuestro cuerpo y del mundo que lo rodea.

Enseñar a prepararse para la muerte, para el acto supremo de obediencia a la llamada del Padre; para el acto supremo de purificación y desprendimiento donde se cumplirá plenamente la noche del sentido y del "espíritu" ("para venir a gustarlo Todo no quieras tener gusto en nada; para venir a poseerlo Todo no quieras poseer algo en nada"...); forma parte de la más rancia tradición espiritual.

El espiritual va captando el abismo entre su sabiduría en la línea de la fe y la visión en la línea del Lumen gloriae, y comienza a esperar ansiosamente la muerte como Paso del Señor (Fil 1, 23; II Cor 5, 8). La visión beatífica, por supuesto, no es estática, sino dinámica y en incansante crecimiento hacia el nuevo nacimiento de la Parusía cuando se produzca la nueva unión con el cuerpo, la comunidad transfigurada esté completa, el universo esté pneumatizado y se inicie la última etapa de crecimiento ya que la Parusía, otra vez, es un

53 San Benito, Regla, Prólogo

54 Benedicto XII, el 29 de enero de 1336, D. n° 530

cumplimiento y pléroma pero no un fin estático. Dios seguirá divinizando "infinitamente" a su creación, irrumpiendo cada vez más en ella.

"Es curioso que, mientras que la parusía era en el cristianismo primitivo, siguiendo una indicación del mismo Señor (Lc 21, 28), objeto de esperanza y deseo, sea percibida hoy por la sensibilidad del cristiano medio con un sentimiento de terror. En efecto, al cristiano medio actual resultan poco inteligibles oraciones como la que nos ha conservado la Didajé y que cerraba la celebración eucarística: Venga la gracia y pase este mundo... Maranatha."⁵⁵

La escatología intermedia es "imperfecta" con relación a la Parusía; como la peregrinante lo es con relación a la intermedia. Y hasta la "parusíaca" es imperfecta tomada en un "momento" determinado con respecto a otro "futuro".

Creo con Schmaus que "es muy probable, por no decir seguro, que El abra a los bienaventurados profundidades siempre nuevas de su misterio inagotable, y que se produzcan constantes novedades y sorpresas en el diálogo de los individuos entre sí, en el diálogo total de la comunidad y en la alegría y el conocimiento del mundo creado por Dios. Los glorificados progresan de vida en vida, de alegría en alegría, de amor en amor, de admiración en admiración, de claridad en claridad, por el hecho de que reciben una creciente capacitación para penetrar cada vez más profundamente en el misterio de Dios, en el del hombre y en el del mundo."⁵⁶

No vale que con la muerte termina la posibilidad de merecer: "Dios puede conceder gratuitamente, más allá de la muerte, un crecimiento en el amor sin ningún mérito por parte del hombre."⁵⁷ Pero cada uno crecerá de acuerdo a la estatura a que había llegado en el momento de la muerte por sus méritos: "Unos sin embargo con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos."⁵⁸

"Hay otra tercera proposición de fe sobre la muerte que la considera aún en un aspecto formal. En ella se considera al hombre no como naturaleza, sino como persona. Nos dice la fe que con la muerte termina definitivamente para el hombre, según la terminología teológica, su estado de viador. Con la muerte, el hombre, aun como persona espiritual y moral, adquiere carácter y consumación definitivos. La decisión tomada y actuada en su vida corporal hacia Dios o en contra de Dios pasa a ser totalmente definitiva.

55 Cfr. Cándido Pozo, s.j., *Teología del más allá*, B.A.C., Madrid, 1968

56 Michael Schmaus, *El Credo de la Iglesia Católica*, t. II, Rialp, Madrid, 1970, pág. 829

57 Idem, pág. 829

58 Concilio de Florencia 1438-1445, D. n° 693

Mas esta afirmación de la fe no excluye todo perfeccionamiento del hombre después de su muerte, ni supone una concepción rígida, meramente estática, de la vida ultraterrena del hombre cabe a Dios. Ya la doctrina del purgatorio, de la resurrección venidera del cuerpo y de la futura consumación del cosmos entero, supone una "ulterior evolución" del hombre en orden a su perfección en todos los aspectos. Claro está además que, aún después de la consumación universal, la vida eterna del espíritu glorificado en comunidad inmediata con el Dios infinito, no puede concebirse sino como una actividad del espíritu finito dentro de la vida de Dios."⁵⁹

"Así, en la primera mitad del s. XIII se abre camino la tendencia —que ha sido después prevalente hasta tiempos recientes—, a valorar fuertemente la escatología intermedia y poco la final, en cuanto que se comienza a interpretar la resurrección gloriosa como algo que aporta sólo un nuevo gozo accidental al justo ya plenamente bienaventurado en el estadio de la escatología intermedia. Sin duda, la bienaventuranza en el estadio de la escatología intermedia es ya plena, en cuanto que ya es visión de Dios cara a cara y no un cierto comienzo de retribución. Pero, como ha hecho notar justamente F. Wetter, si lo nuevo que con el juicio final nos será dado, es un gozo accidental, la importancia de ese acontecimiento es en sí misma accidental; la resurrección cobra, en esta perspectiva, un relieve accidental en el conjunto de la doctrina escatológica. Y, sin embargo, una importancia accidental de la resurrección no explicaría la insistencia y el énfasis con que la Escritura y los Padres se refieren a ese día del Señor. Parece que la única manera de valorar debidamente la escatología final es suponer que por la resurrección se da un aumento intensivo de lo que es substancial de la bienaventuranza; es decir, un aumento intensivo de la misma posesión de Dios... Ya san Agustín sugirió que el alma separada del cuerpo es una substancia incompleta que mantiene su apetito de unión con el cuerpo; ese apetito representaría un impedimento que la retardaría de la más completa entrega a la visión de Dios."⁶⁰

El teólogo de la vida espiritual debe estudiar todo el proceso del desarrollo de la gracia, desde la semilla bautismal (o desde la semilla de la conversión), hasta los frutos increíbles del "crecimiento épéctico parusíaco", para comprender, por analogía, el estado del "via-dor" por el del "comprehensor" y viceversa.

En los más altos grados de la unión, el místico, que nunca se ha dejado fascinar demasiado por los inicios de la "visión" que tiene en esa vida peregrinante, comienza a como borrar la frontera entre la línea de la fe y la del "Lumen gloriae".

59 Karl Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969, pág. 29

60 Cfr. Cándido Pozo, o.c., págs. 74-75

San Juan de la Cruz lo hace con las últimas estrofas del Cántico espiritual: “Sólo le queda una cosa que desear, que es gozarle perfectamente en la vida eterna... Y esta espesura de sabiduría de Dios es tan profunda e inmensa que, aunque más el alma sepa de ella, siempre puede entrar más adentro, por cuanto es inmensa y sus riquezas incomprensibles.”⁶¹

Aquí aparece el valor enorme de la esperanza tanto en la ascética como en la mística. Hasta ahora se ha insistido mucho más en la fe y en el amor.

La esperanza es el factor determinante en la purificación de la memoria que límpida de todo apego queda dispuesta a transformarse en “anamnesis” —el “hombre litúrgico”— que prolonga la Eucaristía haciendo todo en memoria de Jesús⁶², en el silencio creativo del Padre de donde procede la Palabra⁶³, y en la virginidad del corazón de María “la cual, estando desde el principio levantada a este tan alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma alguna de criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo.”⁶⁴

La esperanza “toca” los bienes futuros, los hace presentes, porque tiene certeza —por el auxilio omnipotente de Dios—, de alcanzar lo que ahora se le presenta como primicia y así el alma se mueve en la frontera entre la fe y la Luz.

La esperanza avanza hacia el futuro, es carrera hacia lo que vendrá; siempre tendida hacia la meta, es olvido de lo que queda atrás y avance sostenido, penetración siempre nueva en el misterio de Dios, antídoto mortal de la tibieza, jamás descanso, nunca sabe suficiente, entra en la locura de la Cruz.

“El alma en esta espesura e incomprensibilidad de juicios y vías desea entrar en el conocimiento de ellos muy adentro, porque el conocer en ellos es deleite inestimable que excede todo sentido... y por eso en gran manera desea el alma engolfarse en estos juicios y conocer más adentro en ellos; y a trueque de esto le sería grande consuelo y alegría entrar por todos los aprietos y trabajos del mundo y por todo aquéllo que le pudiese ser medio para esto —por dificultoso y penoso que fuese—, y por las angustias y trances de la muerte, por verse más adentro en su Dios.”⁶⁵

“Este es el último conocimiento humano de Dios: conocer que

61 Can. 35, anotación para la siguiente can., 2; y Can. 36, 10

62 Cfr. Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios, nº 9, L'Osservatore Romano, 6/XI/77, pág. 9

63 Cfr. San Ignacio a los Magnesios VIII

64 *Subida*, L. 3, cap. 2, 10

65 *Cántico*, can. 36, 11

no conocemos a Dios.”⁶⁶ No porque no le conocemos sino porque por la Cruz podemos ir penetrando más y más en El y por El en el mundo.

El “espiritual” tiene sus constantes y características: “La humildad sincera y profunda, el silencio interior, el temor de Dios, el perdón de las injurias, la generosidad en obrar el bien, el deseo del cielo, la medida y la discreción en todo... la invulnerabilidad a los ataques del demonio... el entusiasmo, la dulzura, el gozo inenarrable... y el difundir la gracia divina sobre los demás.”⁶⁷

Pero su avance gozoso, de luz en luz y de gloria en gloria, orando, iluminando y sirviendo es como su quintaesencia.

Conclusión

Cuando decimos que hay que recuperar la teología de la vida espiritual y que ésta debe ser estudiada y vivida por los cristianos, queremos decir dos cosas —entre las muchas que en realidad quisiéramos decir—; por un lado, que hay que preparar maestros espirituales— hombres sabios (el destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría: G.S. n° 15)— y por otro, que hay que dar seriedad científica a la vida según el Espíritu.

“Cada día se imponen más los criterios que nos permiten tener un acercamiento más exacto o científico a la realidad. Los progresos de la ciencia, tanto a nivel de tecnología como de comportamiento humano, nos empujan a la superación de aquella superficialidad en la que el mero punto de vista u opinión se constituyen como fundamento de la acción pastoral. Al mismo tiempo, los más recientes hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan nuevos problemas que reclaman nuevas investigaciones teológicas. Efectivamente, en América Latina estamos experimentando esta doble presión: la de la realidad y la de los descubrimientos más recientes. Por lo mismo, los latinoamericanos o quienes trabajamos en América Latina, hemos de producir una “espiritualidad” científica, actual y adaptada a nuestra realidad.”⁶⁸

Pareciera que la espiritualidad no necesitara de una aproximación seria y científica. Y, sin embargo, todos los males son posibles cuando una comunidad no reflexiona seriamente su vivencia espiritual cotejándola con la Biblia, la Tradición, el Magisterio, la Liturgia y la

66 Quaest. Disp. de Pot. Dei 7, 5 ad 14; Cfr. Joseph Pieper, *The silence of Saint Thomas*, Logos, Chicago, 1965

67 Cfr. García M. Colombás, o.c., pág. 304 y ss. Etiam: Guillermo de Saint Thierry, *De la naturaleza y dignidad del amor*, Ed. N.S. de los Angeles, Azul, 1976, pág. 122 y ss.

68 Luis Jorge González, *Metodología de una espiritualidad latinoamericana*, Instituto Pastoral del CELAM, sección espiritualidad, Medellín, 1977, pág. 1

vida de la Iglesia, con sus santos y justos, en el mundo. Una falta de seriedad y formación alarmantes con respecto a lo espiritual y sus fundamentos se percibe en ciertos cristianos que tendrían la obligación de estar formados: sacerdotes, superiores, formadores, dirigentes de movimientos laicales.

Y esto, no obstante, hay Facultades de Teología donde hace años no se enseña sistemáticamente la teología espiritual; noviciados donde se la desconoce; comunidades enteras que la ignoran y hasta la impugnan.

Y es, justamente, la teología de la vida según el Espíritu la que puede producir hombres realmente sabios ya que la ciencia del Espíritu es la culminación —síntesis, inteligibilidad y consagración—, de todas las demás ciencias y sabidurías. “Que por eso la llama por otro nombre, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni “espiritual” (i.e., psicológico), como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo, porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas, sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo.”⁶⁹

Hacia allí se encamina nuestro esfuerzo. Alcanzar las riquezas de la plenitud de la inteligencia y la perfección de la “gnosis” del misterio de Jesús Resucitado, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2, 2-3).

Juan Carlos Leardi

“LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA” EN UNA RECIENTE PUBLICACION DE RAYMOND E. BROWN

El conocido exégeta norteamericano, Raymond E. Brown, acaba de publicar su *opus magnum* sobre los así llamados “Evangelios de la infancia”, es decir, más exactamente, los capítulos 1 y 2 de los dos evangelios según San Mateo y San Lucas¹. Es, si no nos equivocamos, la única obra de estas proporciones que trata, a la par, de los dos relatos. En este sentido, se puede decir que tiende a ser exhaustiva y que habrá de marcar por mucho tiempo el estudio y la exégesis de estos cuatro capítulos. El libro está, además, destinado a un amplio público². Todo lo cual inspira a un exégeta de profesión, si bien no un especialista en NT, el propósito de dedicarle una adecuada presentación, que permita expresar simultáneamente la opinión u opiniones que la obra en uno suscita. Opinión u opiniones que no necesariamente tocan a puntos particulares del pensamiento del autor, sino también (y quizá más) a cuestiones de fondo vinculadas con este delicado tema.

En las páginas que siguen, por consiguiente, se hará, primero, una descripción del contenido de la obra, con una valoración general, y, enseguida, una reflexión sobre lo que se podría llamar el “estatuto hermenéutico” de la cuestión exegética en este campo, para concluir con algunas observaciones más particulares.

A nadie asombre que, con esto, los límites normales de una recensión bibliográfica queden abundantemente superados. El libro lo merece, por su tema, por su extensión, por la brillantez y la calidad de su interpretación profesional, como también, *last but not least*, por una real sensibilidad respecto de la situación existencial del exégeta católico, que no es fácil encontrar en estos tiempos³. Sea éste, entonces, ya al comienzo, nuestro sincero homenaje a Raymond Brown por esta importante contribución a la literatura exegética contemporánea y a la comprensión de los relatos de la infancia del Señor.

Descripción del contenido

La obra se abre con un breve prefacio (pp.7–9), al cual sigue, después del índice, una substanciosa introducción (pp.25–41), articulada en tres partes, que anticipa las posiciones principales del autor. Esta introducción culmina con una Bibliografía general, completada luego por bibliografías parciales al final de cada sección o capítulo.

1. Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, Doubleday and Co. Inc. Garden City, New York 1977 (594 pages).

2. Cf. p. 8: “The commentary is meant to be both scholarly and intelligible – the reader may judge my success – and to reach a variety of audiences: fellow scholars, students of theology and of the Bible and interested Christians”.

3. El libro lleva un *imprimatur* de la arquidiócesis de Nueva York, fundado en un *nihil obstat* de Myles M. BOURKE, conocido exégeta también él.

El cuerpo de la obra está constituido por dos "libros" (*Books*), el primero (*Book one*) dedicado a Mateo (pp. 45-232), el segundo (*Book two*) a Lucas (pp. 235-499). Cada uno consta, a su vez, de unas *General observations* sobre el Evangelio correspondiente y su relato de la infancia, seguidas por la traducción inglesa, notas y comentarios, de las diversas secciones en que el autor piensa se deben dividir, conforme a su estructura, los dos relatos. Al final de cada "libro", hay un epílogo. Ciertas cuestiones más específicas, pero algunas de primaria importancia, como la concepción virginal y su historicidad, son tratadas en nueve importantes apéndices (pp. 503-570), que pertenecen, sin discusión posible, a la integridad de la obra. Finalmente, hay dos índices: de autores y de temas (pp. 573-594).

Semejante diáfana organización parecida a la del comentario de Brown en San Juan⁴, completada, también según su estilo, con catorce cuadros comparativos, sirve de marco a una exposición clara y precisa, sin gasto inútil de palabras, transmitida al lector en una composición tipográfica admirable, como de costumbre en la editorial responsable⁵. El libro, así, no se lee sólo con provecho, sino con placer, a diferencia de otros tipos de comentarios bíblicos, cuya lectura dificultosa impide el aprovechamiento pleno.

¿Cuáles son las principales posiciones del autor? Arriesguémosnos a exponerlas, a pesar de la necesaria simplificación que ello comporta, y previa advertencia de que nada sustituye a la lectura misma del libro.

Comencemos *in mediis res*, como Brown mismo en su introducción. Los dos relatos de la infancia, no obstante sus marcadas diferencias, reflejan una preocupación común, la de anticipar, al momento de la concepción y el nacimiento, la posición cristológica que la predicación primitiva asocia a la resurrección (cf. vgr. Rom 1, 3-4), y los relatos del ministerio (cf. Mc 1, 11 y par.) al bautismo: Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Es lo que se podría llamar una cristología retrospectiva. Brown encuentra que la afirmación teológica principal y común de

4. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29, 29 A). Garden City, New York, Doubleday and Co. 1966, 1970.

5. Hemos encontrado, con todo, algunos errores de imprenta, que enumeramos a continuación:

- p. 59, línea 12 desde abajo: *engénnesen por egénnesen*.
- p. 99, líneas 2 y 10 desde abajo: de los nombres citados varios no se encuentran ni en el *Bibliographical Index* al final, ni en la *Sectional Bibliography* al final de la sección correspondiente.
- p. 204, línea 17 desde abajo, 2,6 por 2,7.
- p. 259, línea 2 desde arriba, *rightous* por *righteous*.
- p. 293, línea 10 desde arriba, 34 por 39 (en la cita de Lc 1).
- p. 312, nota 46 línea 4 desde abajo, *deal* por *dead*.
- p. 313, línea 16 desde arriba, falta *that* en la frase *The Holy Spirit (that) descends upon...*
- p. 314, nota 50, línea 2 desde arriba, la cita de Is es 8,23 no 8,3.
- p. 335, línea 11 desde arriba sobre la *r* en *ma (r) carism*.
- p. 343, línea 14 desde arriba mismo error.
- p. 359, línea 5 desde abajo falta la *m* en *whom*² (v. 55b).
- p. 362, línea 16 desde abajo Table XI por XII.
- p. 401 línea 16 desde arriba *or* por *of*.
- p. 404 línea 11 desde abajo falta el subrayado simple en *peace*, necesario para establecer la comparación con los paralelos.
- p. 427 título de la página, *Excelsius* por *Excelsis*.
- p. 459, línea 10 desde arriba Lc 1,31 por 2,31.
- p. 464, línea 1, nota 57 en lugar de *Zechariah* parece que se debería leer *Ezechiel*.
- ib. línea 9 desde abajo, *past* por *pass*.

los relatos es precisamente ésta: Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios desde el primer instante de su existencia en este mundo⁶. Consiguientemente, ésta es la clave interpretativa de los relatos. A tal intuición fundamental se mantendrá fiel a lo largo de todo el comentario. Es importante retenerlo porque ello implica que, para él, la primera referencia de estos textos es teológica, no necesariamente narrativa o "histórica".

A partir de aquí, cada cual sigue su propio camino. El relato de Mateo pertenece a la integridad de su evangelio (p. 49), que está destinado a introducir, pero que tiene un origen completamente distinto. ¿Cuál es éste origen? Brown examina diferentes teorías (pp. 59 ss) sobre la composición de Mt 1-2 y se queda con la siguiente. A ambos capítulos subyace un relato pre-mateano, concebido según la forma literaria de la "anunciación angélica en sueños", que comprende la comunicación de la concepción (a José), del nacimiento (a Herodes), del peligro inminente, (a José) y del cese del peligro, (también a José). En esta primera etapa, los magos no aparecen. Otra narración, con el género literario de la anunciación de un nacimiento, habría sido combinada con la primera, antes todavía de la intervención de Mateo, y en ella se encontraría la afirmación de la acción del Espíritu Santo⁷, común también a Lucas. Esto para el cap. 1. El segundo contendría asimismo rasgos de una combinación con otra narración, la de los magos, previa siempre al trabajo mateano. De esta manera, dice Brown, completando a K. Stendahl, Mateo respondería en el cap. 1 a las preguntas quién y cómo, sobre la identidad de Jesús, y el modo de su origen. Es el hijo de Abraham (1, 1. 17) y de David (ib.), pero sobre todo el Hijo de Dios, que comienza a existir en este mundo sin intervención paterna (nota en 1,16; pp. 62-64). A esta segunda etapa pertenece la cita de Is. 7, 14, que acentúa este mensaje, según el estilo mateano, pero no habría dado lugar a todo el relato, como a veces se dice. Brown afirma que, en esta delicada construcción, Mateo es guiado por su concepción cristológica, como también por su meditación sobre la Escritura, pero no necesariamente por testimonios de la tradición. La influencia del relato bíblico sobre José el patriarca puede haber sido aquí decisiva.

En cuanto al c.2, el relato bíblico de Balaam y los relatos extrabíblicos, más o menos contemporáneos, sobre el nacimiento de Moisés, habrían sido el factor determinante, en las narraciones previas. Mateo habría puesto los retoques necesarios para combinar lo que es hoy el cap. 2 con el capítulo 1 (por ejemplo, hacer que Herodes se enterara del nacimiento por los magos y no por un sueño) y habría añadido sus citas de la Escritura, más, para preparar la última, 2, 22-23, paralelo a 4, 12-16 y así también mateano. Así, en su redacción definitiva, esta segunda sección quiere responder a las preguntas: dónde y de dónde, siempre respecto a Jesús, acentuando y explicando a la vez su relación con Belén y Nazaret, mientras se muestra, en anticipación del resto del evangelio, la diferente reacción de unos y otros (Herodes y autoridades judías, magos) respecto de Jesús, víctima ya de persecución y amenazas⁸. La cristología de los

6. No se podría decir, en cambio, que hablen de una existencia anterior (ya p. 31, nota 17) y cf. infra, *Algunas observaciones particulares*.

7. Aunque carece de artículo en el original (cf. p. 124-5).

8. Brown se ocupa también largamente de la genealogía, comparándola con la de Lc (aunque ésta cae propiamente fuera de su tema), y concluye que ambas se apoyan sobre fuentes, diferentes en cada caso.

primeros capítulos incluiría así una referencia a la cruz y una alusión, por lo menos, a la resurrección, con lo cual se justificaría el título de "evangelio" de la infancia, o evangelio en miniatura, que se le da (como en Lc) comúnmente.

El otro relato de la infancia es luego exhaustivamente analizado por Brown, siguiendo el mismo procedimiento. El relato en cuestión es típicamente lucano (contra Conzelmann) y pertenece a la integridad de la obra Lc-Hech.

En principio, y para la mayor parte del texto, no habría fuentes discernibles (Brown registra siempre en sus notas la abundante terminología lucana de estos capítulos), específicamente una "fuente de Juan Bautista" y una "fuente mariana". Sólo para 2, 41-51 (pérdida y hallazgo en el Templo) admite una posible fuente, semejante a la que subyace a Jn 2, 1-11. Esto no significa, sin embargo, que Lucas no se inspira de temas o incluso de relatos anteriores a él y a Mateo (de quién es completamente independiente). Aquí sobresale el esquema ya mencionado de la "anunciación angélica de un nacimiento", tomado del AT y aplicado a Zacarías y a María. Pero también se puede hablar de la doble actitud ante el nacimiento, especificada en los pastores, Simeón y Ana, por un lado y en las oscuras pero ciertas resonancias amenazantes de la profecía de aquél, por el otro.

Brown está de acuerdo con la opinión que descubre en Lc 1-2 una exquisita construcción literaria simétrica, que presenta los principios de las carreras de Juan Bautista y de Jesús, cuidándose mucho de subordinar el primero al segundo, haciendo de él (por propia inspiración) un precursor. Esta simetría lleva a Brown a proponer para Lc 1-2 una nueva estructura, respetuosa de aquella pero a la vez dúctil, para hacer lugar a la visitación y a los encuentros prodigiosos en el Templo. Los cánticos (Magnificat, Benedictus, Gloria, Nunc Dimittis), de origen judeo-cristiano, y en la tradición del "resfo pobre" de Israel, serían, como 2, 41-51, añadidos en una segunda redacción del mismo Lucas, este último texto, según ya se ha dicho, en dependencia de una fuente, que Brown reconstruye y analiza con cuidado.

Como se ve, la dependencia de Lc 1-2, sea respecto del AT, sea de fuentes extra-bíblicas, es considerablemente menor que la de Mt 1-2. La inspiración principal de Lucas tampoco vendría de la así llamada "tradicón familiar" que Brown rechaza decididamente (e interpreta de manera diversa los dos textos sobre la reflexión de la Virgen: 2, 19.51 b), sino, en parte, de los relatos populares previos, y sobre todo, de los rasgos de las figuras protagónicas (Juan Bautista, María) como ellas aparecen en el ministerio. Para los demás actores (Zacarías, Isabel, los pastores, Simeón, Ana), la fuente sería siempre el AT, aunque no tanto los relatos sino los perfiles personales (Abraham, Sara, Helí, Ana)⁹. Y no hay que excluir lo que Brown llama "bits of (historical) information" (cf. vgr.p. 562), que podrían haber llegado a Lucas, como los nombres de los padres de Juan Bautista y el carácter sacerdotal de Zacarías. Hay que decir a esta altura que la interpretación y la evaluación de la figura de María, como sierva (*handmaid*), es particularmente cuidadosa, atrayente y sobria.

Evaluación general

No nos detengamos en los pormenores de este análisis exhaustivo, conduci-

9. Brown admite una influencia de Dn para la primera anunciación (a Zacarías).

do según los mejores métodos no sólo de la *Quellenmethode* y de la *Formgeschichte*, sino sobre todo de la *Traditionsgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichtliche Methode*¹⁰. Brown no ha temido aplicar a estos relatos, caros a la fe y a la piedad de los cristianos, el filoso escalpelo de la crítica bíblica contemporánea. No hace falta decir que lo ha hecho con rigurosa seriedad científica e incluso con una medida de sensibilidad religiosa, discreta pero real, que no es frecuente encontrar hoy, según decíamos al principio. Y nadie puede negar que tal derecho, si no tal deber, le asiste, en la enseñanza de la Iglesia católica.

No obstante, es preciso apreciar con atención el resultado, porque al fin éste es el que permite juzgar del valor de una metodología, ilustrándonos sobre sus méritos y carencias. El lector no iniciado, y en un cierto sentido, también el iniciado, comprobará fácilmente que el resultado más visible de los análisis de Brown (y de otros muchos con él) es la negación, al menos indirecta, de la historicidad de los relatos de la infancia. Digo, al menos indirecta, porque ésta no es de ninguna manera su intención, y cuando se ocupa expresamente del tema, como en el caso de los magos (pp. 188–191), o de la concepción virginal (Appendix IV, pp. 517–533), lo hace con exquisito cuidado. Pero es ciertamente la consecuencia de su estudio, como se desprende incluso de la lectura del resumen por mí presentado más arriba. Una consecuencia reconocida y valorada en cuanto tal, como no podría ser menos, de tal manera que Brown nos dice, más de una vez (cf. p. 140, nota 22; p. 517), que los evangelistas mismos no tenían una preocupación por la historicidad comparable a la nuestra. Y dedica un cierto número de párrafos (pp. 238–239), que casi se pueden calificar de apologéticos, a demostrar la apreciable inexactitud histórica de Lucas¹¹. Así será más factible afirmar después que el evangelista es víctima de una confusión en el censo de Quirinio¹² y en la escena de la presentación-purificación.

Sea como fuere, el lector inteligente no dejará de registrar el resultado exegetico. Ni las anunciaciones a José y a Zacarías, ni aquella, mucho más importante, hecha a María, son históricas, ni el episodio de los magos¹³, ni las apariciones angelicas a José en relación con éste, ni la matanza de los inocentes, ni la fuga a Egipto, ni (en Lc) la relación familiar entre el Bautista y Jesús, ni la visitación, ni el anuncio a los pastores, ni los encuentros en el Templo con Simeón y Ana, ni la pérdida y hallazgo allí mismo. Los cánticos no fueron pronunciados por los personajes a quienes son atribuidos, como ya se ha insinuado. En cuanto al nacimiento en Belén, objeto de especial análisis por parte del autor¹⁴, es juzgado como inseguro y la correspondiente prueba como insuficiente¹⁵. Si todo esto, en el plano narrativo, puede parecer menos comprometido, es claro,

10. Algunos notarán la completa ausencia de los métodos sincrónicos, lingüísticos y estructuralistas.

11. Se podría haber esperado aquí mayor atención al *akribós* de Lc 1,3, así como a *asfaleia* en 1,4. En cuanto al levantamiento de Theudas (Hech 5, 36) es Josefo quien lo sitúa en (lo que diríamos hoy) el año 40 d.C. Pero esto no sea dicho para defender en Lc la exactitud de un historiador de profesión.

12. Cf. Appendix VII, pp. 547–556.

13. Si bien acerca de éste hay una cierta valoración menos negativa en una frase de la p. 561, nota 9: "But we cannot dismiss the possibility of an underlying historical incident that we can no longer detect."

14. Cf. Appendix III, *Birth at Bethlehem*, pp. 513–516.

15. Cf. p. 516: "The evidence, then, for birth at Bethlehem is much weaker than the evidence for Davidic descent or even... the evidence for virginal conception".

en cambio, que estos cuestionamientos traen otros, ahora en el plano teológico. El más importante, tratado también en un apéndice especial, como ya se ha dicho, es la calidad histórica de la concepción virginal¹⁶, a la cual Brown ha dedicado ya un libro¹⁷. Su conclusión es infinitamente matizada, atenta a todos los aspectos de la cuestión. Si no cabe duda que Mateo y Lucas "tenían por histórica la concepción virginal" (p. 517), otra cosa es que tal historicidad pueda ser probada por la Escritura, ya que los argumentos negativos y positivos se revelan insuficientes, y entonces se llega "a la conclusión de que la evidencia bíblica *científicamente controlable* deja irresuelta (*unresolved*) la cuestión de la historicidad de la concepción virginal" (p. 527; subrayado del autor). Es verdad que unas líneas más abajo (ib. y s.), el autor, hablando de los que la niegan sin más, dice en un paréntesis: "And I would shock them more by affirming that I think that it is easier to explain the NT evidence by positing historical basis than by positing pure historical creation". Una importante afirmación, si se quiere, en el presente contexto exegético, y nueva, respecto del libro recién citado, pero que a muchos parecerá insuficiente.

No obstante, en el contexto exegético actual, al cual recién aludíamos, la delicada atención de Brown a todos los matices, su eventual atención a posibles consecuencias pastorales¹⁸ e incluso la relativa moderación de sus conclusiones, las hará pasar y a él con ellas, como él mismo dice, por "retrogressively conservative" (p. 527). Para cuántos exégetas, hoy, en efecto, la ahistoricidad de los relatos de la infancia y de sus afirmaciones teológicas, es un hecho aceptado y que no requiere, a esta altura, mayor discusión. Frente a esto, el libro de Brown servirá de saludable reacción; porque al menos muestra la extrema complejidad de las cuestiones y el cuidado de que se debe hacer gala antes de pronunciar sentencias masivas al respecto. Y en este sentido, al menos desde el punto de vista del método, su libro se sitúa más del lado de la prudencia que de la audacia, es decir, uno está tentado de decir, del lado simplemente de la seriedad científica.

Pero queda todo el sector opuesto de la exégesis contemporánea, al cual Brown ocasionalmente alude, que está por la afirmación, al menos fundamental, de la historicidad de los relatos. Sobre todo está, quisiera yo decir muy sencilla pero muy seriamente, la masa ingente del pueblo cristiano, alimentada por la piedad popular, la liturgia, la iconografía y la predicación ordinaria de la Iglesia. Toda esta gente, en los cinco continentes, con la mínima excepción de algunos exégetas y sus lectores, ha tenido, tiene y previsiblemente tendrá tales relatos por históricos, a riesgo de permanecer ciega a las dificultades de armoniza-

16. El autor prescinde de las otras dos virginidades de la fórmula clásica (cf. p. 518), aun cuando alude a la virginitas *in partu* al menos una vez (cf. p. 437, acerca de Lc 2, 23). Por eso prefiere la expresión "virginal conception" a (por ejemplo) "virgin birth".

17. Raymond E. BROWN, "The Virginal Conception and Bodily Resurrection". Paulist. New York 1973.

18. Cf. p. 189, nota 28: "... sweeping statements (e.g. 'There were no magi!') are quite unprovable"; p. 197 s.: "And it must be admitted, with a mixture of sadness and amusement, that some who circulated the 'good news' of biblical reform seem to have had as their chief kerygmatic proclamation: 'There were no magi!' ". Un ejemplo particularmente penoso de lo que no se debe hacer en esta materia delicada, es el artículo de José Ramón Scheifler, *La vieja Navidad perdida. Estudio sobre la infancia de Jesús (Sal Terrae 65, 1977, pp. 837--851)*, quien procede a negar serenamente toda historicidad a la concepción virginal.

ción que plantean, y que Brown expone tan lúcidamente al principio de su libro¹⁹.

Todo esto, que ha encontrado expresión incluso en textos conciliares²⁰ ¿no tendría importancia exegética alguna? Y sé que, al suscitar esta cuestión entro a pisar un peligroso terreno, y que algunos de mis colegas exégetas quizá sonreirán con compasión. Me da pena también plantearlo a propósito de una obra que (por una vez) parece sensible, no sólo a los requerimientos de la ciencia, sino también, al menos en alguna medida, a las repercusiones pastorales (cf. supra). Pero no puedo dejar de interrogarme acerca de dos cosas, que no me parecen banales. La primera es si tal convicción del pueblo cristiano, por imperfecta y confusa, no es un elemento de nuestra consideración exegética. O, en otras palabras, si el "sensus fidelium"²¹ debidamente criticado, no es una guía de nuestros análisis, por exquisitos que ellos sean. Y a ésta sigue, inmediatamente, la segunda pregunta: para qué sirve toda nuestra exégesis si ella no desposa (permítaseme la palabra) la fe común del pueblo cristiano, iluminándola, se entiende, y purificándola. Pero, al fin, teniéndola en cuenta²². Es éste un aspecto de la problemática hermenéutica, que no se encuentra frecuentemente tratado en los estudios relativos, y que se refiere formalmente a la *situación* concreta del exégeta cristiano, y sobre todo, católico. Está, quiéralo o no, en medio de un pueblo, que proclama, expresa y celebra su fe en la Palabra de Dios. ¿Nada de esto le importa? ¿No es ésto una guía, una indicación, una norma, una prueba (a su vez) de la fecundidad de la exégesis? ¿O al exégeta le da igual lo que el pueblo cristiano piensa, y seguirá pensando, de los temas que él estudia? No es así cómo procedían los Padres de la Iglesia, ni como hoy procede la Iglesia oficial, cuando debe, no hacer exégesis, sino enseñar magisterialmente los temas que la exégesis estudia. Es verdad que unos y otros son o eran pastores. Pero aquéllos eran además exégetas, y la cuestión es, precisamente, si el exégeta profesional debe prescindir del todo, en su tarea, del compromiso pastoral.

Este texto del P. J.M. Dubois, O. P., profesor en la Escuela Bíblica y en la Universidad hebrea de Jerusalén, puede dar una idea de lo que aquí quiero decir²³: "De même en effet que la sagesse philosophique trouve sa santé dans un consentement à l'être et au vrai antérieur à toute attitude critique, de même la sagesse de la Foi et de l'existence chrétienne repose sur une lecture candide de la Parole confirmée par la Tradition, c'est-à-dire en définitive par la vie de la communauté ecclésiale et par l'existence des saints". Y continúa: "Les méthodes d'analyse et d'exégèse peuvent certes critiquer les conditions de cette lecture, elles ne pourront jamais la supprimer car elle leur est antérieure". No se podría haber dicho mejor, si bien es verdad que el tema requiere un análisis articulado y profundo, que espero hacer alguna vez.

19. Cf. pp. 33-37.

20. Cf. *Lumen Gentium*, n. 57, que describe la "coniunctio Matris cum Filio" con los términos mismos de los evangelios de la infancia. En cuanto a *Dei Verbum* n. 19 no estoy enteramente seguro que se refiera solamente al ministerio público (p. 562, nota 11). La afirmación de la carencia, para los textos de la infancia, del "apostolic witness" puede ser una petición de principio.

21. Cf. *Lumen Gentium* n. 12.

22. Cf. el famoso texto de 'Evangelii Nuntiandi' n. 48.

23. Cf. SIDIC (*Service international d'information judéo-chrétienne*) vol. X, N° 2 (1977) p. 22. El artículo del P. DUBOIS (pp. 21-24) se intitula significativamente: "Ce qu'un chrétien peut attendre d'une lecture juive de la Bible".

Por ahora basta decir, por lo que toca a la historicidad de los relatos de la infancia, que un cierto fundamento histórico, al menos para alguno de esos relatos, como los magos o la misma anunciación a María, y desde luego (más sólidamente todavía) para la concepción virginal, no es incompatible con el rigor crítico que Brown propugna. Yo afirmaré que el argumento principal es aquél mismo que a Brown parece insuficiente: los evangelistas querían narrar *historia*, no símbolos, por mucho que los usen y admitida la complejidad de sus conexiones literarias. Por *historia* se entiende aquí *hechos* realmente acontecidos, aunque no necesariamente ni todo lo que relatan ni mucho menos cómo se lo relata. Este coeficiente de presentación puede ser muy amplio. Es misión del exégeta medirlo, en el respeto de las afirmaciones fácticas fundamentales que los relatos transmiten. Concedo la extrema dificultad de este análisis y reconozco la realidad del problema de la *transmisión*, sobre el cual Brown insiste. Pero no creo que sea decisivo. En el caso de la infancia, pienso que se puede admitir una cierta medida de "tradición familiar", debidamente criticada²⁴. Y para los hechos teológicos no excluyo la posibilidad de una certificación sobrenatural (revelación correctamente entendida)²⁵. Pero reconozco que para apoyar afirmaciones como éstas habría que escribir un comentario al menos tan considerable como el de Brown. Y ser capaz de ello.

Algunas observaciones particulares

En esta sección de mi comentario, quisiera hacer la lista, más o menos escueta, de aquéllos aspectos del texto de Brown que me han parecido objetables, o eventualmente, susceptibles de mejora. Sigo el orden de las páginas, y no pretendo ser exhaustivo. Mi intención es simplemente contribuir al brillo de un libro que es ya de por sí resplandeciente.

— Comienzo con un tema de fondo. En p. 31, nota 17 (cf también pp. 90, 141, 290-1, 343 nota 48) se dice que las fórmulas de encarnación de un Dios preexistente serían "armonización" de Jn con Lc y Mt. ¿Es esto tan seguro? El texto de Jn 1, 14 habla de "encarnación", o si se quiere, de "hominización". ¿Dónde? Si no en el seno de la "madre" que aparece también en Jn. Así, la convergencia está planteada. Por lo demás, afirmar que la preexistencia es totalmente ajena a Mt y Lc me parece algo excesivo. Habría que tener presente la antigüedad de esta noción cristológica (cf. vgr. Fil 2, 5-11, sobre todo si es pre-paulino) y ciertos textos de los dos evangelistas (Mt 11, 27; Lc 10, 22 y especialmente Mt 11, 19b; Lc 7, 35 sobre Jesús = sabiduría), sin hablar (cuando se dice "armonización") del tema de la unidad de la Escritura.

— ¿Se puede decir (p. 34; cf. también p. 140, nota 22) que "history or biography was not the dominant optic of the evangelist"? Me parece que habría al menos que distinguir entre "history" y "biography", para no mencionar los diferentes tipos de historia.

— A propósito de Jeconías/Joaquín (p. 69, sobre Mt 1, 11) hubiera sido qui-

24. Brown mismo parece finalmente admitirla, al menos hipotéticamente, para la concepción virginal. Cf. p. 527 "a mixture (de factores catalizadores) leavened perhaps by an ingredient of family tradition".

25. La virginidad no es un hecho solamente "biológico", como Brown parece decir (cf. p. 528, nota 28; p. 529), sino esencialmente "teológico".

zás útil citar, para caracterizarlo, 1 Re 25, 27–30, el final de la historia deuteronomística.

– ¿Basta la presencia del artículo para no traducir *anatólé* como el punto cardinal “este” (pp. 172–3)? Sea como fuere, la traducción por “este” no basta para decir que los magos, en esta hipótesis, habrían seguido la estrella hasta el oeste (cf. p. 174).

– Si bien la referencia al “niño y a su madre” en Mt 2,11 puede venir de la situación vétero-testamentaria de la madre del rey dávidico (*gebira*) junto a él (p. 192, nota 32), no obstante hay que admitir que parece hecha a medida para mostrar la relación excepcional de Jesús con María, que Mateo ha descrito antes. Así habría una alusión a la virginidad en el c. 1 y una relación entre ambos capítulos.

– No sólo musulmanes, sino ahora exclusivamente judíos veneran la tumba de Raquel, cerca de Belén (P. 205).

En relación con la cita de Os 11, 1 en Mt 2, 15b, convendría notar que el TM tiene *naèari* = chico, lo cual acentúa la convergencia con la situación de la infancia (cf. J. Mejía, *Amor, Pecado, Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, Buenos Aires 1977, p. 111).

– El problema de Mt 2, 23 permanece, en cierta medida, porque Is 4,3 en el TM tiene *qadós*, no *nazir* (p. 224; cf. p. 225, nota 33).

– Por lo que toca al papel de Juan Bautista respecto de Jesús como precursor, aún suponiendo que no fuera estrictamente histórico (pp. 283–4), quedaría por ver si no responde al sentido profundo de los roles respectivos, o sea al papel del personaje Juan en la historia de la salvación²⁶.

– Si Lc 1,35 no puede ser explicado por la adopción (p. 314), lo cual es exacto, pero tampoco supone la prexistencia (ib. nota 48) ¿cómo debe ser explicado? No parece, en efecto, haber una posibilidad intermedia. Adán, por ejemplo (3,38) es llamado también hijo de Dios, pero es ciertamente adoptivo (p. 316, nota 56).

– A los paralelos de Lc 1, 52 ab hay que añadir Sal 113, 7–8 (p. 359).

– La *tapéinosis* se refiere ciertamente a la pobreza de los *anawim* (p. 361), pero también a la humildad que le es inherente. La alusión a la virginidad como obstáculo a superar, me parece remota.

– Una dificultad contra la atribución del Benedictus a los *anawin* es la referencia a la “oscuridad” y a la “sombra de muerte” en el v. 79 a, paralelo a “nosotros” en 78 b (p. 378). Quizás es más bien la comunidad judeo-cristiana que vivió la luz en Cristo.

– También en el Benedictus (pp. 382–3), “su pueblo” y “nuestros padres” (vv. 68 y 72) no serían paralelos, a mi juicio, sino más bien “mi pueblo” y “nosotros”. Así no hay secuencia de “antes” a “ahora” en las estrofas. Se puede decir, en cambio, que hay paralelo entre “padres” y “David”, por una parte, y “profetas” y “Abraham” (vv. 70 y 73), por la otra (y entre “hablo” y “juro” allí mismo). En todo caso, la temática de 72–75 es el pacto realizado, mientras que 68–71 es la profecía cumplida.

– Allí mismo (v. 78), la idea de liberar Dios para servir (*latréuein*) no se en-

26. Cf. p. 284: “very perceptive from the viewpoint of salvation history”, hablando del prólogo de Jn.

cuentra solamente en Qumran (1 QH XVII, 14) sino también en Pablo: Gal 3, 15; 1 Cor 7,22, y antes en el Exodo (3, 18 nizbeha).

– Notar esta advertencia, que parece exacta: "the manger does not signify poverty but a peculiarity of location caused by the circumstances" (p. 419).

El tema de los pastores (pp. 421–4) vendría de Migdal Eder = Belén (cf. Mic 4,8), referencia que encuentro innecesariamente complicada y confusa, sino más bien de la figura del pastor en el AT (cf. David en la nota 47), y en particular de Ez. (36, 23 ss.). El pastor podría ser una figura mesiánica.

– Acerca de la circuncisión (pp. 432–3), aunque la Ley no esté allí explícitamente mencionada, la relación con su cumplimiento, y por consiguiente con Gal 4,4, parece clara.

– No encuentro ninguna "egéneto-pattern" en 2,25 (p. 437).

– Cabe preguntarse si la escena de la purificación-presentación implica solamente la solución al problema del "cambio geográfico" (p. 450). Por lo menos, habría que tener en cuenta la importancia de la ciudad de Jerusalén en Lc.

– ¿La "espada" de 2, 35 a es solamente la "discriminación", no ahorrada a María (pp. 464–6)? ¿No es más bien el dolor, o la agonía de muerte, sobre todo si el verso es parentético? Entonces el tema de la *mater dolorosa* no sería ajeno a Lc: María asociada con el "signo" (34 d).

– "Respuestas e inteligencia" (2, 47) podría ser una hendyadis = respuestas inteligentes.

– En tiempos del Siracida no hay ya arca en el Templo (p. 490). La identificación de la sabiduría es con la Ley, en cuanto es ceremonial o ritual.

– Mejor sería decir (p. 517) que la Biblia no fué escrita *solamente* con el propósito de responder a nuestras preguntas sobre la historicidad.

– Varias escenas en el AT concluyen, como en Lc, con la vuelta de alguno de los protagonistas a su tierra o al lugar previo: Ex 18, 22; Nu 11,30; 1 Re 10, 13, y en el NT, Jn 7,53, (p. 545).

Con esto, creemos haber demostrado con creces la importancia y el valor que atribuimos a la obra de Brown, así como el provecho considerable que hemos encontrado en su lectura.

Jorge Mejía

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Una Iglesia que celebra y ora. Asamblea plenaria del Episcopado francés, Lourdes, 1973. Santander, Sal Terrae, 1976. 132 p. (col. Mundo nuevo, 43)

No se nos ofrece en este libro propiamente un documento del Episcopado francés, sino dos ponencias oficiales de la asamblea de 1973, con el nombre de sus autores. No es, por consiguiente, un documento del Magisterio, sino un instrumento de trabajo, que lo fue para los obispos franceses y ahora lo es para todos. Se trata del tema de la oración y la actitud mística de algunos jóvenes actuales.

La primera parte, que da título a la obra, es de Mons. Robert Coffy. Es una búsqueda de la originalidad de la oración cristiana a partir de los sacramentos. Frente a los nuevos "grupos de oración", al pentecostalismo, o a los métodos orientales de meditación, la oración plantea el problema de Dios en el mundo actual. Pienso que este estudio no sólo cumple su cometido, sino que además, indirectamente, nos da una magnífica reflexión sobre Dios mismo. Los sacramentos, por su parte, nos permiten entender mejor el misterio de la Alianza, forma privilegiada del encuentro con Dios Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo.

Coffy expresa bien el sentido de "memorial" de la Eucaristía y los otros sacramentos, en cuanto evo-

cación y actualización. La fe cristiana, en efecto, se basa en un acontecimiento salvador. No debemos inventar nuestra oración: basta con aceptar la de Cristo, que no se dirige a una divinidad sin nombre, sino llama al Abba, al Padre querido.

Algunos se quejan hoy de que la Iglesia no tenga "maestros de oración". Sea lo que fuere de esa queja, el cristiano sabe que no necesita que se le imponga tal o cual método para entrar en relación con Dios, pues su maestro es Cristo que actúa por el Espíritu Santo. No es mi esfuerzo, sino un don gratuito de Dios que me justifica. Precisamente la raíz del pecado es pretender salvarse a sí mismo. No hay una perfecta oración; hay una actitud interior más o menos plena que dirige la palabra a Dios, el único que nos salva.

La segunda parte es una interpretación del P. Valadier sobre testimonios juveniles en búsqueda mística y una primera aproximación de la Comisión "Infancia-juventud" del Episcopado francés sobre el tema, que debe ser considerado seriamente.

El estudio de mons. Coffy, con todo, se lleva la palma, porque es penetrante y permite una reflexión teológica acerca de la oración desde un enfoque nada habitual.

En la p. 33 nota 6 debe leerse "gratuidad" y no "gratitud".

Oswaldo D. Santagada

¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiterial en una Iglesia enteramente "ministerial".

Lourdes 1973. Reflexiones de la Asamblea plenaria del Episcopado francés. Santander, Sal Terrae, 1975. 128 p. (Col. "Mundo nuevo", 40).

En el orden de los trabajos de la asamblea de la Conferencia episcopal francesa de 1973, figuraba entre otros el tema de los Ministerios en la Iglesia. El presente libro da cuenta del informe que la secretaría de la Conferencia ha querido hacer público: exposiciones, precisiones, sugerencias. Se trata de hacer pasar a la Iglesia de una cierta concepción piramidal a una común responsabilidad de todos los cristianos. En palabras específicas sería caminar hacia una corresponsabilidad orgánica en la Iglesia.

El punto de partida, no siempre expresado en las exposiciones, pero lúcidamente percibido al final, es el de la cultura y el cambio general de las mentes en este siglo XX.

Después de la introducción de mons. R. Boucheux, muy sensata, se presentan algunas realizaciones de corresponsabilidad, en un capítulo bastante pobre. Luego las notas teológicas de cinco teólogos Congar, Eyt, Bussini, H. Legrand y P. Liégé. En ellas hay un gran esfuerzo para entender el mundo ecuménico y varios puntos de contacto con los documentos anglicano y de Dombres, sobre el ministerio. Me parece muy dudoso que se pueda aceptar la afirmación de que la presidencia de la Eu-

caristía no depende de una *potestas sacra*, sino sólo de la lógica de la función pastoral. Hay allí un punto que hará surgir conflictos y discusiones. Esperemos que se encuentre la luz. (p. 66, punto 5°).

En la intervención del P. Congar me llama la atención su afirmación de que la teología de S. Tomás y la del C. de Trento sobre el sacerdocio se haya hecho sin referencia a la comunidad (p. 83s). Es cierto que Tomás no escribió un tratado sobre la Iglesia, pero ¿no caracteriza él a los medios de salvación como "sacramenta Ecclesiae"?

En el Balance de los trabajos considero que la necesidad de formación en los ministros, especialmente los ordenados, no se debe sólo a la nueva situación cultural, sino a una exigencia intrínseca: hay un llamado del ministro a ser teólogo. (p. 100).

Esta recopilación puede servir como instrumento de trabajo para repensar las responsabilidades compartidas y diferencias de la evangelización.

La traducción no es cuidada, y hay varios errores tipográficos.

Oswaldo D. Santagada

Useros Carretero, Manuel, "*¿Qué hacer con la Humanae Vitae? Reflexiones para Sacerdotes y Seglares*". Valencia, Comercial Editora de Publicaciones, 1969, 125 págs.

El autor es Subdirector del Instituto Superior de Pastoral de Salamanca. Por eso no podemos extrañar que haya preferido tratar el tema, tan debatido desde el principio, bajo el

punto de vista pastoral de modo primordial. Trata ante todo de hacerse eco de las reacciones suscitadas por la Encíclica del Papa en el ámbito de la Iglesia y busca no el tono polémico sino conciliador. Quiere vivir la "solidaridad con el Papa y con los fieles" (es el título del tercer capítulo). Y creemos que consigue expresar al mismo tiempo un respeto y consideración grandes por las palabras del Papa y una preocupación verdaderamente pastoral por los problemas de los matrimonios de hoy. Su enfoque es amplio e invita al lector a abrirse a toda la problemática de la vida matrimonial en lugar de quedar confinado en las dificultades de una regulación de nacimientos.

Aun cuando se hace eco de la reacción mundial de los primeros meses después de la publicación de la Encíclica, el autor basa sus comentarios, o mejor, busca corroborarlos en las Declaraciones de los Episcopados de diversos países. No las estudia directamente, sino se limita casi exclusivamente a citar (eso sí, abundantemente) texto de dichas Declaraciones que apoyen y esclarezcan sus afirmaciones. No dogmatiza ni pretende llevar al lector a una determinada posición. Se contenta con reflexionar para quien le lea y quiera tomar conciencia de las dificultades y grandeza de la paternidad responsable. Y lo hace, a nuestro juicio, con mucho equilibrio aunque no con mucha honddura.

Al final, dentro de su intención pastoral, añade unos esquemas para charlas prematrimoniales sobre el tema, que estimamos de verdadera utilidad. Concluye con la misma Encíclica "Humanæ Vitæ".

A pesar de que han pasado varios

años desde su publicación estimamos que el libro no ha perdido su validez, aunque no exima de la atención a estudios más recientes. Muy útil para sacerdotes y matrimonios, especialmente los más interesados en la pastoral familiar.

Juan Bielza

Guillermo de Saint-Thierry. De la contemplación de Dios; de la naturaleza y dignidad del amor; de la oración. Azul, Monasterio N. S. de los Angeles, 1976. 184 p. (col. Padres cistercienses, 1)

Con tres obras del abad benedictino de San Teodorico (1070-1148), que concluyó siendo monje cisterciense de Signy, se abre una nueva colección dedicada a textos medievales del s. XII relacionados con el Cister. Es responsable un monje del monasterio de Azul, que coordina el trabajo de benedictinas argentinas y uruguayas. Los textos 1 y 3 son traducciones de la buena edición crítica de Sources chrétiennes (n. 61) de 1968; el texto 2 es traducción de Pain de Citeaux (n. 24) de 1965. Las notas pertenecen a J. Hourlier, R. Thomas, J. Déchanet y las traductoras. Por ser el primer volumen de una colección es explicable que no haya uniformidad de criterios para la edición, p.e. sobre el lugar donde deben ir las notas, sobre la tipografía de éstas demasiado pequeña para notas tan largas, sobre las siglas, sobre los nombres de los responsables o el anonimato, sobre los dos números para una misma nota, etc.

La lectura de los textos supone un gran esfuerzo, no sólo por la experiencia mística peculiar y la teología en ellos involucrado, sino por el estilo literario en que escribe un monje erudito del s. XII. Las innumerables metáforas y alegorías, el repetido recurso literario ("la verdad de la caridad y la caridad de la verdad"), el entretreído de citas bíblicas y patrísticas (que las notas dan casi siempre) el lenguaje de plegaria íntima, o la instrucción abacial, hacen difícil el acercamiento al texto. Las introducciones del libro no alcanzan a ilustrar al lector sobre el texto que se pone en sus manos, y se debe emprender el camino impulsado solamente por un personal interés.

El esfuerzo del lector no queda sin frutos: las obritas de Guillermo nos acercan al misterio de Dios y al sentido de la oración cristiana, desde una antropología muy medieval. En realidad, se nota una elevación magnífica hacia Dios, pero su paternidad aparece poco, lo mismo que la filiación. En cambio, el Espíritu Santo es largamente proyectado en la propia con-

templación. Además, nada puede saberse de la vida de Guillermo a través de estos escritos; el mundo para él es un "lodazal" y se duele de S. Bernardo que debe actuar intensamente en él. Esto sea quizás la consecuencia más evidente de quien ha podido olvidarse completamente de sí mismo en su experiencia unitiva.

Hago algunas observaciones sobre la edición: hay errores en p. 37, nota 26 línea 4, en p. 39, nota 38 línea 6 y en p. 99, línea 17; en p. 30 in fine correspondería "homousía"; falta aclarar si las palabras entre paréntesis son del autor o del traductor, p.e. p. 151 "ética (ley moral natural)" y *passim*; en algunas palabras clave falta nota explicativa p.e. en p. 52 "ley natural".

Esperamos que esta iniciativa editorial se vea coronada por el éxito que proviene de las críticas propias y ajenas, como sucedió con la hoy famosa colección del P. H. de Lubac "Sources chrétiennes".

Osvaldo D. Santagada

CRONICA DE LA FACULTAD

INAUGURACION DE LOS CURSOS DEL AÑO ACADEMICO 1978

El 13 de marzo, después de la Santa Eucaristía presidida por el Gran Canciller Cardenal Juan Carlos Aramburu y concelebrada por los Obispos miembros de la Comisión Episcopal para la U.C.A. y profesores, S.E. Mons. Justo Laguna, miembro de la mencionada Comisión, pronunció, en el Acto Académico, las siguientes palabras:

“En la iniciación de este Curso lectivo se hace más pleno el traspaso de la Facultad de Teología erigida en 1915 en el Seminario Mayor de Buenos Aires, al Episcopado Argentino, con todo lo que ello significa por parte de los Obispos que la asumen como su más alta institución docente y, por otra parte, de la Facultad que, si bien ensancha sus brazos a todas las Diócesis argentinas, asume una seria responsabilidad académica. Todo esto concede a este momento una importancia singular dentro de la historia de la Iglesia Argentina y dentro de la cultura nacional.

Esta pertenencia al Episcopado se hace a través de la Universidad Católica Argentina, dependiente del mismo. La Facultad de Teología de Buenos Aires fue insertada en 1960 en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Pero a partir de ahora, esa inserción es más acabada, más plena y activa lo cual produce de inmediato la interrelación entre esta Facultad y las demás que integran la U.C.A. Creo que esta interrelación está óptimamente expresada en los Estatutos de la Facultad (Principios, n° IV):

“En virtud de su inserción en la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Facultad de Teología está llamada a *fecundar con la doctrina teológica*, la labor de investigación y docencia que se realiza en la Universidad y, a la vez, *recibir* de las demás Facultades de la Universidad Católica *el aporte propio* de las ciencias que investigan”.

La Iglesia Argentina espera como fruto de esta interrelación, una ciencia que, sin dejar su órbita propia, glorifique a Dios y edifique la “civilización del amor”, y una teología que, sin secularizarse, se enriquezca con los aportes de una ciencia que afina sus métodos y multiplica sus hallazgos.

Esta realidad tan importante ha podido llegar a feliz término por la buena voluntad de todas las partes que necesariamente debían entrar en convergencia. La actitud de quienes han trabajado por esta integración, no puede sino atraer la bendición de Dios y así lo esperamos.

El Episcopado Argentino, por mi intermedio, se goza ante el hecho de poseer una Facultad que tenga la doble función, de la formación teológica y de la investigación científica, abierta a los sacerdotes, a los religiosos y laicos, es decir, a todo el pueblo de Dios.

Junto con este gozo, desea que la Facultad pueda cumplir plenamente lo que sus Estatutos dicen en cuanto al fin de la misma:

- La Facultad de Teología tiene como finalidad el cultivo y la promoción de las ciencias sagradas o relacionadas con ellas, esto es:
 - a) alcanzar una comprensión cada día más profunda de la divina revelación; investigar el patrimonio de la sabiduría cristiana; promover el diálogo con los demás hermanos cristianos, con los no cristianos y con los no creyentes;
 - b) dedicarse al estudio de las cuestiones que surgen en el campo de las ciencias y doctrinas contemporáneas, para captar más profundamente la coherencia entre la razón y la fe;
 - c) prestar, de este modo, ayuda al pueblo de Dios y a la jerarquía: en la intelección, difusión y defensa de la fe, en la promoción de la tarea pastoral y ecuménica, en la formación a nivel científico del futuro clero y de sus formadores, en la formación y actualización teológica de la comunidad cristiana.

Este programa o esta meta se logrará si, como lo establecen los "Principios" del mencionado Estatuto, la Facultad permanece fiel a la Palabra de Dios y al Magisterio de la Iglesia. Los Obispos argentinos quisiéramos afirmar la Facultad sobre estas dos columnas para que ella sea como la casa edificada sobre roca: ni las tormentas ni las muchas aguas pueden deteriorar su enseñanza ni sus alumnos. No hay investigación teológica sin legítima libertad y no hay verdadera libertad cristiana sin adhesión incondicional al magisterio. El Episcopado tiene plena confianza en esta obra y en la continuidad de un esfuerzo por acrecentar el nivel académico y la nitidez y transparencia doctrinal en un marco de lícita libertad.

Una Facultad de Teología no puede confundirse con un mero curso de ciencias sagradas o con una catequesis; tampoco puede confundirse con una mera facultad. Por el contrario, constituye un hecho particularísimo que une la seriedad, la hondura, el nivel intelectual, la connotación cultural que suponen una universidad, a la vez que debe nacer de la fe y conducir a sus alumnos al descubrimiento y a la relación con el Dios vivo. Esta es la identidad de la Facultad de Teología. El Episcopado espera que esta identidad no sea perdida nunca y que éste sea el mejor servicio a la Iglesia y a la Comunidad argentina.

Al finalizar, quiero agradecer especialmente al Emmo. Sr. Cardenal Aramburu, quien como Arzobispo de Buenos Aires seguirá teniendo en esta obra la parte principal por el doble motivo de ceder el usufructo del edificio destinado a la Facultad y de permitir que el clero de su Arquidiócesis sea la principal fuente del cuerpo docente. También quiero agradecer a Monseñor Derisi quien asume una nueva dimensión como Rector, y que en el vigésimo aniversario de la U.C.A., tan unida a su persona, pone toda la Universidad, cada vez más pujante, al servicio de esta Facultad, que a su vez la vitaliza y la completa.

