

TEOLOGÍA

Andrés Sapelak: La magnitud universal de San Basilio
• *Carmelo Giaquinta*: "Vuestra hermandad que está en el mundo" (1 Pe 5, 9). Apuntes bíblicos para una eclesio-
logía • *Héctor Aguer*: Del amor y la amistad • *Gabriel
Guarda*: En torno a los orígenes del monacato en Ibero-
américa • *Eduardo Briancesco*: Dos notas sobre An-
selmo de Canterbury • *Jorge Mejía*: Problemática teo-
lógica de las relaciones judeo-cristianas • Notas biblio-
gráficas • Libros recibidos.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — 1419 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XVII - Nº 35 AÑO 1980: 1º semestre

SUMARIO

<i>Andrés Sapelak</i> : La magnitud universal de San Basilio	5
<i>Carmelo Giaquinta</i> : "Vuestra hermandad que está en el mundo" (1 Pe 5, 9). Apuntes bíblicos para una ecle-siología	14
<i>Héctor Aguer</i> : Del amor y la amistad	28
<i>Gabriel Guarda</i> : En torno a los orígenes del monacato en Iberoamérica	43
<i>Eduardo Briancesco</i> : Dos notas sobre Anselmo de Can-terbury	49
<i>Jorge Mejía</i> : Problemática teológica de las relaciones judeo-cristianas	61
Notas bibliográficas	77
Libros recibidos	89

LA MAGNITUD UNIVERSAL DE SAN BASILIO

Reflexiones sobre la carta apostólica “*Patres Ecclesiae*” con ocasión del XVI^o centenario de la muerte del santo

La grandiosa figura moral de San Basilio, llamado “Magno”, no cesó jamás de dominar la vida eclesial del Oriente cristiano, del cual el Santo es considerado como el más grande Patriarca espiritual. La conmemoración del décimosexto centenario de su muerte, es una feliz ocasión que se presenta a toda la Iglesia para contemplar su grandiosa personalidad, sus grandes ejemplos de cristiano, de monje y de Pastor de la Iglesia y para conocer sus enseñanzas, ya que San Basilio es Doctor de la Iglesia, y el máximo luminar entre los Doctores del Oriente. En efecto, la palabra de San Basilio tiene para los cristianos orientales la autoridad del legislador que, inspirado en el Evangelio, dictó normas seguras para la vida cristiana de los fieles, para la vida consagrada de los monjes y para el desarrollo de la vida litúrgica de las comunidades eclesiales. De este modo, San Basilio fue el gran organizador de la vida espiritual de los fieles, el pedagogo y legislador de la vida monástica, el Maestro inspirado de la Revelación, el Pastor de la Grey de Cristo y el ordenador de la vida litúrgica de las Iglesias del Oriente.

I. Carta apostólica sobre San Basilio

La conmemoración del XVI centenario de la muerte de San Basilio ofreció al Papa Juan Pablo II la feliz ocasión de dar a conocer una *Carta Apostólica*, intitulada “*Patres Ecclesiae*”, con fecha del 2 de enero del corriente año, para presentar a la veneración de la cristiandad de hoy a uno de los más grandes colosos de los primeros tiempos de la Iglesia, llamados “Padres de la Iglesia, que con la fuerza de la fe, con la profundidad y riqueza de sus enseñanzas, la engendraron y formaron en el transcurso de los primeros siglos” (*Carta Apost. - Introd.*)*.

El documento papal consta de una breve *Introducción* y dos partes o capítulos. En la *Primera Parte*, dedicada a la “*Vida y Ministerio de San Basilio*”, el Papa concentra la atención en el momento de la conversión de San Basilio, cuando iluminado por la luz de Cristo es “arrastrado irresistiblemente hacia El”, apartándose del mundo y de sus vanidades.

* Texto completo en *L'Osservatore Romano* (ed. castellana), Nro. 578 (27 de enero de 1980).

Con mayor extensión Juan Pablo II presenta a San Basilio como monje y Pastor de la Iglesia. “uno de los más grandes monjes-pastores de la Iglesia. Una figura singularmente perfecta de Obispo y un ejemplar promotor y legislador de la vida monástica”. El Papa corrobora en su *Carta* la opinión de aquellos, que afirman que la contribución de San Basilio a la vida monástica fue decisiva en toda la Iglesia, tanto en el Oriente como en el Occidente.

De las actividades pastorales de Obispo, el Papa destaca en San Basilio su obra de carácter litúrgico como “recopilador de preces” según la expresión de San Gregorio Nacianceno—, mencionando su Anáfora como “la más hermosa entre las mejores preces litúrgicas”.

Finalmente, el Papa Juan Pablo II expresa en su *Carta Apostólica* el gran amor de San Basilio a la Iglesia, su vigilancia sobre la integridad de la fe, según las formulaciones del Concilio de Nicea, las luchas que le tocó afrontar por la Iglesia contra las herejías, contra los tiranos y contra todas las desviaciones en la Iglesia de Cristo. “En esa actividad y en esa lucha, áspera, dolorosa, ininterrumpida, Basilio ofreció su vida y se consumó en holocausto”. Concluye el Papa la *Primera Parte* de su *Carta*.

En la *Segunda Parte* de la *Carta Apostólica*, dedicada al Magisterio de San Basilio, Juan Pablo II presenta una síntesis de “la riquísima herencia” de los escritos del Santo y de las enseñanzas de carácter teológico contenidos en ellos. En primer lugar la doctrina de la Iglesia sobre la Santísima Trinidad, el supremo misterio de la fe cristiana. Después, la Cristología en la luz de la gloria y de la humillación del Verbo encarnado, aspectos éstos que son propios de la doctrina cristológica de San Basilio. Finalmente, la doctrina sobre el Espíritu Santo, Rey y Señor, Espíritu de Verdad, divinizador y santificador de los hombres. Con su magisterio sobre Dios Uno y Trino, San Basilio “ha contribuido a la formulación de la fe trinitaria de la Iglesia” —escribe el Papa—. Pero, al mismo tiempo, Juan Pablo II subraya que este “sumo teólogo” era consciente de la debilidad e insuficiencia de cualquier disquisición teológica, a causa de la magnitud del misterio trinitario, que supera cualquier explicación. No obstante, si San Basilio habló del misterio de la Trinidad, lo hace —dice el Papa— “por obediencia al mandato de Dios y para edificación de la Iglesia”. “Pero quizá —insiste Juan Pablo II— sea más exacto decir que Basilio, como auténtico “teólogo”, más que hablar de este misterio, lo canta”.

En su *Carta Apostólica*, asimismo, Juan Pablo II pone de relieve la doctrina del santo Doctor de la Iglesia sobre el hombre —tema muy querido al Papa, constituyendo el ser humano el centro de su pensamiento filosófico—. El Papa resume la doctrina de San Basilio sobre el hombre en estas expresiones: “. . . San Basilio resaltaba la dignidad del hombre, considerándolo totalmente relacionado con Dios. . . Solamente como imagen de Dios el hombre trasciende todo el orden de la naturaleza. . . Por eso el hombre con-

sigue totalmente su dignidad “regia” solamente realizándose como tal imagen de Dios. . . La dignidad del hombre por lo tanto, reside a la vez en el misterio de Dios y en el de la cruz. . . “La restauración de la imagen (de Dios) sólo puede realizarse en virtud de la cruz de Cristo”, ya que “su obediencia hasta la muerte —dice el Papa citando a San Basilio— se convirtió para nosotros en remisión de los pecados, liberación de la muerte, que entró en el mundo por el pecado, reconciliación con Dios y facultad de serle gratos, don de justicia, comunión de los santos en la vida eterna, herencia del reino de los cielos” (*De Baptismo* I, 2; P.G. 1556).

“Esto, para San Basilio, equivale a decir —comenta el Papa— que todo ello se consigue en virtud del bautismo”. Y añade, entre otras consideraciones: “Basándose, pues, en la misteriosa identidad del bautismo con el acontecimiento pascual de Cristo, Basilio, siguiendo las huellas de San Pablo, nos enseña, que el bautizarse no es en realidad otra cosa que crucificarse, es decir, enclavarse en la única cruz de Cristo, padecer realmente su muerte, sepultarse en su sepulcro y, consiguientemente, resucitar en su resurrección”.

En el *Documento* Juan Pablo II trae varias citas de la doctrina de San Basilio referente a la regeneración del hombre en Cristo por el Bautismo, añadiendo, al mismo tiempo, a las enseñanzas del Santo Doctor, sus profundos comentarios y explicaciones de su propio pensamiento filosófico cristiano sobre el ser humano, que se inserta admirablemente en los pensamientos del Santo. He aquí una como ejemplo: “Mediante el Bautismo, en efecto, el hombre se configura con Cristo, por quien se inserta en el interior de la vida trinitaria: y se hace espíritu porque nace del Espíritu, y se hace hijo porque se reviste del Hijo, uniéndose en relación altísima con el Padre del Unigénito, que también realmente se hace padre suyo” (*Moralia, De Baptismo*).

“A la luz de una consideración tan rigurosa del misterio bautismal —comenta Juan Pablo II— se esclarece en Basilio el sentido máximo de la vida cristiana. Por otra parte, ¿cómo comprendemos mejor este misterio del hombre nuevo si no es fijando la mirada en el punto luminoso de ese nuevo nacimiento y en la potencia divina, que le engendra mediante el bautismo? Solamente, por lo tanto, en aquello en que nos regeneramos se puede percibir claramente lo que somos y por qué lo somos.”

Después de haber profundizado la doctrina de San Basilio sobre el Bautismo, que regenera al hombre a la vida divina, Juan Pablo II expone muy brevemente la enseñanza del Santo Doctor sobre la Eucaristía como la “plenitud del Bautismo ya que sólo ella permite vivirlo con fidelidad y continuamente lo actualiza como potencia de gracia”.

“La Eucaristía, por la que se perfecciona la iniciación cristiana —escribe el Papa— es considerada siempre por San Basilio en estre-

chísima relación con el Bautismo.” “Solamente la Eucaristía realiza y perfecciona la nueva creación efectuada en el Bautismo.”

Completa el Papa la doctrina de San Basilio sobre la regeneración del hombre en el Bautismo, y su crecimiento en la vida divina por medio de la Eucaristía, añadiendo la Palabra de Dios como “alimento de vida eterna”, inseparable de la Eucaristía en el pensamiento del Santo y de toda la tradición litúrgica oriental, según la cual, la Palabra de Dios, contenida en el Evangelio, recibe en las celebraciones litúrgicas la adoración juntamente con la Eucaristía.

El nexo fundamental que existe entre el alimento de la Palabra de Dios y el Cuerpo de Cristo, doctrina tan explícita en las enseñanzas de San Basilio, es también la enseñanza constante de Juan Pablo II en su supremo magisterio en la Iglesia Universal. Resume el Papa la doctrina de San Basilio, relacionada al Bautismo, con estas tres frases: El bautismo nos regenera, la Eucaristía nos alimenta, la Palabra nos ilumina. Es el mensaje de San Basilio al hombre de hoy.

Por último, el Papa coloca a San Basilio entre aquellos Padres de la Iglesia, que ya entonces, celebran la virginidad de María, su pureza virginal y su maternidad divina.

Una breve *Conclusión* cierra la *Carta* del Papa con estas expresiones de alabanza al máximo Doctor de la Iglesia del Oriente. “Todos en la Iglesia nos gloriamos de ser discípulos e hijos de este gran santo y maestro y debemos, por lo tanto, considerarlo como ejemplo y escuchar reverentemente su doctrina, dispuestos a recibir sus enseñanzas, consuelos y exhortaciones”.

El documento papal fue publicado con la fecha del 2 de enero de 1980, fiesta litúrgica de San Basilio Magno y de San Gregorio Nacianceno, ambos obispos y doctores de la Iglesia.

II. Actualidad del magisterio de San Basilio

Después de mil seiscientos años, el magisterio de San Basilio Magno conserva su vigor, su frescura y su actualidad en toda la Iglesia de Cristo, en estos tiempos de humanismo materialista ateo, el cual está obscureciendo la fe cristiana en los hombres. Gracias a la feliz circunstancia de tan solemne conmemoración las enseñanzas de San Basilio, a veces olvidadas toman renovado vigor y fertilidad entre las generaciones de hoy. Una misión especial tienen, a este respecto, las Ordenes religiosas del Oriente, que además de honrarse con el nombre y patronazgo de San Basilio, viven su vida consagrada a Dios según su *Regla* e irradian el espíritu de amor a Dios y al hombre, que animaba a su Santo legislador.

Es también misión de las Comunidades eclesiales orientales hacer conocer a toda la Iglesia la herencia espiritual de San Basilio, contenida en sus escritos y en la tradición litúrgica oriental.

Con ocasión de esta conmemoración basiliana el Papa Juan Pablo II pone en guardia a los que en estos tiempos postconciliares propician cambios y reformas en la vida de la Iglesia conforme a la mentalidad y a las necesidades de la vida moderna, recordándoles que la “Iglesia vive todavía hoy con la vida recibida de los Padres” y que “ellos constituyen una estructura estable de la Iglesia cumpliendo una función perenne en pro de la Iglesia, a lo largo de todos los siglos”. “De ahí —insiste el Papa— que todo anuncio del Evangelio y magisterio sucesivo debe adecuarse a su anuncio y magisterio, si quiere ser auténtico. Todo carisma y todo ministerio debe fluir de la fuente de su paternidad. Y, por último, toda piedra nueva, añadida al edificio santo que aumenta y se amplifica cada día, debe colocarse en las estructuras que ellos construyeron y enlazarse y soldarse con esas estructuras” (*Carta Apost. Introd.*).

Uno de los principales constructores, si no el más grande, de la vida cristiana, monacal y litúrgica de la edad patristica es justamente San Basilio Magno. El conocimiento de su vida, de su obra y de su magisterio constituye una verdadera necesidad para todos aquellos, que trabajan en la renovación postconciliar en la Iglesia, por tratarse de un gran maestro, renovador y organizador de la vida cristiana, consagrada y eclesial, en los difíciles inicios de la consolidación de la Iglesia, especialmente en el Oriente.

La actualidad de las enseñanzas de San Basilio para la vida cristiana de hoy la recalca el Papa en su *Carta Apostólica*, cuando dice que “la consideración de sus enseñanzas podrá servir de luz para afrontar mejor los problemas y las dificultades de este tiempo nuestro y de ayuda para el presente y el futuro”. La primera y la más grande dificultad para la sociedad de hoy atañe a la fe en Dios. Los cristianos de nuestro tiempo creen en Dios, practican la vida cristiana, creen en Jesucristo y en la Virgen Santísima, en los Santos, pero muchas veces les falta una visión trinitaria de Dios —fundamento de la teología de San Basilio— y del dinamismo redentor y santificador de la Santísima Trinidad.

Solamente en la visión trinitaria de Dios y en la encarnación del Verbo, el hombre llega a comprender su inserción en la vida trinitaria de Dios y su eterno destino en el gozo de la vida de la Trinidad. En esto se concentraba el magisterio de San Basilio para los cristianos de su tiempo, magisterio que por su contenido, por su claridad e inspiración tendrá una gozosa aceptación en la generación del siglo veinte.

Esta visión trinitaria de Dios predomina en las liturgias orientales que con sus admirables oraciones teológicas, con aroma paulino y patristico, con sus ceremonias llenas de símbolos y signos, que muy eficazmente expresan los misterios divinos, siguen nutriendo la espiritualidad cristiana de hoy, en la cual muchas veces se pretende insertar demasiado lo intelectual, lo racional y lo humano.

III. San Basilio — Figura de obispo monje

Después de su conversión al cristianismo, que tuvo lugar todavía en la edad joven, Basilio se retiró para llevar una vida de soledad y de austeridad monacal. Cuando fue llamado al ministerio pastoral de Obispo, “también en el servicio de las almas supo —escribe Juan Pablo II— con sabio equilibrio, hacer compatible la infatigable predicación con largos momentos de soledad, dedicados a la oración...” Así —continúa el Papa— se convirtió en Pastor y al mismo tiempo fue monje, en el auténtico sentido de la palabra. Más aún, está considerado como uno de los más grandes monjes-pastores de la Iglesia” (*Carta Apost.*).

Era una cosa muy común en el Oriente, en los primeros siglos del cristianismo, que los Pastores de la Iglesia fuesen llamados de entre los monjes. Esta práctica quedó en el Oriente como tradición hasta hoy día, por lo cual, cuando un sacerdote es llamado al ministerio episcopal, antes viste los hábitos monacales y hace su profesión religiosa. De allí que los Obispos orientales, aún que durante las celebraciones litúrgicas se revisten de suntuosos ornamentos, en cuanto representantes de Cristo, Rey de la gloria, fuera de las celebraciones llevan los hábitos monacales, signo externo de su consagración a Dios en la vida monacal, de oración y de penitencia.

Esta tradición de “obispos-monjes” tiene en el Oriente su máxima expresión en San Basilio. Su origen y fundamento se remonta a los Apóstoles, los cuales se reservaron como su más grande ocupación la oración y la predicación de la Palabra. Por eso instituyeron los diáconos, como colaboradores en el servicio al prójimo y en todas las cosas de carácter material y administrativo (*Hechos 6, 1-6*). Esta tiende a ser la figura del Obispo en la tradición oriental: un hombre de oración, un maestro de la Palabra de Dios, y el centro de la oración litúrgica de su grey.

IV. “Sumo teólogo”

Otra característica indispensable, en la tradición oriental, para un Obispo, que en San Basilio encuentra su máxima expresión, es la de ser teólogo, en el sentido de maestro de los misterios de Dios.

Este aspecto de la sabiduría del Obispo en las cosas referentes a Dios está expresada en la ceremonia litúrgica de la consagración episcopal. El candidato a la plenitud del sacerdocio de Cristo, antes de su consagración, profesa delante de los Obispos consagrantes y ante el pueblo de Dios, su “credo” en los misterios de la fe de la Iglesia. La profesión de fe la hace colocado sobre un tapiz grande, en el cual está dibujada la efigie de un águila con la aureola sobre su cabeza, que con las alas extendidas sobrevuela la ciu-

dad, la sede del futuro Pastor. El simbolismo del águila en las alturas indica la altura y la pureza del magisterio del Obispo. El esplendor de la aureola sobre la cabeza del águila, indica la luz que emana de las enseñanzas del Obispo. De esta manera el águila, que se coloca durante las celebraciones litúrgicas debajo de los pies del Obispo, significa que él, con su vida y con su magisterio, ha de ser como el águila que se levanta sobre lo terrenal y vuela hacia las alturas (*Cfr.* Nikolski: *Ustava Bohosluzenia*, (San Petersburgo, 1907), pp. 72, 714).

Este elocuente símbolo litúrgico tiene su más alta aplicación en San Basilio. Es, por ello, que el Papa en su *Carta* lo llama "Sumo teólogo". Además, Juan Pablo II llama a San Basilio el teólogo "auténtico", que más que hablar del misterio de la Santísima Trinidad, "lo canta". Es una realidad en la Iglesia oriental, y una tradición desde sus orígenes, que en lugar de investigaciones teológicas, propias de la tradición teológica latina, los orientales "cantan" los misterios de Dios en su liturgia, llena de contenido teológico en las formulaciones de los Padres de la Iglesia y en las composiciones inspiradas de los santos liturgistas.

La doctrina teológica de San Basilio, y de los demás Padres de la Iglesia, es para los orientales, fruto de la inspiración e iluminación divinas para aclarar y profundizar más la tradición de los Apóstoles, como lo expresa la liturgia en la conmemoración de los Padres de los primeros Concilios Ecuménicos: "La predicación de los Apóstoles y los dogmas de los Padres edificaron una única fe de la Iglesia, la cual revestida del manto de la verdad, tejido con la teología de lo alto, rectamente administra y glorifica el gran misterio de la gracia" (*Condakion*).

Las liturgias orientales tienen una especialísima memoria de los Santos Padres de la Iglesia. Además de celebrar las fiestas de sus mayores exponentes, como San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo y otros, el primer domingo después de la Ascensión celebran la memoria de todos "los Santos Padres del primer Concilio Ecuménico de Nicea", en el cual los Padres explicaron y fijaron como dogma la doctrina sobre la divinidad de Cristo. El 17 de julio se celebra también la memoria de los Padres de los seis Concilios Ecuménicos y el domingo después del 11 de Octubre, a los Padres del séptimo Concilio. En dichas conmemoraciones se canta el siguiente himno de gratitud: "Te glorificamos, oh Cristo Dios nuestro, que has puesto sobre la tierra a nuestros Padres como luminares y por medio de ellos nos has introducido en la verdadera fe"

Para la teología oriental (*Troparion*) el magisterio de los Padres de la Iglesia, constituye, después de la predicación de los Apóstoles, el fundamento de la fe de la Iglesia, de la cual Cristo es la piedra angular. Los padres son los teólogos "auténticos" de la Iglesia y los que después de ellos, se glorían del título de "teólogos",

lo son sólo en la medida de la consonancia de su doctrina con las enseñanzas de los Padres y del magisterio infalible de la Iglesia, ejercido por Pedro y sus sucesores.

Juan Pablo II lo dice expresamente: “todo anuncio del Evangelio y magisterio sucesivo debe adecuarse a su (de los Padres) anuncio y magisterio, si quiere ser auténtico, todo carisma y todo ministerio debe fluir de la fuente vital de su paternidad. Y por último —insiste el Papa— toda piedra nueva, añadida al edificio santo que aumenta y se amplía cada día, debe colocarse en las estructuras” (*Carta Apost. Introd.*).

V. Gigante de la acción pastoral

San Basilio es uno de los más grandes luminares de la Iglesia, “sumo” y “auténtico” teólogo —como lo llama Juan Pablo II—. Al mismo tiempo, es un gran asceta y místico, e insuperable maestro de ascética, y el padre de la vida monástica en la Iglesia de Cristo. Pero sería incompleta la figura de San Basilio sin mencionar su gigantesca acción pastoral en favor de la Iglesia, que amó “con gran celo” —escribe el Papa—. Luchó contra las herejías y divisiones en el seno de la Iglesia. Fustigó el egoísmo de los ricos. Defendió la libertad de la Iglesia, y no dudó en enfrentarse con los poderes públicos. No disponiendo de otros medios de comunicación, en aquellos tiempos, se dedicó personalmente al ministerio de la palabra, oralmente y por escrito. Organizó grandes obras de caridad en favor de los pobres y necesitados. Juan Pablo II menciona en su *Carta* “el gigantesco asilo para necesitados, una auténtica ciudad, que de él tomó el nombre de Basiliada”. En esa “actividad y en esa lucha —áspera, dolorosa, ininterrumpida Basilio ofreció su vida y se consumió en holocausto—. Murió a la edad de cincuenta años, consumido por las fatigas y la vida ascética”. Con estas frases concluye el Papa el breve “curriculum vitae” de San Basilio.

Juan Pablo II, basándose sobre el testimonio personal de San Gregorio Nancianceno, amigo íntimo de Basilio nos revela en su *Carta* el secreto de la grandeza y fuerza moral del Santo: “El secreto de la fuerza de San Basilio —escribe el Papa— residía únicamente en la misma sencillez de su predicación, en la claridad de su testimonio, en la inerme majestad de su dignidad sacerdotal”.

Al conmemorar a San Basilio Magno, con ocasión del XVI centenario de su muerte, se yergue con toda su majestad ante nosotros su figura, en estos tiempos de profundos cambios en la Iglesia, de peligrosas sacudidas y de nuevas consolidaciones, que deben hacerse sobre los seguros y firmes fundamentos, de la doctrina de San Basilio y de los demás Padres de la Iglesia. Toda la grey cristiana, pastores y fieles, contemplan admirados, después de dieciséis siglos de su muerte, la santidad de San Basilio, el ejemplo

de sus fatigas apostólicas, la luz de su doctrina, las normas sabias para la vida consagrada, su vigorosa palabra en defensa de la justicia y de los pobres, y el poderoso reproche a aquellos, que con sus humanas especulaciones oscurecen la luz divina del Evangelio o disgregan la unidad de la Iglesia. San Basilio se nos presenta, así, como un Pastor contemporáneo, que nos guía con su ministerio pastoral y con su doctrina en busca de la solución de los problemas, que debe afrontar la Iglesia en nuestro tiempo.

El gran mérito de haber actualizado a San Basilio, para la Iglesia de hoy, lo tiene el Papa Juan Pablo II, el cual al conmemorar, con su breve, pero magistral, *Carta Apostólica "Patres Ecclesiae"*, la figura de San Basilio, parece encarnarlo él mismo con su propio magisterio y con su gigante acción pastoral a nivel universal.

MONS. ANDRES SAPELAK
OBISPO EPARCA DE LOS UCRANIOS
BUENOS AIRES. ARGENTINA

“VUESTRA HERMANDAD QUE ESTÁ EN EL MUNDO” (1 Pe 5, 9)

Apuntes bíblicos para una eclesiología

A los ciento veinte discípulos reunidos el día de Pentecostés, Pedro les dirige la palabra llamándolos “hermanos”: Hch 1,16. Podría pensarse que es una simple fórmula amical, adecuada para iniciar un discurso, o intercalarla en él, como sucede tantas veces en el libro de los Hechos. Pero leemos más atentamente y nos viene la duda de si no será ése el nombre específico para llamar desde la primera hora, a todos aquellos que se decían discípulos de Jesús el Nazareno.

“Uno de aquellos días Pedro se puso en pie en medio de los *hermanos* (tōon adelfōon) –el número de los reunidos era de unos ciento veinte– y les dijo: “*Hermanos...*” (ándres adelfoi)”: Hch 1,15-16.

La palabra “hermanos” no era nada novedosa entre los judíos, pues ese nombre se lo venían dando a sí mismos desde que tenían memoria: Hch 13,15 22,5 28,21. ¿Acaso no eran ellos el pueblo de los doce hermanos?: Hch 7,13. La palabra, sin embargo, desde los orígenes de la historia, desde Abel, desde José, desde Moisés, se había ido cargando de sombras, y evocaba ahora recuerdos tristes, de fratricidio: 1 Jn 3,12, de traición: Hch 7,9-13, de persecución: Hch 7,23-29.

1. El Primogénito entre muchos hermanos

Pentecostés vino a renovar la significación de la palabra y de la realidad fraterna, pues Dios ha suscitado en su pueblo un nuevo Abel, un nuevo José, un nuevo Moisés, el hermano verdadero.

“Moisés efectivamente dijo –argumenta Pedro–: “El Señor Dios les suscitará un profeta como yo *entre vuestros hermanos* (ek tōon adelfōon hymōon). Escúchenlo todo cuanto les diga. Todo el que no escuche a ese profeta será exterminado del pueblo”: Hch 3,22-23 cfr 7,37.

Ese es, sin duda, Jesús, a quien Pablo va a llamar “*el primogénito entre muchos hermanos*”: Rm 8,29. El autor de la carta a los Hebreos será, en ese sentido, mucho más enfático:

“Tanto el santificador como los santificados tienen todos el mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarles *hermanos* (adelfoùs) cuando dice: Anunciaré tu nombre *a mis hermanos* (toís adelfoùs mou). . . Porque, ciertamente, no se ocupa de los ángeles sino de la descendencia de Abraham. Por eso tuvo que asemejarse en todo *a sus hermanos* (toís adelfoùs), para ser misericordioso y sumo sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo”: Hb 2,11-12.16-17.

El de “hermano” no es un título que la comunidad primitiva haya empleado para designar corrientemente a Cristo, como el de Hijo de Hombre, Hijo de Dios, Salvador, etc., pero la fraternidad de él con los hombres, y, en especial, con los creyentes, era una realidad consciente en la fe de ellos. Los Evangelios nos recuerdan a un Jesús que nos hace entrever la nueva trama fraternal que, desde su venida, se urde entre él y los hombres, como también entre los hombres entre sí.

“Llegan su madre y *sus hermanos* (hoi adelfoi aytoû), y quedándose fuera, le envían llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: “¡Oye! tu madre, *tus hermanos* y *tus hermanas* (hoi adelfoi sou kai adelfai sou) están fuera y te buscan”. El les responde: “¿Quién es mi madre y *mis hermanos* (hoi adelfoi mou)?” Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: “Quien cumple la voluntad de Dios, ése es *mi hermano, mi hermana* (adelfós mou kai adelfèe) y mi madre”: Mc 3,31-35. Mt 12,46-50. Lc 8,19-21.

Jesús, por tanto, vino a hermanarse con los hombres, y lo logra concretamente con aquellos que cumplen la voluntad de Dios. Recalca, además, su hermandad con aquellos que son los más desventurados:

“Y el rey les dirá: “En verdad les digo que cuanto hicieron a uno *de estos hermanos míos más pequeños* (tòon adelfoon mou tòon elachístoon), a mí me lo hicieron”: Mt 25,40.

Con la designación “*Hermanos míos*” la comunidad primitiva recuerda el trato que Jesús daba a sus discípulos después de su resurrección:

“Vayan, avisen *a mis hermanos* (toís adelfoís mou) que marchen a Galilea. Allí me verán”: Mt 28,10.

“No me toques que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde *mis hermanos* (pròs toús adelfoùs mou) y díles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”: Jn 20,17

Una vez más viene a cuenta aquí el texto de 1 Co 15, en el que se escucha el eco de la profesión de fe original de la Iglesia madre de Jerusalén en la resurrección de Jesús, y, consecuentemente en la hermandad que de allí se deriva:

“... que se apareció a Cefas y luego a los Doce. Después se apareció *a más de quinientos hermanos a la vez* (epánoo pentakosiois adelfoís efápax), de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron.

2. *Ustedes son todos hermanos*

El “hermanamiento” de Jesús con los hombres tiene la contraréplica en la moral que de allí se desprende necesariamente, a saber: los hombres, a su vez, han de hermanarse con él y entre sí.

No es el caso estudiar aquí atentamente las raíces de esta nueva moral que Jesús vino a instaurar, que bien podríamos llamar “moral fraternal”, en la que “el otro” y no “el ego” tiene la primacía. Deberíamos, en ese caso, estudiar al menos todo lo que Jesús nos enseñó de Dios como Padre y de nuestra actitud filial hacia él. Nos baste aquí, empero, aludir solamente a los pasajes evangélicos que se refieren expresamente a la fraternidad, los cuales, prácticamente, se reducen a decir: “perdona de corazón”, “corrige con piedad”.

“Yo les digo: Todo aquel que se encolerice *contra su hermano* (tôo adelfôo autoû) será reo ante el tribunal, pero el que llame *a su hermano* (tôo adelfôo autoû) “imbécil”, será reo del sanedrín, y el que lo llame “renegado” será reo de la gehenna de fuego. Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo (ho adelfós sou) tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte *con tu hermano* (tôo adelfôo sou), luego vuelves y presentas tu ofrenda”: Mt 5,22-24.

“¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo *de tu hermano* (tôo adelfôo sou), y no reparas en la viga que hay en tu ojo? ¿O cómo vas a decir *a tu hermano* (tôo adelfôo sou): “Deja que te saque la brizna de tu ojo, teniendo la viga en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo *de tu hermano* (toû adelfoû sou)”: Mt 7,1-5. Lc 6,41-42.

“Si tu hermano (ho adelfós sou) llega a pecar, vete y repréndele, a solas con él. Si te escucha, habrás ganado *a tu hermano* (tôn adelfón sou). Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si los desoye, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano”: Mt 18,15-17. Lc 17,3.

“Pedro se acercó entonces y le dijo: “Señor ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga *mi hermano* (ho adelfós mou)? ¿Hasta siete veces?” Dícele Jesús: “No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete”: Mt 18,21-22. Lc 17,4.

“Y encolerizado su señor, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que debía. Eso mismo hará con ustedes mi Padre celestial, si no perdonan de corazón cada uno *a su hermano* (tôo adelfôo autoû)”: Mt 18,34-35.

“El le dijo: “Ha vuelto *tu hermano* (ho adelfós sou) y tu padre ha matado el novillo cebado, porque le ha recobrado sano. El se irritó y no quería entrar. Salió su padre, y le suplicaba... Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo. Pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque *este hermano tuyo* (ho adelfós sou hoûtos) estaba muerto, y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado”: Lc 15,27-28, 31-32.

El oído judío podía entender todo esto que decía Jesús en un sentido limitado, restringido al clan familiar, al propio pueblo, o cuanto más a los que vivían en él. En cambio cuando Jesús dice “tu hermano”, comúnmente está pensando en todo hombre. “Todo hombre es mi hermano”:

“Porque si aman a los que los aman ¿qué recompensa van a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludan más que *a sus hermanos* (toûs adelfoùs hymòon mónon) ¿qué hacen de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Ustedes pues, sean perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial”. Mt 5,46-48 cfr. Lc 14,12-14.

La moral fraternal de Jesús, de alcance universal, tiene un eco especial dentro de la comunidad de los discípulos. Ella no es sólo la última instancia para corregir y salvar al hermano: Mt 18,15-17. Ella es, sobre todo, la nueva hermandad que el creyente ha encontrado y para lo cual, a ejemplo de Jesús: Mc 3,31-35, tiene que hacer a menos, si es preciso, la hermandad según la carne:

“Yo les aseguro: nadie que haya dejado casa, *hermanos, hermanas* (èe adelfoùs èe adelfàs), madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente, casas, *hermanos, hermanas* (kai adelfoùs kai adelfàs), madre, hijos y hacienda, con persecuciones. Y en el mundo venidero, vida eterna”: Mc 10,29-30. Mt 19,29. Lc 18,29-30.

“Caminaba con él mucha gente, y volviéndose les dijo: “Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, *a sus hermanos, a sus hermanas* (kai toûs adelfoùs kai tàs adelfàs) y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo”: Lc 14,25-26.

Pospuestas todas las cosas, aun las más queridas, para abrazar esta fraternidad, en la que se proclama el común origen de un solo Padre y campea Jesucristo como único Jefe, no tiene sentido organizarla enfatizando lo que cada uno es dentro de ella, es decir los derechos, sino más bien el servicio, es decir los deberes:

“Ustedes, en cambio, no se dejen llamar “Rabí”, porque uno solo es vuestro Maestro, y *ustedes son todos hermanos* (pántes dè hymeís adelfoí este). Ni llamen a nadie “Padre” vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco se dejen llamar “Directores”, porque uno solo es vuestro Director: el Cristo. El mayor entre ustedes será vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado, y el que se humilla será ensalzado”: Mt 23,8-12.

El mismo poder en la Iglesia, aun cuando se lo deba emplear para corregir: Mt 18,15-18, es, evidentemente, un poder dado por Jesús para salvar a los hermanos:

“;Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder cribarlos como el trigo. Pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma *a tus hermanos* (toùs adelfoús sou)”: Lc 22,31-32.

3. La hermandad en el mundo

Sobre estos presupuestos de la enseñanza y frases de Jesús, se fue haciendo cada vez más clara, a partir de Pentecostés, la realidad que con él había aparecido en el mundo: la hermandad cristiana. Las comunidades de creyentes son designadas, con harta frecuencia, con el nombre de “los hermanos”, dicho sobre todo en sentido grupal, o apuntando a veces sólo a algunos de sus miembros. Así, en el libro de Los Hechos, vemos desfilar a “los hermanos” de Jerusalén: Hch 1,15-16; 6,3; 9,30; 12,17; 15,7.13; 21,7, de Jope: 10,23; 11,12; de Judea: 11,1.20, de Samaria y Fenicia: 15,3, de Tolemaida: 21,7, de Antioquía de Siria: 15,1.32.33.40, de Panfilia, Pisidia y Licaonia: 15,36, de Listra e Iconio: 16,2, de Filipos: 16,40, de Tesalónica: 17,6.10.14, de Corinto: 18,18, de Efeso: 18,27, de Pozzuoli: 28,14, de Roma: 28,15. A este desfile de hermandades, podemos agregar el que surge de las cartas de S. Pablo. A saber: “los hermanos” de Macedonia: 1 Ts 4,10; 2 Co 11,9, de Tesalónica: 1 Ts 5,26-27, de Asia: Ga 1,1 1 Co 16,20; Flp 1,14;4,21; Ef 6,23, de Laodicea: Col 4,15, de Roma: Rm 16,14; 2 Tm 4,21.

Estas comunidades no son sectas. No reina entre sus miembros una fuerza centrípeta exclusivista: hermanos con los de adentro, enemigos con los de afuera. Cada uno de estos grupos tiende a cobijarse a sí mismo, a fortalecerse, cuidando de cada miembro y de la integridad del conjunto. Pero a la vez, pulsa por trascenderse a sí mismo, comunicándose con los otros grupos y donándose a ellos. Es lo que Pedro llamó “hermandad” —adelfótees—, o más precisamente “la hermandad en el mundo”: adelfótees en tōo kōsmoo. Faltos todavía del concepto de “católica” con que San Ignacio de Antioquía bautizará a la Iglesia, éste pareciera uno de los más felices en todo el NT para significar la doble dimensión de localidad y universalidad, de interioridad y de misión que marca a la Iglesia desde sus orígenes.

“Honren a todos, amen *a los hermanos* (tèen adelfóteeta), teman a Dios, honren al rey”: 1 Pe 2,17.

“Resistanle firmes en la fe, sabiendo que *vuestros hermanos que están en el mundo* (tèen en tōo kōsmoo hymōon adelfóteeta) soportan los mismos sufrimientos”: 1 Pe 5,9.

No es difícil percibir, en Los Hechos, el calor propio de la hermandad cristiana al interior de la misma, a través de circunstancias varias que jalonan una vida casi doméstica, en las que “los hermanos” son no espectadores sino protagonistas principales. Por ejemplo, la oración comunitaria en la antevíspera de Pentecostés y la solidaridad en solucionar la situación desgraciada por la traición de Judas: Hch 1,15-16, la presencia activa en la designación de los siete varones: 6,3, la reticencia y posterior recepción dispensada a Saulo y la premura por su integridad física: 9,17.30, la unanimidad en torno a Santiago en momentos de persecución: 12,17, el desconcierto sufrido a causa de disputas promovidas por elementos de mala fe: 15,1, la gratitud hacia los ministros que les trajeron paz: 15,32.33 el testimonio en favor de Timoteo que será compañero de Pablo: 16,2, los sufrimientos sufridos por la fe: 17,6, la solicitud por salvar la vida a Pablo: 17,10.14, el apoyo prestado a Apolo: 18,27.

Además de los sentimientos y actitudes propios de la interioridad de una hermandad, podemos percibir otros que reflejan la apertura hacia otras hermandades y la solicitud para con ellas, o, en general, la actitud hacia los demás hombres en cuanto también ellos llamados a integrar “la hermandad en el mundo”. Así, los hermanos que acompañan a Pedro en la admisión de los gentiles en la Iglesia: 10,23 11.12, a los que se inquietan por lo mismo: 11,1-3, la iniciativa de caridad para enviar recursos a los hermanos necesitados de Jerusalén: 11,29, la alegría de los hermanos de Fenicia y Samaria por la obra apostólica entre los gentiles: 15,3, la carta de consuelo a los hermanos de Siria y Cilicia: 15,23, la organización de la expedición misionera para visitar las hermandades recién nacidas: 15,36, la visita a los hermanos de Tolemaida y de Jerusalén: 21,7.17, el encuentro con los hermanos de Pozzuoli y de Roma: 28,14.15.

4. El hermano, por quien Cristo murió

Al cuadro anterior, Pablo añade trazos importantes. La palabra “hermanos” se le escapa continuamente de su pluma. Los interpela así en sus cartas más de setenta veces. “Hermanos queridos de Dios...”, “Los conjuro, hermanos...”, “No queremos que lo ignoren, hermanos...”, “Hermanos míos, queridos y añorados...”, “Hermano, hazme este favor...”, “Los exhorto, hermanos...”.

Si entresacamos los versículos donde expresamente los llama así, resulta una especie de film documental de la hermandad cristiana en la época apostólica, incompleto y artificial, por cierto, pero no menos real.

De los tesalónicos sabemos que la vocación a la hermandad cristiana: 1 Ts 1,4; 2 Ts 2,13, fue obra de la fecunda misión del apóstol

tol: 1 Ts 2,1, el cual, brindándose como un padre y como una madre, trabajaba día y noche para no serles gravoso: 2,9. La respuesta de los hermanos a la vocación sigue creciendo en fe, esperanza y amor: 2 Ts 1,13, y ha sufrido ya la prueba de la persecución por parte de sus conciudadanos: 1 Ts 2,14. Pablo está ansioso de volver a verlos: 2,17, pero entre tanto debe contentarse con las noticias que de ellos le trae Timoteo: 3,7. Los hermanos, en su vida ordinaria, han de vivir de manera conveniente, siguiendo el ejemplo del apóstol: 4,1. En particular han de ser respetuosos de la mujer ajena: 4,6, y han de esforzarse en el amor a todos los hermanos: 4,10. No deben perturbarse porque haya hermanos que mueran antes de que el Señor vuelva: 4,13, ni han de perderse en especulaciones sobre su vuelta: 5,1.4; 2 Ts 2,1. Deben ser considerados con los que trabajan apostólicamente entre ellos y los presiden en el Señor: 5,12. Si un hermano vive en contra de la tradición: 2 Ts 2,15, han de amonestarlo: 1 Ts 5,14, apartándose, incluso, de él: 2 Ts 3,6, para su conversión, tratándolo siempre como a hermano: 3,15. Que los hermanos no se cansen de hacer el bien: 3,13, ni se olviden de orar por él: 1 Ts 5,25; 2 Ts 3,1. Que cuando se reúnan se expresen la fraternidad con un beso santo: 1 Ts 5,26, y lean todos juntos la carta recibida: 5,27.

Escribiendo a las iglesias de Galacia, todos los hermanos de Asia se asocian a Pablo para saludarlos: Ga 1,2. Se les recuerda en esa carta el Evangelio de Jesucristo: 1,11, en quien Dios ha cumplido el testamento prometido a Abrahám: 3,15. Porque creen en Jesucristo y no por cumplir las obras de la ley de Moisés, los hermanos son partícipes de la promesa: 4,28, y ya no son hijos de Agar, la esclava, sino de Sara, la libre: 4,31. Si así no fuere ¿a qué soportar persecución?: 5,11. Llamados a la libertad, los hermanos no deben tomar pretexto de ella para vivir según el propio antojo, antes bien han de servirse mutuamente por amor: 5,13. Cuando un hermano incurra en falta, los otros han de corregirlo con mansedumbre: 6,1, de manera que el Señor siempre esté con ellos: 6,18.

La carta a los Corintios es casi un álbum de fotos instantáneas que nos introduce muy adentro en la vida de esa hermandad. Los hermanos deben superar sus divisiones: 1 Co 1,11, y tener todos un mismo sentir: 1,10, siendo fieles al llamado a la fe: 1,26, que les llegó por la predicación de la cruz de Jesucristo: 2,1. Vivir en la división es reincidir en la puerilidad espiritual: 3,1, y es tonto que haya divisiones tomando partido por Pablo o por Apolo, cuando éstos más bien son ejemplos de medida y unidad: 4,6. Si un hermano es impuro, avaro, idólatra, ultrajador, borracho o ladrón, a ése hay que separarlo para su conversión: 5,11. Es lamentable que entre hermanos haya pleitos y se recurra para zanjarlos al tribunal civil: 6,5.6.8. En el caso que un hermano esté casado con una mujer gentil, si ésta consiente en vivir con él, que no la despi-

da pues ella queda santificada en él: 7,12.14. Pero si no hay acuerdo, el hermano o hermana creyente no están ligados: 7,15. Cada hermano aprecie el estado en que fue llamado a la fe, incluso el que fue llamado siendo esclavo: 7,24, pues el tiempo es corto: 7,29. Que los conocimientos teológicos o los propios derechos no sean esgrimidos en contra del hermano débil, por quien Cristo murió. ¡Antes renunciar a mis derechos que mortificar a mi hermano menos instruido: 8,11.12.13. Pues no son los conocimientos teológicos, ni siquiera la misma pertenencia a la Iglesia, la garantía de la salvación, sino las obras del amor: 10,1. La celebración de la Santa Cena ha de ser una ocasión especialísima para demostrar el amor fraterno aguardándose unos a otros: 11,33, y el momento adecuado para hacer la colecta para los pobres de Jerusalén: 2 Co 8,23; 9,3.5, a imitación de los que hicieron los hermanos de Macedonia: 2 Co 8,1; 11,19. En sus reuniones, los hermanos han de saber utilizar los dones espirituales dados por el Espíritu para el servicio mutuo: 1Co 12,1, jerarquizándolos debidamente y ejercitándolos sin prepotencia infantil: 14,20, dando el turno a cada uno para un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lengua, una interpretación: 14,26, apreciando sobre todo el don de profecía: 14,39, subordinado a él, sin despreciarlo, el don de lenguas: 14,6.39. La obediencia a Estéfanos y a los otros miembros de su familia, como también a todos aquellos que trabajan por la Iglesia de Corinto: 16,15-16 será la garantía para que todo proceda en orden y unidad. Afirmados en el Evangelio recibido: 15,1, por el que Pablo se expone continuamente a la muerte: 15,31; 2 Co 1,8, los hermanos de Corinto, viviendo según el Espíritu y no según la carne: 15,50, podrán progresar en la obra del Señor, conscientes que el trabajo que realizan no es vano: 15,58. Tienen sobrados motivos para vivir alegres, animosos, con un mismo sentir, en paz, pues el Dios de la paz y del amor está con ellos: 2 Co 13,11.

En Filipos hay una hermandad que es la debilidad del corazón de Pablo: “hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona...”: Flp 4,1. Les informa de su encarcelamiento: 1,12, y de cómo los hermanos de Asia —quienes les mandan muchos saludos: 4,21—, en vez de descorazonarse por ello, se animaron más y anuncian sin temor la Palabra: 1,14. En el apóstol, los filipenses tienen un ejemplo viviente para imitar: 3,17, el cual a su vez se esfuerza cada día por alcanzar más hondamente a Jesucristo: 3,13. Todo cuanto haya de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, eso ha de ser norma de conducta para los filipenses: 4,8 y podrán vivir así en rebosante alegría: 3,1.

Por su parte, la carta a Filemón es, en verdad, toda ella una carta a un hermano en la fe, cuyos trabajos en favor de los santos se recuerda con gusto: v.7, a quien se le puede pedir: v.20 —casi mandar— el favor de recibir a Onésimo, el esclavo que se escapó

de su amo, “no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido”: v. 16.

Los romanos son hermanos que Pablo no conoce, y, sin embargo, tan unido se siente a ellos. ¡Cuántas veces se propuso ir a visitarlos, sin haber podido todavía realizar ese deseo!: Rm 1,13. Reflexiona con ellos en alta voz cómo por la muerte de Jesucristo han sido liberados de la ley mosaica y han pasado a pertenecer a otro, al resucitado: 7,1.4. No tiene sentido, por tanto, vivir según las apetencias de los sentidos: 8,12. Les confiesa que le duele en el alma que los judíos —“mis hermanos, los de mi raza según la carne” (hypèr tôn adelfôon mou tôn syggenôon mou katà sárka): 9,3— no hayan aceptado a Jesucristo, pero ora para que crean: 10,1, y está cierto que Israel será salvo: 11,25. Toda la existencia de un cristiano ha de ser cual una liturgia viviente: 12,1, y no han de olvidar de orar por él: 15,30. Evítese el juzgar o despreciar al hermano: 14,10, y el ponerle tropiezo o motivo de escándalo: 14,13.21. Pablo aquí es taxativo, como lo había sido antes con los corintios: 1 Co 8,13. No hay derecho propio, por sólido que sea, que prevalezca sobre el bien del hermano: “si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes según la caridad. Que por tu comida no destruyas a aquél por quien murió Cristo”: Rm 14,15. Los hermanos deben amonestarse mutuamente: 15,14, y han de guardarse de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina recibida: 16,17.

La carta a los Colosenses, “los hermanos fieles en Cristo”: Col 1,2, nos hace conocer la existencia de los “hermanos de Laodicea”: 4,15, tal vez los mismos a quienes en la carta a los Efesios les desea “paz y caridad con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo”: Ef 6,23.

Timoteo, que tantas veces en las cartas aparece mencionado como el “hermano”, recibe una carta inculcando cuanto ha de enseñar a los hermanos: 1 Tm 4,1, incluso a los esclavos, los cuales no han de abusar de su situación frente a los amos creyentes: 6,2.

La carta a los Hebreos, escrita como una exhortación: Hb 13,22, aporta algunos rasgos más. Los hermanos, santos, partícipes de una vocación celestial: 3,1, pueden sufrir la tentación de la incredulidad: 3,12. Y, de hecho, algunos inciden en ella. Pero los hermanos pueden tener la plena seguridad de que alcanzarán la meta en virtud de la sangre de Jesús: 10,19.

Entre los numerosísimos textos en los cuales San Pablo alude o trabaja la noción de “hermanos”, algunos merecen ser especialmente destacados por su peculiar connotación eclesiológica y moral, como se verá luego.

“Porque, hermanos, han sido llamados a la libertad. Sólo que no tomen de esa libertad pretexto para la carne, antes al contrario, sírvanse por

amor los unos a los otros”. Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pero si se muerden y devoran mutuamente, ¡miren no vayan mutuamente a destruirse!”: Ga 5,13-15.

“Respecto a lo inmoldado a los ídolos, es cosa sabida, pues todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, el amor en cambio edifica. Si alguien cree conocer algo, aún no lo conoce como se debe conocer. Mas si uno ama a Dios, ése es conocido por él. Ahora bien, respecto del comer lo sacrificado a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios. Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo, bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos. Y solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros. Mas no todos tienen este conocimiento. Pues algunos, acostumbrados hasta ahora al ídolo, comen la carne como sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se mancha. No es ciertamente la comida lo que nos acercará a Dios. Ni somos menos porque no comamos, ni somos más porque comamos. Pero tengan cuidado que ésta, vuestra libertad no sirva de tropiezo a los débiles. En efecto, si alguien te ve a ti, que tienes conocimiento, sentado a la mesa en un templo de ídolos, ¿no se creará autorizado por su conciencia, que es débil, a comer lo sacrificado a los ídolos? Y por tu conocimiento se pierde el débil: *¡el hermano por quien Cristo murió!* (ho adelfòs di’ hòn Christòs apéthanen). Y pecando así *contra vuestros hermanos* (eis tous adelfòis), hiriendo su conciencia, que es débil, pecan contra Cristo. Por tanto, si un alimento causa escándalo *a mi hermano* (tòn adelfòn mou), nunca comeré carne para no dar escándalo *a mi hermano* (tòn adelfòn mou)”: 1 Co 8, 1-13; Rm 14,1-23.

5. La hermandad como criterio eclesiológico

Miremos más de cerca a estas hermandades de Los Hechos y de Pablo, y las que podemos entrever indirectamente, a través de los Sinópticos. A uno le viene de preguntarse cuál es su estructura interior. O sea, cuál es su ser íntimo, su naturaleza, aquello que las define como comunidad cristiana. Y para responder se nos agolpan categorías que se han utilizado en especial en los últimos cien años hasta nuestros días. ¿Son iglesias monárquicas o democráticas? ¿Son iglesias primitivas (Urgemeinde) o “frühkatholicas” (Frühkatholizismus)? ¿Son iglesias piramidales o comunidades de base? ¿Son iglesias según el sistema o iglesias populares? ¿Son una institución mundial o una red universal de comunidades?

Sin negar el valor que puedan tener algunas de estas categorías para discernir la autenticidad de una iglesia, del NT o de nuestros días, sin embargo, estas alternativas conceptuales están marcadas profundamente por las ciencias de las cuales proceden: la política, la historia, la sociología, cuando no por las ideologías a las cuales éstas sirven. Y, por lo mismo, son insuficientes para expresar de manera adecuada el ser de la Iglesia. Aquí estriba el drama de tan-

ta eclesiología moderna que, partiendo unilateralmente desde categorías profanas aún no bautizadas, es decir, no purificadas de aquellos elementos que les impiden expresar convenientemente las realidades de la fe —o, si se prefiere, olvidadas las reglas elementales de la analogía—, pretenden explicar lo que las iglesias y la Iglesia son.

¿Por qué no decir más fácilmente —y más teológicamente— que son “comunidades fraternales orgánicas”? Comunidades donde cada miembro tiene un mismo sello, que lo identifica como proveniente de un igual origen y lo capacita para promover, de manera orgánica, un fin común. Origen y fin que, por su parte, son trascendentes a cada uno de los integrantes y al mismo conjunto social. Origen que se llama “paternidad divina”. Fin que, a su vez, puede muy bien llamarse “filiación adoptiva”, o también “hermandad cristiana, como aquí lo hacemos, según se mire a la relación de todos al común origen, el Padre, o a la que surge entre los hijos: los hermanos.

Volviendo al texto bíblico, no se advierte en Los Hechos contradicción ninguna entre el cargo apostólico de los Doce o el de Pedro y los hermanos: Hch 1,15.16; 6,3 y si alguna tensión hay entre ellos, es para fortalecer la hermandad y no para fracturarla: 11, 1-3. Santiago no es un monarca que reine sobre vasallos, ni éstos una democracia que lo haya elegido como su mero representante: 12,17; 15,13; 21,17-18. Barsabás y Silas, “dirigentes entre los hermanos” (ánđras heegouménous en toís adelfoís): 15,22, están al servicio de ellos: 15,32. Apóstoles —o cualquiera sea el cargo— y hermanos se reconocen entre sí como tales, y saben que todo lo que son les viene de lo alto: St 1,16-17. No tienen empacho en llamarse todos “hermanos”. Los Doce son “hermanos”: Hch 2,37. Los presbíteros que los acompañan son “hermanos”: 15,23. Saulo es “hermano”: 9,17; 21,20; 22,13. Bernabé y Pablo también lo son: 14,2. Tampoco tienen ningún complejo, ni los unos ni los otros, de cuidar de la perfección del “apostolado” de los Doce (apostolée): 1,16-17, o de participar a otros el ministerio (diakonía): 6,2.3. Ningún complejo tampoco en decidir sobre lo que es conveniente para los hermanos en nombre del Espíritu Santo: 15,23.28.

La dimensión fraternal de las iglesias de Jerusalén, de Judea y del ámbito arameo en general, tan acentuada, según puede entreverse en la primera parte del libro de Los Hechos, e indirectamente a través de los Sinópticos, no es menor en las iglesias de Pablo. Tampoco en ellas se advierten contradicciones que reduzcan la hermandad a una sola dimensión. Para Pablo no hay contradicción entre el beso santo fraterno: 1 Ts 5,26 y la obediencia a los que trabajan apostólicamente entre los tesalónicos: 5,12. Ni se contradice el criterio fundamental para medir la validez de todo en la Iglesia, a saber, “el hermano”: 1 Co 8,11, con la jerarquía

de los carismas y ministerios para la construcción de la misma, en los cuales hay primero, segundo, tercero, etc.: 12,1. Tampoco se contradicen la libertad a la cual fueron llamados todos los hermanos, con la esclavitud o servicio a ellos por amor, que cada uno debe elegir libremente: Ga 5,13. Esta contradicción tampoco existe en las cartas llamadas deuteropaulinas, ni en la carta a los Hebreos. El que Cristo no se avergüence de llamarlos hermanos: Hb 2,11, no impide al escritor de dirigirles a éstos una exhortación por momentos severa: 13,22.

No cabe duda que “la fraternidad”, tal cual surge del NT, se revela como un criterio fundamental para discernir una auténtica iglesia. Hay, por cierto, matices que diferencian a las fraternidades de Pablo de las de Mateo, a las griegas de las arameas. Pero todas son “fraternidades”. Les basta mirarse a los ojos para reconocerse como hijas de un mismo Padre y hermanas menores del Primogénito: Rm 8,29. En circunstancias diversas, Pablo y Mateo enunciaron el mismo principio eclesiológico fundamental: “el hermano”:

“... el hermano, por quien Cristo murió”: 1 Co 8,11.12 Rm 14.10.13.15.
21. “Uno solo es vuestro Maestro y ustedes son todos hermanos”: Mt 23,8.

6. *La hermandad, criterio de moralidad*

Hemos advertido, desde el comienzo, cómo con la predicación de Jesús se introduce un principio nuevo para orientar y medir la conducta de un hombre, o sea un principio de moralidad. A saber, “el hermano”. Gracias a lo cual “el otro” y no “el ego” tiene la primacía.

Este principio tan presente en los Sinópticos, en especial en Mateo, no está menos presente en Pablo. Pronuncia, con frecuencia, la palabra “hermanos”, y tiene así un trampolín para pasar luego a una exhortación, a un ruego, en orden a alentar o enderezar la conducta de ellos. Pero no es sólo un empleo circunstancial o táctico. “Hermano” para Pablo es, como en Mateo, un principio fundamental de conducta personal. ¿Cómo discernir lo que está bien o lo que está mal? Lo que hace bien o lo que le hace mal al hermano, eso es lo bueno o lo malo, en concreto.

Es claro que yo tengo el derecho de llevar al hermano ante el tribunal civil, y está bien. Pero es el colmo de la negación de lo que soy como cristiano. Juzgaremos a los ángeles ¿y no sabemos dictaminar en una pendencia entre hermanos?: 1 Co 6,1-8. Es claro, también, que tengo el derecho a comer carne inmolada a los ídolos. Porque éstos no existen. Y si no existen, ningún rito las puede manchar. Pero es gravísimo pecado usar de mi ciencia teológica o de mis legítimos derechos escandalizando a mi hermano, por quien Cristo murió: 1 Co 8,1-13; Rm 14,13-21.

Es evidente que la moral de Pablo apunta más alto que la de los filósofos. Como la de Jesús apuntaba más alto que la de los fariseos. Lo que en un orden está bien, eso mismo en un orden más alto está mal.

Pero si de moral se trata, Santiago y Juan hacen aportes capitales. Reduciéndonos a los versículos en los cuales Santiago alude expresamente a los hermanos, encontramos los siguientes tópicos morales. Las pruebas que los hermanos han de sufrir con gozo: St 1,2 y paciencia: 5,7, ejercitándola también con los hermanos: 5,11. La confianza en la providencia de Dios: 1,16. El dominio de la lengua: 1,19; 3,10,12, pues hablar mal del hermano es hablar mal de la Ley: 4,11. No jurar: 5,12.

Como en los Evangelios y como en Pablo, la corrección fraterna ocupa en Santiago un lugar destacado: 5,19; 4,11. Pero las dimensiones de la hermandad que más subraya son: la igualdad esencial de todos los hermanos y la efectividad de esa igualdad mediante la comunicación de los bienes materiales. ¿Quién más grande: el hermano rico o el hermano pobre? La pregunta le hubiese parecido absurda a Santiago, porque para él es evidente la paradoja del Evangelio. Por supuesto que el hermano más pobre es más grande, hubiese respondido. Que el hermano pobre se contente, por tanto, con su pobreza, hubiese argüido el hermano rico. No, hubiese retrucado Santiago. Sino, precisamente porque el hermano pobre es más grande que tú, tienes que servirlo con tus bienes materiales, a fin de que tú participes de su hermandad más grande.

“El hermano de condición humilde (ho adelfòs ho tapeinòs) gloríese en su exaltación, y el rico en su humillación, porque pasará como flor de hierba”: St 1,9.

“Hermanos míos (adelfoí mou), no entre la acepción de personas en la fe que tienen en nuestro Señor Jesucristo glorificado. Supongamos que entra en vuestra asamblea un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido, y entra también un pobre con un vestido sucio. Y que dirigen ustedes la mirada al que lleva el vestido espléndido y le dicen: “Tú siéntate aquí, en un buen lugar”. Y en cambio al pobre le dicen: “Tú, quédate ahí de pie” o “Siéntate a mis pies”. ¿No sería esto hacer distinciones entre ustedes y ser jueces con criterios malos? Escuchen, hermanos míos queridos (adelfoí mou agapeetoí): ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¿En cambio ustedes han despreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que los oprimen a ustedes y los arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre ustedes? Si cumplen plenamente la Ley regia según la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, obran bien. Pero si tienen acepción de personas, cometen pecado y quedan convictos de transgresión por la Ley”: St 2,1-9.

“¿De qué sirve, *hermanos míos* (adelfoí mou), que alguien diga: “Tengo fe”, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si *un hermano o una hermana* (adelfòs èe adelfèe) están desnudos y carecen de sustento diario, y alguno de ustedes le dice: “Vayan en paz, caliéntense y hártense”, pero no le dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta”: St 2,14-17.

Juan, también él menciona a los hermanos en la fe. Llama así a los discípulos de Jesús después de la resurrección: Jn 21,23, y a los miembros de las comunidades de Asia: 3 Jn 3.5.10, muchos de los cuales sufren persecución: Ap 6,11; 12,10. Se llama también con ese nombre a sí mismo: Ap 1,9, igualándose con los demás hermanos: 19,10; 22,9. Ni olvida, como en los anteriores escritos del NT, de ponderar la corrección fraterna: 1 Jn 5,16.

Pero en Juan la categoría “hermanos” adquiere un acento nuevo. Concentra en él toda la centralidad que “el hermano” obtiene como criterio de moralidad en Mateo y en Pablo. E igualmente toda la igualdad y efectividad que le otorga Santiago. Además de todo esto, Juan universaliza el concepto. En él se hace evidente, de manera singular, la enseñanza de Jesús sobre “el hombre hermano mío”: “uno de estos hermanos míos más pequeños”: Mt 25, 40.

“Quien dice que está en la luz y aborrece *al hermano* (tòn adelfòn aytoù), está aún en tinieblas. Quien ama *a su hermano* (tòn adelfòn autoù) permanece en la luz y no tropieza. Pero, quien aborrece *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù) está en las tinieblas, camina en las tinieblas, no sabe dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos”: 1 Jn 2,9-11.

“En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del Diablo: todo el que obra la injusticia no es de Dios, ni tampoco el que no ama *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù). Pues éste es el mensaje que han oído desde el principio: que nos amemos unos a otros. No como Caín, que, siendo del Maligno, mató a su hermano (tòn adelfòn aytoù). Y ¿por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de *su hermano* (toù adelfoú aytoù) eran justas. No se extrañen, *hermanos* (adelfoí), si el mundo los aborrece. Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos *a los hermanos* (toùs adelfoús). Quien no ama permanece en la muerte. Todo el que aborrece *a su hermano* (tòs adelfòn aytoù) es un asesino, y saben que ningún asesino tiene vida permanente en él. En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida *por los hermanos* (hypèr tòn adelfòon). Si alguno que posee bienes de la tierra, ve *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù) padecer necesidad y le cierra el corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?: 1 Jn 3,10-17.

“Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù), es un mentiroso. Pues quien no ama *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù), a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también *a su hermano* (tòn adelfòn aytoù): 1 Jn 4,20-21.

DEL AMOR Y LA AMISTAD*

1. La noción de amistad

“Ahora podríamos hablar sobre la amistad...”¹ Los libros VIII y IX de la Ética de Aristóteles presentan una serie bien nutrida de significados analógicos del término “amistad”. *Philia* designa tanto la íntima relación entre dos personas que se conocen y se aman, como la vinculación más o menos lejana que existe entre gobernantes y súbditos. En algunos pasajes el vocablo aparece con una concentración temática que incluye circunstancias muy concretas; otras veces, más diluido, significando cualquier “asociación”, siquiera ocasional, como entre comerciantes y viajeros, y más universalmente, la raíz de todos estos movimientos anímicos: el movimiento fundamental de un ser humano hacia otro. Se podrían leer estos libros con el designio de construir un catálogo de tales acepciones y ordenarlas jerárquicamente, “per prius et posterius”, según realicen con mayor o menor plenitud el concepto de amistad, la “ratio amicitiae”.

Para hablar de la amistad es ineludible referirse antes al amor. “La amistad es amor de mutua benevolencia, fundado en una cierta comunicación”. Así introduce Pedro de Bérnago en su “Tabula Aurea”² un texto de Santo Tomás de Aquino, que afirma: “La amistad añade al amor la reciprocidad (mutuam redamationem) y la mutua comunicación”³.

* Estas notas de estudio, redactadas hace más de una década y apenas retocadas ahora para su publicación, no pretenden originalidad ni rigor científico. Se trata, simplemente, de una meditación sobre algunos textos-fuente. Por eso, se omite toda referencia a la inmensa bibliografía que existe sobre un tema que, como lo demuestra la historia de las doctrinas, se revela inagotable.

¹ *Ethica Nicomachea* VIII c.1 1155 a 3. Ed. L. Bywater, Oxford University Press, 1957 (= *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*).

² In opera S. Thomae Aquinatis Index seu Tabula Aurea... Ed. fototypica. Roma, Paulinae, 1960, p. 68.

³ *Summa Theologiae* I-II 65 5.

La amistad no es simplemente amor o deseo del bien del amigo⁴ (boulésis agathou), sino que supone reciprocidad en el amor: redamatio, antiphilēsis. Tampoco es pura benevolencia (éunoia), que consiste más bien en el afecto interior. No se trata, por tanto, de una secreta simpatía, sino de un “quererse bien” mutuo y por tanto consciente, manifiesto, voluntario⁵, en virtud de fines: por el bien mismo, el placer o la utilidad, según la distinción clásica⁶. Y esto exige una “comunicación” (koinonía), es decir, tener cosas en común (koiná ta philōn)⁷ en un ámbito vital que se comparte. Esta “comunicación” según veremos, se verifica en el origen y en el ejercicio mismo de la amistad. Y así tenemos lo que Aristóteles llama “ta philiká” (“propria amicitiae”, “opera amicitiae”, dirá Santo Tomás), lo propio de la amistad, sus cosas u obras, según las cuales podemos mensurarla: “Hay grandes amistades: las que unen a aquellos que tienen mucho en común, y amistades menores, como las de quienes tienen en común muy pocas cosas... Si faltara completamente la comunicación, no podría darse amistad”⁸.

Al aplicar la teoría aristotélica de la amistad al estudio de la virtud teologal de caridad, el Doctor Angélico recoge todos los datos que hemos evocado: “No cualquier amor tiene razón de amistad, sino aquel que entraña benevolencia... Pero no basta la benevolencia para la noción de amistad: se requiere una cierta reciprocidad en el amor (mutua amatio), ya que el amigo es amigo para el amigo (amicus est amico amicus). Y esa mutua benevolencia se funda en alguna comunicación”⁹.

2. De la amistad al amor

La amistad es indispensable para la vida, es lo más necesario, sentencia otra vez el viejo de Estagira: anankaiótaton eis ton bíon¹⁰. Y es también algo bello (kalón), es decir, digno de alabanza y signo de grandeza y plenitud humana. “Según la opinión común, hombres buenos y amigos se identifican”¹¹.

⁴ Eth. Nic. VII c.2 1155 b 29.

⁵ Scriptum super Sententiis d.27 q.2 a.1: “La amistad añade al amor... la elección”.

⁶ Cf. In VIII Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, lectio 2. Ed. R.M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1949, n.1552.

⁷ Eth. Nic. VIII c.9 1159 b 31.

⁸ In VIII Ethic. lectio 9 n.1661: “Amicitiarum quaedam sunt maiores, scilicet inter illos qui habent plura communia; et quaedam amicitiae sunt minores, ut quae sunt inter illos qui in paucioribus communicant... Si nulla esset communicatio non posset esse amicitia”.

⁹ II-II 23 1.

¹⁰ Eth. Nic. VIII c. 1 1155 a 4.

¹¹ Ib. 29 ss.

En efecto, el hombre es un ser social (*politikón*), hecho por la naturaleza misma para convivir (*syzên pephykós*)¹². Por eso, la vida es penosa para quien vive solo¹³.

Es que en el obrar del hombre, o tal vez podríamos decir que en su mismo ser, hay impreso un movimiento de comunicación, de trascendimiento de sí. La estructura del sujeto humano está como constitutiva y necesariamente abierta a la alteridad, porque todo él es profunda, metafísicamente, apertura al ser. Platón, en el *Sympósion*, registra una explicación mítica del amor humano, fundada en la antropogonía de Empédocles y atribuida en el diálogo al comediante Aristófanes. En el origen de la condición actual del hombre ha sucedido una partición desdichada y penal que lo constituye como ser esencialmente diviso, inacabado. Más que “*anthròpos*” somos “*sýmbolon anthròpou*”, una contraseña o téssera de nosotros mismos, cada uno en búsqueda de su fracción complementaria. El amor sería entonces una fuerza cuasicósmica o tendencia a la unidad, como nostalgia de algo primitivamente poseído. ¿Qué busca el que ama? “Que por su unión y fusión con el amado, de dos seres lleguen a ser uno... La causa está en que así era nuestra primitiva naturaleza: éramos de una sola pieza. Por eso, desear tal unidad y procurarla, se llama amor”¹⁴. El *eros*, implantado en el corazón de los hombres, tiene por misión replasmar la totalidad, reunir nuestra natura original, “de dos seres hacer uno y curar (*iásasthai*) la naturaleza humana”¹⁵.

Este mito encierra sensiblemente la expresión de una realidad de hecho incuestionable. Se trata de explicar el amor humano a partir de sus formas más primarias; se lo enmarca en un ámbito cósmico, donde surge más aguda la analogía que existe entre la inclinación de la naturaleza insensible, el apetito de la naturaleza sensible y el querer de la naturaleza racional. Se trata de explicarlo como fruto de una radical “alienación” de quien no puede en su existencia concreta y determinada realizar íntegramente las virtualidades que encierra su misma esencia específica. La tendencia que brota de esa tensión es búsqueda de compleción, de unificación, de acabamiento. De acuerdo con esta concepción, el trascendimiento es colmación o subsanación de una indigencia.

En el discurso de Diótima, también en el *Sympósion*, Platón ensaya otra ilustración mítica de esta misma realidad. Amor, hijo de Penía (la Pobreza) y de Póros (el Recurso), aparece con el estigma de sus progenitores, a la vez sobreabundante y miserable:

¹² Eth. Nic. IX c.9 1169 b 18.

¹³ Ib. 1170 a 5.

¹⁴ Banquete 188 et ss. Platon, Oeuvres Complètes, T.IV., 2^e partie. Le Banquet. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1979, p.29ss. Trad. cast. en: Platón, Obras Completas... 2 ed. Madrid, Aguilar, 1972, p. 574 ss.

¹⁵ Banquete 191 d. Trad. cast. p. 576.

“compañero inseparable de la pobreza, rudo y escuálido, indigente y mendigo”, pero también “fértil en recursos”, valeroso, intrépido y diligente¹⁶.

La doctrina medieval sobre el amor, que recoge la herencia clásica y su primera asimilación patristica, constituye una verdadera ciencia del amor cristiano. “El arte de las artes es el arte de amar”. Esta frase, que suena a Ovidio (... ¡y a Erich Fromm!), pertenece a un monje del siglo XII, Guillermo de Saint-Thierry, quien comienza así su tratado “Sobre la naturaleza y dignidad del amor¹⁷. En dicha doctrina se puede discernir algo así como un movimiento dialéctico en la consideración del hombre y del amor humano, dialéctica que determina y otorga rasgos muy particulares a este nuevo “ars amandi”. Primer aspecto: Se describe un estado de hecho, consubstancial a la condición actual del hombre: “El amor es infundido naturalmente en el alma por el autor de la naturaleza, pero después de haber abandonado la ley de Dios, necesita ser enseñado por el hombre”¹⁸. En esta línea, la tendencia del hombre es mantenimiento en la existencia (amor suiipsius) y deseo de todo lo que le es necesario (amor concupiscentiae), en persecución de una satisfacción fugitiva, de una paz, constantemente rehusada, que colme la indigencia y procure reposo a su deseo (requies desiderii). “Infundido naturalmente por el autor de la naturaleza...”, según la analogía cósmica que antes señalábamos y que procede, en los doctores medievales, de San Agustín: “Nuestro reposo es nuestro “lugar”... Todo cuerpo tiende, en virtud de su peso, al lugar que le es propio. Un peso no tiende necesariamente hacia abajo: tiende al lugar que le es propio. El fuego sube, la piedra cae: uno y otro son llevados por su peso, y buscan su lugar... lo que no está en su sitio se agita hasta que habiéndolo encontrado, alcance el reposo. Mi peso es mi amor; dondequiera soy llevado, es él quien me arrastra”¹⁹. Y Guillermo explicita con estas palabras: “También el propio peso mueve al hombre llevando naturalmente su espíritu hacia arriba y su cuerpo hacia abajo, cada cual al lugar, al fin que le

¹⁶ Ib. 202 c ss. Trad. cast. p. 584.

¹⁷ Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, trad. par M.-M. Davy. Paris, Vrin, 1953. Trad. cast.: De la contemplación de Dios. De la naturaleza y dignidad del amor. La oración. Azul, Monast. Ntra. Sra. de los Angeles, 1976 (= Padres Cistercienses, 1).

¹⁸ De natura et dignitate amoris, 3. Trad. cast. p. 85.

¹⁹ Confessions XIII 9. S. Augustin, Confessions, Texte établi et traduit par P. de Labriolle. 2 éd. rev. et corr. Paris, Les Belles Lettres, 1937, T. 2 p. 373: “requies nostra locus noster... Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror”.

corresponde”²⁰. En tal estado de hecho, el amor comienza por ser egoísmo y amor carnal; por tanto, por haber perdido la pureza de su origen, donde él mismo se enseña a quienes le son dóciles, debe ser objeto de un aprendizaje (“opus iam habet doctore homine”), de un arte que es esencialmente ascesis, sublimación, conversión (“docendus est... ut purgetur”).

Segundo aspecto: Centrar la atención en el origen mismo del amor, en un estado “de iure”, donde no es alcanzado por los afectos bastardos que ponen rémora a su nobleza primigenia²¹. Dios, que es amor, engendra en sí mismo el amor y lo produce, lo causa en las creaturas al crearles, como imagen y participación del mismo amor que El es. “Ante todo, el lugar de su nacimiento es Dios. Allí ha nacido, allí se ha alimentado, allí ha crecido; allí es ciudadano, no extranjero sino nativo... Ahora bien, si se quiere hablar de su nacimiento: como Dios Trinidad había creado al hombre a su imagen, formó en él una semejanza de la Trinidad... gracias a ella este nuevo habitante del mundo, cual semejante que torna naturalmente a su semejante, podría, si quisiera, adherir indisolublemente a su principio, a Dios su creador”²².

También San Bernardo fija su contemplación en ese origen absoluto del amor: “Gran cosa es el amor, con tal que vuelva a su principio, si devuelto a su origen, si vertiéndose de nuevo en su fuente, toma siempre de ella de donde continuamente fluya”²³.

El amor, así considerado, procede de Dios y vuelve a Dios, describiendo un círculo sagrado²⁴; es la voluntad que “según el progreso de las virtudes”, como enseña el “arte” cisterciense, crece en amor, amor que se hace caridad, caridad que acaba en sabiduría²⁵. Toda la vida humana está como tensada por esta dialéctica: amor egoísta - amor desinteresado (amor concupiscentiae-amor benevolentiae), y el corazón del hombre atraído hacia uno u otro polo, como bellamente observa el abad Guillermo: “el corazón, ubicado por el autor de la naturaleza en un espacio estrecho del cuerpo, casi en el centro...”²⁶.

²⁰ Op. cit., 1. Trad. cast. p. 84.

²¹ Ib.: “nisi naturalis eius ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus prepedita fuerit...”

²² Op. cit., 5. Trad. cast. p. 89.

²³ S. Bernardi Opera. Romae, Ed. Cistercienses, 1958. Vol. 2 p. 300. Sermones super Cantica Cantorum 83, 4: “Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde iugiter fluat”.

²⁴ In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, c.4 lectio 11. Ed. C. Pera, Taurini-Romae, Marietti, 1950, n. 450: “quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est ex bono et ad bonum”.

²⁵ De natura et dignitate amoris, 4. Trad. cast. p. 88.

²⁶ Ib. 3. Trad. cast. p. 87.

Pero también el amor del hombre deviene absoluto, y su esencia se realiza cabalmente, cuando es amor a la manera de Dios, difusión de su bondad creadora. Y así, esta fecunda doctrina medieval nos permite entender la tendencia constitucional del hombre a trascenderse a sí mismo, no ya como colmación de indigencia sino más bien como donación de sobreabundancia. La relación de amor y amistad arraigada en una semejanza, entre imágenes creadas del amor trinitario, como uná complacencia del ser en el ser: *anthrōpō hēdiston ánthrōpos*²⁷.

De este modo, aquella “necesidad” de la amistad, el “*anankaiōtaton eis ton bíon*” de Aristóteles, adquiere un perfil nuevo, más profundamente ético.

3. La semejanza, unidad incoada, origen del amor

Una explicación última del amor, y por tanto también de la amistad, propone, plantea como instancia, el tema de la unión, de la unidad. En la reducción a principios más universales, al indagar en el aspecto ontológico de esa relación que constituye el amor, se pueden establecer diversos planos de consideración y desarrollar por consiguiente varios estratos de terminología, según la dialéctica nocional de los trascendentales, en la cual los términos se implican intensificándose progresivamente (*ens, unum, bonum...*) para significar idéntica realidad. O sea que puede hablarse del amor en términos de unidad o de unión (se define al amor como “*vis unitiva*”) y esto supone expresar en términos de ser la especialísima causalidad del bien sobre el apetito y la voluntad.

Según Santo Tomás, la unión se refiere al amor de tres maneras: como causa, como constitutivo formal o esencial, y como efecto. “Hay una unión que es causa del amor. Unión substancial, en el caso del amor con que uno se ama a sí mismo; unión de semejanza, en el amor con que uno ama las otras cosas. Pero hay una unión que es esencialmente el amor mismo. Esta unión es por coaptación afectiva, que se asemeja a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo (es decir, como si fuera un “otro yo”), y en el amor de concupiscencia, como a algo que le pertenece (*aliquid sui*). Finalmente, hay una tercera unión que es efecto del amor: unión real que el amante busca con el ser amado...”²⁸.

²⁷ Eth. Eudem. VII 2 1237 a 28. Aristotelis Opera Omnia, graece et latine... Parisiis, F. Didot, 1878-1927, T. 2, p. 222.

²⁸ I-II 28 1 ad 2:

UNIO	{	causa amoris	{	in amore suiipsius: UNIO SUBSTANTIALIS
				in amore aliorum: UNIO SIMILITUDINIS
		essentialiter ipse amor:		UNIO SECUNDUM COAPTATIONEM AFFECTUS
		effectus amoris: UNIO REALIS		

La semejanza (similitudo) es como la incoación de esa unión que constituye formalmente al amor y que éste efectivamente realiza, es “unio similitudinis”. Esta terminología supone una versión ontológica, si puede decirse, o una consideración en el orden del ser, de la causalidad del bien sobre el amor. Se trata de una semejanza en el ser, “secundum esse”, el ser en su existencia concreta, actual o posible, que mueve al apetito y provoca el amor, “ens quod cum bono convertitur”, según el axioma escolástico.

Santo Tomás expresa esta semejanza como la posesión común de una forma: “Por lo mismo que dos seres son semejantes al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en la forma aquélla”²⁹. Y la posesión más acabada es la del ser substancial respecto de sí mismo. Por eso la “unión de semejanza” presupone una “unión substancial”, y el amor de los demás (amor alterius) un fundante y subyacente amor de sí mismo (amor sup-sius). En este sentido debe entenderse la afirmación del Estagirita: “Los sentimientos amistosos entre amigos, y los caracteres distintivos de la amistad, parecen proceder del amor que uno tiene por sí mismo”³⁰. De allí la consideración del amigo como “otro yo” (állos autós)³¹, porque “cada uno es el mejor amigo de sí mismo”, somos particularmente amigos de nuestra propia persona (málista gar phílos autō)³². Esta es la radicación metafísica de todo amor y de toda amistad, y no debe entenderse en sentido “egoístico”. Santo Tomás comenta: “Cualquiera se ama a sí mismo más que a otro, ya que consigo es uno en substancia, en cambio, con otro lo es en la semejanza de alguna forma”³³. Y aclara en la Summa: “Propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino algo más que amistad. La amistad implica unión, y consigo uno tiene unidad, que es superior a la unión”³⁴.

Esta semejanza en el orden del ser, que causa al amor y se encuentra en el origen de la relación amistosa, posesión —en acto, digámoslo ahora— de una forma común, no debe entenderse simplemente de un modo entitativo, como unión en una misma especie o forma específica, sino también dinámicamente, en un conjunto de acciones eficientes y finales. Tampoco consumadas ya “in facto esse” (serían las “obras de la amistad”, opera amicitiae, en la esfera de la “unión real” que es efecto del amor, según la distinción del Doctor Angélico) sino como proyección de fines

29 II 27 3 “Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa”.

30 Eth. Nic. IX c.4 1166 a 1.

31 Ib. 1166 a 31.

32 Ib. c8 1168 b 9.

33 Cf. In IX Ethic. lectiones 8 et 9.

34 II-II 25 4.

comunes, incoación real-intencional de las obras que constituyen el ejercicio de la amistad (ta philiká). Podemos distinguir estos dos aspectos, entitativo y dinámico, y fijar el sentido de la “similitud” como causa en las descripciones de Aristóteles: la educación común, la escasa diferencia de edad, las mismas costumbres, contribuyen poderosamente a hacer nacer la amistad³⁵. Y también en aquella amistad que recuerda el Agustino en páginas de un realismo fascinante: “Hallé un amigo a quien por nuestra comunidad de estudios llegué a querer profundamente; tenía mi edad, y estaba como yo en la flor de la adolescencia. Había crecido de niño conmigo, habíamos ido juntos a la escuela y compartido los mismos juegos... Esa amistad nos era sobremanera dulce, cálida por la ardiente paridad de nuestros gustos”³⁶.

La relación de semejanza puede ser de doble índole. En un primer caso el sujeto encuentra en el objeto de amor la actualización y satisfacción de aquello que sólo posee potencialmente, “in quadam inclinatione”³⁷. Es la complacencia en un bien no poseído que engendra una tendencia y se desarrolla en deseo: mendicidad y esperanza. Ontológicamente es una relación potencia-acto. En el orden del bien, el objeto amado resulta ser como bondad de otro (“quasi bonitas alterius”, “per modum bonitatis inhaerentis”)³⁸; el fin secreto es el sujeto mismo. Este tipo de “similitud” engendra el amor egoísta o de concupiscencia: el objeto no es amado como un término absoluto, en cuanto que él mismo es bondad (“simpliciter”, “secundum quod ipsum habet bonitatem”) sino como medio, para que redunde en bien de otro (“ut sit bonum alterius”)³⁹. En el ejemplo con que Santo Tomás ilustra esta semejanza resuena el fecundo tema del “peso” al cual hemos aludido anteriormente: “Como si dijéramos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su sitio, tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le corresponde”⁴⁰.

Pero hay una segunda semejanza: el que ama lo hace, simplemente, sin esperar nada del ser amado, sólo porque éste es intrínsecamente amable (“sub ratione subsistentis boni”). Amar se dice aquí con todo rigor y propiedad: amor desinteresado, complacencia serena, benevolencia, amistad. Ontológicamente, se trata de una relación acto-acto, y en este sentido debemos entender fun-

³⁵ Cf. Eth. Nic. VIII c. 12 1161 b 33.

³⁶ Confessiones IV 4. Ed. Labriolle, T. 1 p. 70s.: “... comparaveram amicam societate studiorum nimis carum, coevum mihi et conflorantem flore adolescentiae. Mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus... dulcis erat nimis (sc. amicitia illa), cocta fervore parilium studiorum”.

³⁷ I-II 27 3.

³⁸ In librum de Div. Nominibus c.4 lect. 9 n. 444.

³⁹ I-II 26 4.

⁴⁰ I-II 27 3.

damentalmente la semejanza según el ser, de la que hablábamos antes como causa de la amistad.

Esta distinción amor concupiscentiae-amor amicitiae aparece constantemente en nuestro tema, a diversos niveles. Es una división primera del amor, analógica a la que existe en el orden del ser entre acto y potencia, entre substancia y accidente⁴¹. Santo Tomás utiliza con mucha propiedad esta doble analogía, tanto en la Suma Teológica como en el comentario al libro del Pseudo Dionisio “Sobre los nombres divinos”.

4. *El amor es unión*

Pero el amor mismo es esencialmente unión: “fuerza unitiva y sincrética” (henōtikēn tina kai synkratikēn dýnamin)⁴². Es una fuerza unitiva, dýnamis en el sentido genérico de “todo aquello que tiene eficacia para producir algo”, como observa Santo Tomás, aunque mejor podría llamarse al amor “unión y concreción dinámica (“unitio et concretio virtuosa”), para precisar con mayor exactitud su carácter formal de nexo o unión, pues el que ama y el ser amado coinciden en uno⁴³. Al descubrir un vestigio de la Trinidad en la caridad, San Agustín decía: “El amor es de alguien que ama, y con amor alguien es amado. Hay aquí tres realidades: el que ama, el que es amado, y el amor. ¿Qué es entonces el amor sino una vida que une, o ansía unir, otras dos vidas, a saber, al amante y al amado?”⁴⁴. Se trata de una unión afectiva, una transformación de la afectividad en la realidad amada que forma, informa, colma con su bondad al sujeto amante, según la terminología que utiliza Santo Tomás en su comentario a las Sentencias: “cuando el afecto o el apetito está plenamente imbuido de la forma del bien que es, para él, objeto, se complace en éste, se adhiere a él y queda en él como fijo; y entonces se dice que lo ama... el amor no es más que una especie de transformación del afecto en la realidad amada”⁴⁵. Es difícil encontrar términos suficientemente dúctiles y a la vez exactos para expresar esta unión inefable que constituye formalmente al amor, pues no se trata

⁴¹ Cf. I-II 26 4.

⁴² In librum de Div. Nominibus c. 4 lect. 12 n. 455: “quamdam virtutem unitivam et concretivam”. Cf. Textus Dionysii, n. 180.

⁴³ Ib.: “secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno”.

⁴⁴ De Trinitate VIII 10 PL 42 960: “Amor alicuius amantis, est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur?... Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor”.

⁴⁵ Scriptum super Sententiis, 1. III, d.27 q.1 a.1: “quando affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi obiectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum... amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam”.

en realidad de una posesión directa de la forma del amado por el amante, sino más bien de un desencadenamiento de la potencia afectiva hacia el objeto de amor, una unión tendencial del afecto hacia el bien del amado que se explica por una identidad objetiva de ese bien con el bien del sujeto. El Doctor Angélico multiplica los términos: coaptación (ajuste mutuo, "coaptatio"), complacencia, consonancia, conveniencia, connaturalidad, inclinación, intención, "hábitudo", orden.

Para comprender esta realidad compleja y movediza hay que tener en cuenta el principio que reza: "el movimiento apetitivo procede circularmente" (*appetitivus motus circulo agitur*): el acto de amor, que une íntimamente sujeto y objeto y produce la identificación de entrambos, es una misma realidad con ese "peso" e inclinación engendrados en el sujeto y que tienden hacia el objeto de amor. "Spiratio" o "spiritus", dice Juan de Santo Tomás, el gran escolástico del siglo XVII, a esa "primera inmutación del apetito" en lo cual consiste el amor y que pone en movimiento a toda la vida afectiva⁴⁶.

5. *Del amor a la amistad: la "unión real"*.

El amor, engendrado por una incoación de unidad, siendo él mismo unión afectiva de los que se aman, hace que el amante busque una unión real, efectiva con la persona amada: "...unio realis, quam amans quaerit de re amata"⁴⁷.

El amor causa eficazmente esta unión, ya que "impulsa a desear y a procurar la presencia del amado"⁴⁸. Aquí se consuma el concepto de amistad, la "ratio amicitiae", se completa su definición: "amor de mutua benevolencia —decíamos— fundado en una cierta comunicación. ¿En qué consiste, pues, esa unión, esa comunicación" (*koinonía*)?

En un texto que acabamos de citar, Santo Tomás presenta un pasaje de Aristóteles sumamente sugestivo. Dice: "...Como recuerda Aristóteles en el segundo libro de su *Política*, Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de dos uno solo; pero como en este caso ambos o al menos uno de ellos se aniquilarían, aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que vivan juntos, y se hablen, y estén unidos en otras cosas de este tipo"⁴⁹. El texto del Filósofo remite a la intervención de Aristófanes en el *Sympósion* platónico. La concepción del amor que brota del mito del andrógino y de la partición primigenia implica la búsqueda dramática y fatal de una identificación imposible:

⁴⁶ *Cursus Theologicus*, in *Iam. IIae.* q. 10 disp. 5 a 4.

⁴⁷ I-II 28 1 ad 2.

⁴⁸ I-II 28 1 in corp.

⁴⁹ I-II 28 1 ad 2.

“Aristófanés, en su discurso sobre el Eros dice que los amantes, por la vehemencia de su amor, desearían identificarse hasta la fusión (*symphýnai*) y constituir de dos un solo ser (*genésthai ek dýo óntōn amphotérous héna*). En ese caso, es necesario que ambos, o uno de ellos, desaparezca”⁵⁰.

El texto de Aristóteles, con la fuerza metafórica y el vuelo poético que proceden de su origen platónico, encarece la realidad y la estrechez de la unión amical y marca también los límites del amor humano, de la tendencia substancial a unificarse y trascenderse en la comunicación: “los que se aman desean... desearían ser “*unum natura*” y convertirse en uno”. Pero el amor, como acto de un sujeto, es expansión del ser personal y no puede pretender la supresión de las subjetividades en una identificación imposible. “La fusión (*concretio, henotikē krásis*) pertenece al amor en cuanto que las realidades que así se unen permanecen distintas en algo, a saber, en cuanto a la división amante-amado”⁵¹.

Santo Tomás define, es decir, limita la naturaleza de la comunicación por medio del amor que puede verificarse en el orden humano, comparándola con aquella inefable que se da en la Trinidad de Dios: “Que no pueda comunicarse la naturaleza por el ejercicio de la voluntad creada, procede de la imperfección de ésta, ya que el amor, que es lo que procede de modo voluntario, no es una hipóstasis subsistente, por sí, como sucede en Dios. Y por eso es propio de la perfección de la naturaleza divina que ésta sea comunicada no sólo por un acto natural como es la generación, sino por un acto de la voluntad, que es consentimiento de amor”⁵². Por eso también, la unidad que el amor crea e instaura entre los hombres ha de llamarse “*unio secundum convenientiam amoris*”, es una “*communicatio per modum amoris*”⁵³, y estas expresiones invitan a indagar de qué manera esa misteriosa con-veniencia, la co-aptación afectiva, la comunión (*koinonía*) que constituyen formalmente al amor, se concretan como “*unio realis*” en la vida de aquellos que se aman.

Y no es extraño, entonces, que se mencione como primera propiedad del ejercicio de la amistad (lo primero entre los “*propria amicitiae*”) el querer la existencia del otro, que ha de ser “otro

⁵⁰ Polit. II c.1 1262 b 11. Ed. Didot. T. 1 p. 499.

⁵¹ In librum de Div. Nominibus c. 4 lect. 12 n. 455: “*Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniantur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati*”.

⁵² Scriptum super Sententiis, I.I d. 13 a. 2 ad 2: “*Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut est in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris*”.

⁵³ Ib.

yo”(állos autós) pero “ótro” (állos), frente a mí (autós). “Todo amigo quiere, en primer lugar, que su amigo exista y viva...”⁵⁴. Querer, pues, el “*esse*” del otro en su ipseidad, en razón de él mismo, “*gratia ipsius*”⁵⁵. El movimiento intencional del amor, que se dirige al sujeto personal, intransferible del amigo, es principio de un encuentro y alegría metafísicos, del amor perfecto que todo subordina al querer ser del otro... “Porque el amor no sólo iguala, más aún, sujeta al amante a lo que ama”⁵⁶.

Esta “unión conveniente y decorosa”⁵⁷ implica una presencia e inmanencia mutuas del uno en el otro. Esta mutua inmanencia es la contrafaz del “éxtasis” de cada una de las subjetividades (“cuando el afecto de alguien se lanza hacia otro sale en cierto modo fuera de sí”)⁵⁸ y se realiza en el conocimiento y reconocimiento recíprocos y en mutua complacencia o presencia afectiva⁵⁹. Aquel que es amado, al saberse amado se plenifica, pues incorpora a su interioridad las actualizaciones últimas de su valor, es decir, nuevas dimensiones de su ser, y al mismo tiempo el que ama alcanza la interioridad del otro y colma acabadamente su intención. Por otra parte, el amado está presente en el afecto del que ama, que se complace íntimamente en él, y el amante lo está en el amado pues en él goza, sufre, quiere y vive⁶⁰.

Aquí podemos recordar a propósito aquel pasaje de las Confesiones: “¡Qué feliz expresión supo hallar, hablando de su amigo, el poeta que lo llama “mitad de su alma”! Sí, yo he sentido —recuerda el Agustino una honda experiencia suya— que su alma y la mía no habían sido más que un alma en dos cuerpos”⁶¹.

Es fácil advertir, entonces, que el acto por excelencia de la amistad es convivir, la intimidad (*syzên*)⁶². La unión real de la

⁵⁴ II-II 25 7.

⁵⁵ Cf. In IX Ethic. lectio 4 n. 1799.

⁵⁶ San Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo I, 4.

⁵⁷ I-II 28 1 ad 2: “unio quae convenit et decet”.

⁵⁸ I-II 28 3: “quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra ipsum...” Cf. In librum de Div. Nominibus c.4 lect. 10; textus n. 168; “ésti de kai ekstatikós ho théios érós”. El eros divino es extático.

⁵⁹ Cf. I-II 28 2.

⁶⁰ Ib.

⁶¹ Confesiones IV 6. Ed. Labriolle T.1 p. 74: “Bene quidam dixit de amico suo: “dimidium animae suae”. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus...” Una expresión semejante en S. Gregorio Nacianceno, hablando de su amistad con S. Basilio: “como si una sola alma llevara dos cuerpos” (Orat. 43,16-21, in laudem Basilii M. PG 36 514 ss.).

⁶² Eth. Nic. VIII c.5 1157 b 19; Santo Tomás in h.1. lectio 5 n.1600: “... nihil est proprium amicorum sicut convivere”.

cual hablábamos antes es sobre todo presencia (parousía)⁶³. En la vida de intimidad se manifiesta la sensación de la existencia del amigo (he áisthēsis hōti éstin), dice Aristóteles (y por eso los amigos aspiran a ella). Convivir (synemeréuein, que puede traducirse literalmente por “pasar el día juntos”), condolerse, compartir las penas (synalgēin) y alegrarse por lo mismo (synjáirein): la presencia, el gesto, la palabra, movimientos exigidos por el dinamismo del amor y que le permiten expresarse. Implica la amistad una cierta plenitud, que pone en juego todos los elementos propios del orden del amor⁶⁴.

Así es cómo se realiza en acto (kat' enérgeian) la amistad⁶⁵. Santo Tomás cataloga ese ejercicio real de la amistad en una lista neta; cinco son las propiedades de la amistad. “Lo primero que cada amigo quiere es que su amigo exista y viva; segundo, le desea el bien, y —tercero— lo practica con él; cuarto, convive con él gustosamente; quinto, tiene con él un solo corazón y coincide en los mismos gozos y tristezas”⁶⁶.

6. Epílogo

Una lectura atenta de los pasajes de la *Ética* a Nicómaco en los que el Filósofo habla del acto propio de la amistad: el convivir, la intimidad (syzēn, synēméreuein) nos autoriza a sospechar que, en la teoría clásica de la amistad, o al menos en su factura literaria, dicha realidad aparece más subyugante, más completa, en la “amistad placentera”, atribuida con toda propiedad a los jóvenes, que en la “amistad principal”, así llamada porque es la perfecta, que persigue el bien de la virtud y se traba, por tanto, entre virtuosos⁶⁷. Es indudable que Aristóteles salva perfectamen-

⁶³ Eth. Nic. IX c.11 1171 b 27; cf. I-II 28 1.

⁶⁴ *Scriptum super Sententiis*, I.III, d.27 q.2 a.1: “amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens”. Lo antedicho es la “concupiscentiam amati” o deseo de su presencia, la benevolencia, es decir, el desearle bien, la práctica del bien para con el otro, la concordia, el consentir y estar de acuerdo, el sosiego que el amor procura (ya que es “quaedam appetitus quietatio”) y todo ello con carácter habitual, como un estado de vida, como es propio del ejercicio de la libertad, y no con la fugacidad de la pasión.

⁶⁵ Cf. Eth. Nic. VIII c.5 1157 b 6.

⁶⁶ II-II 25 7: “Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus”. Cf. Eth. Nic. IX c.4 1166 a 1 ss.

⁶⁷ Tómese esta sugerencia más bien como una impresión suscitada por la lectura que como un juicio fundado en razones histórico-críticas. Aquí se halla implicado todo un problema de hermenéutica aristotélica, que de ningún modo intentamos abordar. Cf. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif: *L'éthique a Nicomaque*. Introd., trad. et comment. Louvain, Public. Universit.; Paris, Nauwelaerts, 1958-1959, T.2, 2^e partie, p. 655 ss.

te la prioridad y la eticidad primera de esta especie de amistad que tiene por base y por meta el “bonum honestum”, pero en aquellos textos que mencionábamos se insinúa el tema griego del eros fundando una especie de amistad de perfiles seductores donde la “unión real”, las “opera amicitiae” se revisten de una inmediatez inframoral: la inmediatez penetrante de la *áisthēsis*.

Quizá podríamos concluir que en la doctrina aristotélica sobre el tema que hemos planteado se revela una cierta inestabilidad, una carencia de resolución cabal. Y es que la solución neta, es decir, el rescate de un verdadero trascendimiento en la comunicación “per modum amoris” consiste en la posibilidad, mejor dicho, en la realidad de un trascendimiento absoluto.

El puro y desinteresado amor del otro en su ser personal, en su ipseidad (“*gratia ipsius*”), sólo puede postularse o realizarse a través de un amor absoluto del Ser y Valor absoluto que fundamenta toda ipseidad. En esto reside el último y más sólido fundamento de la amistad virtuosa (*kat’ aretēn*).

No es posible al hombre ser amigo de Dios, dice por su parte, y definitivamente, Aristóteles: los dioses sobreabundan en bienes que los alejan inmensamente de los mortales. De algún modo puede haber amistad entre personas desiguales pero cuando la distancia es muy grande, cuando se trata de un ser tan separado de nosotros (polý joristhéntos), como Dios, es imposible⁶⁸.

El viejo Estagirita no podía sospechar siquiera el sentido vertical, trascendente, que se escondía en sus propias palabras: “Parece ser la amistad un sentimiento innato en el corazón del padre (*tō gennēsanti*, el que engendra, el creador) respecto de su creatura (pros to gegennēmēnon) y en el de la creatura respecto de quien la ehgendró”. No podía sospecharlo, decimos, y por eso continuaba: “...Existe no sólo entre los hombres, sino entre las aves, y en la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, sobre todo entre los hombres...”⁶⁹.

En cambio, al iniciar Santo Tomás de Aquino el estudio del amor cristiano, la “*caritas*”, afirma que ésta es “una cierta amistad del hombre con Dios”⁷⁰. El “*agápe*” divino que nos es comunicado nos permite amar al Amor Primero y así transforma nuestro propio amor de las personas y las cosas, que alcanza de ese modo su absoluto fundamento y su plena rectitud e ingresa en una nueva dimensión de realidad. El se amado es ahora “compañero en la participación de la felicidad”⁷¹ y esa felicidad es la bienaven-

⁶⁸ Eth. Nic. VIII c. 7 1159 a 5.

⁶⁹ Eth. Nic. VIII c. 1 1155 a 16 ss.

⁷⁰ II-II 23.1: “... caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum”.

⁷¹ Quaestio Disp. de Caritate, a.7: “socium in participatione beatitudinis”. Quaest. Disp. Vol. II. ed. 8 rev. Taurini-Romae, Marietti, 1959, p. 771.

turanza de la vida divina. Se inaugura, pues, un nuevo orden de amistad, en el que los rectos amores humanos son asumidos por la caridad bajo su influjo, rescatados y transfigurados por su participación en la amistad divina⁷². Orden que va prefigurando aquella "societas amicorum" que será la beatitud futura⁷³.

HECTOR AGUER

⁷² Ib.: "dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem".

⁷³ Cf. I-II 4 8.

EN TORNO A LOS ORÍGENES DEL MONACATO EN IBEROAMÉRICA

Al publicar en 1973 nuestro estudio *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos XV-XIX*¹, abordábamos el difícil tema de rastrear los orígenes de la vida religiosa contemplativa en Indias, conscientes de la realidad de que, en lo que respecta a la rama masculina, era un terreno prácticamente inexplorado de nuestra historiografía. Aun en lo referente a las ramas femeninas —excepción hecha de las obras de Josefina Muriel—, faltaba la relación con las casas de varones, a las que tan ligadas debían estar por su remoto origen fundacional.

Con posterioridad a nuestro citado estudio, hemos podido apreciar importantes avances en la materia; valiosas monografías que permiten ahondar en vetas sólo someramente esbozadas y que auguran para más adelante la confección de una síntesis cabal.

En este breve estudio queremos solamente mencionar algunas de estas publicaciones y agregar por nuestra parte otros datos sobre el asunto —tal vez meras curiosidades—, convencidos de que su valor, por la carencia general de noticias al respecto tiene una importancia inversamente proporcional a su volumen.

Dividiremos nuestra exposición en los mismos apartados que en nuestro primer estudio, agregando en otro especial lo referente al testimonio iconográfico, de origen y explicación aún inciertos, que hiciéramos en Perú.

I. El monacato en la política colonizadora.

Poco podemos agregar a lo indicado antes bajo este título.

Linage Conde, en su interesante artículo: *El monacato en España e Hispanoamérica*², duda de que haya sido impedido por la Corona el pase de las órdenes contemplativas a América, atri-

¹ *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. XXIV. Universidad Católica de Chile, Cuaderno 1, Santiago 1973.

² Salamanca 1977.

buyendo más bien a desinterés de éstas su no instalación en el nuevo mundo.

Aunque el destacado especialista no cita nuestro estudio y los datos que allí indicamos a este respecto, es desde todo punto evidente que el tema requiere mayor investigación, hasta el hallazgo de pruebas suficientemente explícitas. Creemos que los planteos variarán según la situación particular de cada Orden, pues así como consta que fue vedada la fundación de cartujas y cenobios benedictinos, no obstante el interés demostrado por ambos institutos en establecerse en ultramar, por otro documento conservado en el Archivo General de Indias sabemos que los jerónimos fueron requeridos dos veces en 1531 para participar en la misión de Indias, negándose reiteradamente a hacerlo³.

Entre las consecuencias del "antimonaquismo" regio, citábamos la proliferación de ermitaños, entre los cuales citábamos nominalmente a algunos célebres. Creemos oportuno agregar aquí nuevos datos relativos a uno de ellos, universalmente conocido como "El Carísimo y Gran Pecador Bernardo", de figuración destacada en los sucesos de la guerra de Chile, cuyo testamento ha sido hallado en Lima por el historiador peruano Alberto Rosas Siles. El documento está extendido ante Pedro González el 5 de mayo de 1609, indicándose en él llamarse Bernabé Sánchez, ser natural de la ciudad de Trujillo, en Extremadura, hijo legítimo de Juan Ruiz y María González, vecinos de Riobamba, Obispado de Quito. Precisa traer entonces desde hacía ocho años el hábito de peregrino⁴.

Respecto al recurso vocacional a Europa, según el cual, a falta de fundaciones en Indias los que sintieron el particular llamado a la vida contemplativa optaron por embarcarse a España y realizarla en los múltiples monasterios de allí, se impone una investigación metódica en los archivos de aquellas casas que, por su situación geográfica o alguna otra relación especial, hayan podido recibir monjes indios.

En una fugaz incursión hecha en 1977 consultamos los libros de profesiones de la Abadía de Montserrat y de los monasterios jerónimos de Buenavista, en Sevilla (1679-1835), y la Sisla, de Toledo (1530-1830), con resultado negativo. Aunque el expediente sea árido, es previo a toda conclusión definitiva dentro del tema⁵.

³ Indiferente General 422, Lib. 15, f. 16.

⁴ Vid. *Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas. Boletín Interno* N° 64, Lima 1973, p. 4; Cfr. Guarda: *La Implantación*, p. 26, nota 26.

⁵ En el caso concreto del trapense chileno, a los datos conocidos hay que agregar su expediente de doctorado en Teología en la Real Universidad de San Felipe, de Santiago, 20-XII-1801, y detalles de su examen (Archivo Nacional, Santiago de Chile. Eyzaga).

II — Otros cauces de la presencia monástica en Indias.

En lo que respecta a los obispos monjes, que tanta influencia proyectaron, a través de su acción pastoral, en la difusión de devociones monásticas, en un número especial de *Studia Hyeromyana*, F. Fernández y Serrano publica un utilísimo estudio sobre los *Obispos hispanos de la Orden de San Jerónimo*. Por nuestra parte, entre los prelados benedictinos que citáramos, debemos agregar a Dom Mauro de Quiróz, preconizado Obispo de Oaxaca el 7 de abril de 1698 (fallecido el 9 de marzo de 1699); a Dom Benito de Rivas, que lo fue el 4 de abril para Puerto Rico, fallecido antes del 6 de octubre de 1670; Dom Ramón Caballero, para la misma sede el 30 de marzo de 1716, falleciendo en agosto del mismo año⁶; Dom Mauro Colón de Larreátegui, Obispo de Guatemala desde 17 de setiembre de 1703 a 30 de noviembre de 1711, en que falleció; y Dom Juan Vaca, que lo fue de Panamá desde 27 de junio de 1561, acaeciendo su muerte antes del 15 de febrero de 1566.

El tema de los monasterios femeninos y las devociones monásticas brinda continuos aportes.

En lo que respecta al último, sólo queremos agregar nuestro hallazgo de nuevas vidas de los Padres, encontradas manuscritas en el s. XVIII chileno: así, las *Conferencias* del Abad Daniel, de Moisés el Líbico, como del Abad Isaac, fuera de cinco piezas sobre la *Doctrina espiritual* de San Efrén⁷.

Como curiosa ilustración dentro de este tema, encontramos igualmente en Chile una referencia a la difusión de la Medalla de San Benito, completamente insertada en la poética popular. Efectivamente, en un poema de payadores, del s. XIX, procedente de la costa de Lico, en la tradicional región de Colchagua, encontramos el siguiente verso:

Por nuestro Padre San Benito
hágote la Cruz, Taboada,
por si fueras el maldito⁸.

guirre, pza. 22^a); la carta escrita desde la Trapa de Santa Susana a D. Manuel Ortiz de Basualdo 8-VIII-1825 (Ibidem, Vol. 34, pza. 7^a), y la cita consignada en el *Diario de Pío IX*, de que en 27-II-1824 —en que la misión Muzzi lo encuentra en la cordillera—, está de viaje a Buenos Aires, para embarcarse a España e ingresar a la citada Trapa (Cfr.: *Historia I*, Santiago 1961.

⁶ Cfr. AGI, Sevilla, Bulas y Breves, 261 y 262.

⁷ Eyzaguirre, Vol. 7, pza. 2^a.

⁸ Información proporcionada por la Sra. Josefina Martínez de Mekis.

III – Monjes y monasterios

En lo que respecta a datos sobre las contadas casas monásticas fundadas, a pesar de todo, en América, en relación a los benedictinos de Lima, Leander Hoog, O.S.B., ha publicado los interesantes estudios titulados: *Montserrat in Colonial Lima*⁹ y *The monastic accounts of the shrine of our Lady of Monserrate in Lima, Perú: 1635-1645*¹⁰; sobre los de México, Agustine De Noble, O.S.B. es autor de: *First Benedictines in North America*¹¹. Interesantes datos sobre ambas fundaciones pueden verse aún en la estupenda obra de Ernesto Zaragoza Pascual, O.S.B.: *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*, uno de cuyos capítulos se titula *Los benedictinos vallisoletanos en América*¹².

Sobre los cistercienses hemos tenido oportunidad de conocer el texto inédito del P. Agustín Roberts O.C.R., a publicarse en 1981, sobre *Los cistercienses en América Latina*¹³.

En relación al interés de los monjes europeos por nuestro continente, adelantamos aquí la redacción, por nuestra parte, de un estudio sobre la curiosa obra *Nova Typis transacta navigatio Novi Orbis Indiae Occidentalis*, relativa a Bernart Boyl y su supuesta evangelización de América, publicada por cierto Dom Honorio Philipono, O.S.B., en 1621¹⁴.

Respecto al caso tan especial de Brasil, debe añadirse el de Oliver Kasper, *The Benedictines in Brazil* (1977) y el estudio inédito sobre los cistercienses en dicho país y Bolivia, del P. Rainaldo Stieger, O.C., a publicarse conjuntamente con el ya citado de Roberts¹⁵.

IV – Un interesante testimonio iconográfico benedictino en Perú.

No queremos cerrar esta apretada síntesis de noticias, sin dar igualmente cuenta de un hallazgo que hicimos en Perú, en 1978, en la ciudad de Ayacucho –la antigua Huamanga–, sin duda, del mayor interés para la iconografía del monacato indiano.

⁹ *Pax*, 338 (Spring/Summer 1977), pp. 15-20.

¹⁰ *American Benedictine Review*, 29 (1978), pp.247-259.

¹¹ *Newsletter, Monasterio Benedictino Nuestra Señora de Los Angeles*. Cuernavaca, Vol. 10, N° 1, March. 1980.

¹² T. III. *Los Abades trienales (1568-1613)*. Silos 1980, p. 206.

¹³ Apéndice de la obra de Louis Lekai, O.C.: *Los Cistercienses: ideales y realidad*, en prensa en la B.A.C., Madrid.

¹⁴ A publicarse en *Cuadernos Monásticos*, Buenos Aires 1981.

¹⁵ *La Común Observancia en Bolivia y Brasil*. Cfr. *supra*, nota 13.

En el hermoso claustro dieciochesco del convento de los Mínimos de San Francisco de Paula, hoy parroquia del mismo nombre, se conserva una tela apaisada de c.1.80 x 1.20 m., sin duda proveniente de los talleres cuzqueños, intitulada, a lo que puede aún leerse en su parte baja: *Triunfo de María celebrado por Monges del Sr. Benito... con cincuenta y cinco mil setecientos y cinco Santos canonizados Hijos suyos. Sale S. Benito a recibir el Triunfo de Setenta y siete Papas, monges de S. Benito, y los quarenta y cinco canonizados; seis que se esmeraron más en el culto de María Santísima... de quince mil y seis cientos Doctores que tuvo la Orden de S. Benito...*¹⁶.

La composición ostenta a la izquierda un pórtico triunfal dintelado, flanqueado de sendos pares de columnas jónicas, sobre cuyo frontispicio, coronado de monjas cantantes e instrumentistas, se lee una tarja con la siguiente leyenda: *S. BENEDICTVS In multitudine dictorum habebit laudem – inter BENEDICTOS benedicetur. Eccles. C. 24.*

Apostados en el vano, el Patriarca y su hermana Sta. Escolástica –según se precisa en la oportuna leyenda–, reciben una procesión de santos monjes, doctores, obispos y pontífices benedictinos, que tiran de un carro triunfal, colocado al extremo derecho de la composición, sobre el que está entronizada la santísima Virgen. Estos personajes portan cartelas con leyendas explicativas y, los dos primeros, sendas banderas en las que se lee: *AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUS TECUM y SALVE REG^a MISERICORDIAE.*

Sobre la imagen sedente de la Inmaculada Concepción, coronada y rodeada de gran aureola flamígera, se aprecian, ya entre las nubes, los coros celestiales, en que participan, además de ángeles y santos, varios monjes.

En los cielos abiertos se ve una rara representación de la Santísima Trinidad, que ocupa el ángulo superior derecho de la tela, en tanto que un elemento arquitectónico artificial hecho de balaustrados de madera y cortinajes encarnados hace de fondo a la procesión.

En el espacio superior, al centro, una cartela coronada con el escudo de Sevilla y rodeada por los santos hermanos San Fulgencio, San Leandro, San Isidoro y Sta. Florentina, revestidos con cogullás, nos dan la pista relativa a la procedencia de la tela, sin duda un grabado.

¹⁶ Hemos desarrollado las abreviaturas.

Dentro de la cartela pone: *ILLVSTR^{mis} D.D. Decano et Capitulo M. Metrop^a AEcclesia Hispalensis. suus F. Benedictus, de la Serna. MARIAE TRIVMPHVM. Non tam dicat: quam illi praecateris dicatum recognoscat* ¹⁷.

GABRIEL GUARDA O.S.B.

¹⁷ Agradecemos las facilidades otorgadas por el R. Sr. Cura Párroco de la citada iglesia, como la colaboración de Teresa Gisbert de Mesa, quien tomó, con serias dificultades técnicas, las reproducciones que publicamos.

DOS NOTAS SOBRE ANSELMO DE CANTERBURY

1. DOCTRINA MORAL: CATEGORIAS AGUSTINIANAS Y ESTRUCTURA ANSELMIANA*

I – Observaciones generales

1. Estas reflexiones suponen un largo examen de las tres obras que configuran la trilogía moral de Anselmo: *De veritate* (DV), *De libertate arbitrii* (DLA) y *De casu diaboli* (DCD). Su fruto fue la toma de conciencia de que la doctrina del Doctor benedictino gira en torno a las cuatro grandes categorías que circunscriben la moral agustiniana: *signum-res-uti-frui* (*De doctrina christiana*, en especial).

2. Anselmo logra una verdadera *reinterpretación* de las mismas, sobre todo de las dos últimas (*uti-frui*), las más importantes desde el ángulo ético. El acento original es introducido fundamentalmente gracias a la categoría de *causa*.

3. En esta perspectiva resalta la importancia considerable de *De casu diaboli* para captar la ética anselmiana. Ahí, gracias a una íntima conexión entre el *uti* y el *frui*, nuestro autor logra expresar nítidamente su *ideal de vida moral* (*iusta voluntas beatitudinis*: caps. 14,16), y permite entender, por lo mismo, el sentido auténtico de la expresión *propter se*, incluida tanto en su definición de la *iustitia* (DV, c.12) como de la *libertas* (DLA, c.2). La categoría de *causa*, en tal perspectiva, se abre en dirección de lo que nosotros consideraríamos como la *finalidad*.

4. El *método* seguido se reduce a examinar, primero, cada una de las tres obras de Anselmo en diversos y sucesivos *niveles de lectura*, y luego, en interrelación. Resalta así el vigor estructural del proceso anselmiano de investigación. Es casi posible acabar diseñando una especie de *tríptico* que permite conectar las tres obras entre sí.

5. El *contenido* ético presenta varios aspectos: propiamente moral, metafísico, teológico y lingüístico. Por su *forma* la reflexión se ofrece como una especie de construcción de la idea de Dios que prolonga al *Proslogion*. Dan singular testimonio de ello tanto el c.13 de DV como el c.12 de DCD, al mostrar este último la íntima trabazón de *omnipotentia-iustitia-beatitudo*. Esto se precisa a la luz trinitaria de la procesión del Hijo (cc.4,19): *ex Patre y per se* (cf. *Monologion*, c.44), el Hijo muestra en el seno del *a se* divino cómo es posible hablar analógicamente de una especie de juego "causal" que sólo será imitado desde lejos y precariamente por la creatura a través del *propter se*

* Texto de la comunicación presentada en el Congreso Internacional "Anselm at Canterbury" (2-5 Julio, 1979).

(¿finalidad?), donde se plenifican el *ex se* (¿eficiente?) y el *in se* (¿formal?) de la actividad moral (o *usus*). Gracias al empleo de dichas partículas, Anselmo deja traslucir la importancia de la dimensión causal en su doctrina que se revela, por lo mismo, como una moral teológica y metafísica al mismo tiempo.

II – Importancia de “*De casu diaboli*”

1. ¿Cuál es el sentido y la relevancia ética del pecado del ángel? Se debe responder: Satanás deseó una felicidad (*frui*) que fuera el fruto y, en última instancia se identificara con el libre uso de su voluntad (*uti = usus = causa sui/a se*), y al hacerlo pervirtió su propia naturaleza, comprometiendo la capacidad para el bien del libre albedrío (*res/esse = potentia voluntatis*) convertido así en esclavo del pecado, y falsificando al mismo tiempo el valor de signo (*signum*) de la facultad volitiva que cesó entonces de apuntar a aquello *ad quod facta est* (= *propter quod*: cf. DV c.2) para devenir súbitamente falsa, mentirosa. De esa manera puede explicarse teológicamente, en perspectiva anselmiana, la aserción bíblica según la cual Satanás es el padre de la mentira (Jn 8,44) (cf. DV Praefatio, cc.4 y 5; DCD c.2; *De Concordia* III, 12). Al no aceptar su verdad profunda el demonio se opone con todas sus fuerzas a la realidad de la creatura (*res/esse*), a la experiencia del don gratuito del ser (*causa-effectus*), y se cierra así al único medio de devenir Dios, que es en el fondo aquello a lo que apunta y lo que debería siempre significar (*signum* en el sentido estricto). Esto sólo se logra gracias a la unión del *uti* y del *frui*, manifestación suprema del poder de Dios (*a se*) participado por la creatura gracias al *mérito* (en la tierra) y a la *impotentia peccandi* (en el más allá). En el mérito, sobre todo, se juega el amor del bien (*propter se*).

En este esbozo de respuesta están ya presentes todas las categorías, no sólo las cuatro agustinianas sino también la necesaria mediación causal (*causa-effectus*) que será mejor precisada más adelante.

2. Si DCD parece ocuparse explícitamente de las tres últimas categorías agustinianas, DLA se concentra en la *res*: la voluntad como potencia, facultad libre. DV, en cambio, toma como punto de partida el *signum* (o *significatio*) para recorrer el conjunto de las categorías (aunque el *frui* sólo implícitamente) y articularlas de manera original gracias a la categoría de causalidad. En efecto, a partir del c.10 de DV la noción de *causa* cobra cuerpo, sea explícitamente, sea a través del empleo de las partículas *ex, in, per, a, propter* que es imposible entender en una perspectiva ajena a los diversos tipos de causalidad.

Así, entre la *res* que domina los primeros capítulos, sobre todo en oposición al *usus* aplicado a la mutabilidad creada, y el *usus* que, bien comprendido en toda su extensión, vuelve a aparecer hacia el final, Anselmo introduce en DV la categoría de *causa* (y efecto correlativamente). Bajo esa luz se puede comprender su rica complejidad (*ex se, in se, propter se*) y también el verdadero sentido del *usus*, tal como se realiza en la aseidad divina donde se identifican *esse (res), causa y usus (uti)*.

3. Esa plenitud significada por el *usus* (= *a se*) encuentra su explicitación en DCD que explica el pecado del ángel por la pretensión de imitar a Dios en lo que tiene de naturalmente inimitable (la aseidad) y, por lo mismo, de suplantarle (c.4,13). Al pecar así contra Dios pecó contra sí mismo defor-

mando su *esse* objetivo, su naturaleza (*res*). No hay ni puede haber más que un Hijo divino que es al mismo tiempo *ex altero* (del Padre) y *per se* (Dios); todas las creaturas son *ab alio = sub Deo*. Es la manera propia que tienen de ser *ex se*, es decir autónomas (libre albedrío). Pero sólo respetando ese dato objetivo permanecen *in se*, en su propia naturaleza, y aman lo que debe ser amado y cómo debe ser amado (*rectitudo propter se = el libre albedrío intrínsecamente ordenado a la libertas*). Al hacerlo practican el verdadero amor del bien, es decir el amor del verdadero bien, y se constituyen en cierto modo en causa de su propia felicidad (mérito).

En efecto, el bien pide ser amado por sí mismo (*propter se*), pero no puede serlo si la creatura no *causa espontáneamente en sí* ese amor del bien. Al hacerlo, el libre albedrío se hace causa de su propia justicia, se hace justo *por sí mismo*, no sólo *ex se* (como facultad autónoma), sino *a se*, en la medida en que, además de pasar a la acción sin ninguna violencia, se decide a querer el bien por el puro amor del bien. Esta es la finalidad propiamente moral de la *rectitudo propter se servata* que, al verificar la triple causalidad, implica la participación de la creatura en la *aseidad*, i.e., en esa perfección divina que unifica potencia, justicia y beatitud. Por lo mismo, merece también, a título de recompensa, participar en ella de manera plena y perfecta: es la *impotentia peccandi*, noción donde culmina DCD, y que pese a su nombre indica una sobreabundancia de actividad, de poder y de energía. La *dignitas naturae humanae* final supera así con mucho la del primer original.

4. Se puede así apreciar la unidad inseparable del *uti* y el *frui*, y por lo mismo de la justicia y la beatitud, singularmente acentuada por el recurso, implícito o explícito pero siempre incisivo, a la causalidad. En ese sentido hemos hablado de una reinterpretación de la moral agustiniana por parte de Anselmo ya que, al menos de acuerdo a Holte (*Beatitudo et sagesse...*, pp. 230-231), Agustín mantiene la diferencia entre *uti* y *frui* hasta en la beatitud final de la creatura, reservando el *frui* exclusivamente para Dios el Creador. Anselmo, al contrario, parece tender hacia la progresiva identificación de las dos categorías tanto en Dios como en las creaturas. En eso consiste el sentido profundo de la unión entre beatitud y justicia que ocupará un lugar central en *Cur Deus homo*¹.

III – Sobre el método

Sólo se presentará un esquema que muestre la relación entre los diversos niveles de lectura practicados en las tres obras de Anselmo y el uso personal y sumamente flexible que él hace de las categorías agustinianas.

¹ Para mayores explicaciones ver nuestros artículos: *La doctrina moral de San Anselmo*, en *Ethos* (Revista de Filosofía práctica) 45 (1976-77) 199-212; *¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?* Revista Latinoamericana de Filosofía (1978) 119-140 y *Justicia y Verdad en San Anselmo: el capítulo 12 de "De Veritate"*, en *Patristica et Maedievalia* (en vías de publicación).

	ANSELMO (estructura)	AGUSTIN (categorías)	
Niveles de lectura	De veritate		
	c. 2-9 (2-7)	● significatio/ signum	signum
		● usus - res: sec. usum (2)	res
		sec. rem { actio (2-5) essentia (7-10)	
	c.10	● debitum - causa/effectus efficiens-formalis- finalis creata	
	c.12	● iustitia (propter se: causa finalis perfecta)	uti
	c.13	● Summa Veritas (a se)	(uti-frui)
		De libertate arbitrii	
	c.2-5	● potentia - res	res
	c.6-9	● usus	uti
c.10-12	● status (¿res?)		
	De casu diaboli		
	● natura (rationalis)	uti	
	● moralitas		
	● Deus	frui	
	● rationalitas (scientia)		

2. FE Y RAZON EN EL "CUR DEUS HOMO"*

I - Introducción

1. Cuando hace ya más de quince años Henri Bouillard encaró explícitamente el tema en los Coloquios Castellí¹ destacó varias cosas importantes:

a) el interés que el programa anselmiano del *intellectus fidei* suscita en filósofos y teólogos cristianos, tanto protestantes (Barth, Ricoeur) como católicos (Balthasar, de Lubac...) (pp. 17-18,41).

* Texto de la comunicación presentada en el III^o Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, 13-18 Octubre 1980.

¹ *Croire et comprendre*, en *Mythe et foi*, París, Aubier, 1966, 281-301. Publicado luego en el volumen del mismo autor *Comprendre ce que l'on croit*, Aubier, 1971, 13-42. Las páginas citadas en el texto corresponden a este volumen.

Del *Cur Deus homo* se han ocupado varios autores en trabajos valiosos a los que, por razones de espacio, es imposible referirse. Citamos en particular a M. CORBIN,

b) que en él se juega la “modernidad” de Anselmo, *ie* “el proyecto de un creyente que, al introducir en su investigación el punto de vista del no creyente, quiere descubrir en el contenido de su fe una *ratio*, un sentido, una estructura inteligible válida por sí misma, y que piensa conferirle un valor universal al manifestar su relación a la experiencia humana (p.26 y 29). Esa *ratio fidei* sería en principio accesible a todos los espíritus y permitiría su comunicación en el seno de un mismo lenguaje racional” (p.29).

c) que asumir hoy el programa del *intellectus fidei* no puede reducirse a manifestar —de acuerdo a la interpretación barthiana de Anselmo— las “conexiones inteligibles que ligan entre ellas a las proposiciones del Credo” (pp.25,30,36), sino que debe ante todo discernir el sentido de la historia salvífica atestiguada en la Biblia, y en primer término el sentido del acontecimiento central, la figura de Cristo (*ib.*).

d) que el programa anselmiano permanece válido en substancia en la medida que la búsqueda de esa *ratio fidei* de valor universal no hace más que circunscribir el círculo hermenéutico del creer y comprender. Se trata de una “inmanencia recíproca. Puesto que no puede creerse legítimamente sin discernir la credibilidad, *ie* el sentido” (p.37). Pero, por otra parte, no puede llegar a comprendérselo sino “en el seno del *acto* de fe, en el seno de una fe firme y vivida” (p.19). Así, pues, credibilidad (o inteligencia de la posibilidad y de la conveniencia de la fe, como se dice en la p.40), sentido y círculo hermenéutico constituyen un único y mismo problema. Y el programa anselmiano constituye un modelo digno de ser imitado aunque sea necesario corregirlo o, mejor aún, tematizar lo que en él queda implícito (p.36).

2. Bouillard aplica sus reflexiones a todas las obras de Anselmo, en particular a las principalmente teológicas: la reflexión trinitaria del *Monologion*, la prueba “ontológica” de Dios en el *Proslogion*, la figura del hombre-Dios en el *Cur Deus homo*. En el estrecho marco de esta comunicación estimamos más prudente enfocar el estudio del programa anselmiano en una sola de sus obras: el *Cur Deus homo*. Como se sabe, ella es de las más importantes que salieron de la pluma de Anselmo.

Al limitar así conscientemente nuestro propósito, manifestamos nuestro acuerdo con las indicaciones metodológicas de Paul Vignaux quien propone, siguiendo un análisis más descriptivo que sistemático, “proceder obra por obra sin prejuzgar de una homogeneidad de las *rationes necessariae* entre ellas (ya que), el modo de necesidad no se define sino en la estructura o más bien en la problemática de cada una de ellas: la ligazón viviente pero no arbitraria, prácticamente inevitable, de cuestiones que las respuestas no detienen sino que provocan en una búsqueda consciente de referirse a un misterio”².

Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du "Cur Deus homo" d'Anselme de Canterbury, en *Humanisme et foi chrétienne*, Beauchesne, 1976, 599-631; Th. - A. AUDET, *Problématique et structure du "Cur Deus homo"*, en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, 4e. Série (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales de Montréal XIX), Vrin, Paris, 1968, 7-115; R. ROQUES, *Saint Anselme, Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources chrétiennes 91), Paris, Cerf, 1963.

² *L'histoire de la philosophie devant l'oeuvre de Saint Anselme*, en *Bulletin de l'Académie Saint Anselme* (de Aosta), 1974-1975, 11-24, cita de la p.17. El artículo original es de 1973.

En el terreno específico de la fe cristiana encarado por el *Cur Deus homo* Anselmo mantiene intacto, aunque de manera particular, su esfuerzo, casi se diría, su ideal de proceder *sola ratione* y de dialogar con los no cristianos (aunque religiosos: judíos, gentiles) con razones sólidas y convincentes. Y por lo mismo universalmente válidas. Es tarea nuestra mostrar el aporte específico de la reflexión cristológica de Anselmo en semejante terreno.

II – El problema: fe y razón en el “*Cur Deus homo*” (= CDH)

Estos son, sintéticamente expuestos, los puntos esenciales:

1. El CDH quiere presentar una teoría racional de la redención cristiana suficientemente sólida como para convencer a los no cristianos de su carácter verdadero, llevándolos así a creer en ella sin desmentirse de su condición de seres racionales.

2. A través de los dos libros que lo estructuran, Anselmo procede *sola ratione* (ie como si Cristo no hubiera existido y sin apoyarse en la autoridad de la Escritura) con el fin, primero, de llevar a los no creyentes a la opción radical: elegir entre el absurdo y su secuela la desesperación, o el cristianismo como única vía de salvación para el hombre histórico (= creado por Dios y pecador). Tema éste del *libro I* que culmina en un *credendum*: necesidad de creer, de adherir al cristianismo si se desea alcanzar la realización del destino feliz al que todo ser humano aspira por su misma estructura.

3. Razones fundamentales de dicha afirmación:

a) el hombre histórico, pecador, no puede por sí mismo librarse de esa condición para alcanzar su ansiado destino feliz, pues

b) eso exigiría de su parte una adhesión tal al bien, del que caducó al pecar, que fuera capaz de realizar un *plus*, digamos: un gesto inmensamente magnánimo, suplementario y gratuito (en la línea de su amor al bien) que, de no haber pecado, no hubiera estado obligado a poner. Es el *debitum satisfactionis*: la tan famosa y tan mal entendida “satisfacción” anselmiana.

c) Eso es imposible al hombre por sí mismo, el cual verifica entonces, por su misma situación, la paradoja dialéctica *debet-non potest* relativa a la satisfacción. Imposibilidad personal que es levantada por el cristianismo al proponerle, en la fe en Cristo, la exigencia y la posibilidad óptica (por el hombre-Dios) y noética (por la fe en Cristo) de realizar de hecho la satisfacción. Y por tanto de salvarse de acuerdo al plan creador.

4. El *libro II* muestra positivamente que, más allá de la necesidad de creer (*credendum*) con el que el hombre puede y debe llenar el *plus* de la satisfacción (*debitum*) requerida por el pecado, el cristiano es capaz de cumplir de hecho con esa exigencia de la satisfacción y que, al hacerlo, la cumple de manera racional, *ie* digna del hombre. El cristiano, pues, muestra cómo se ejerce impecablemente la razón dentro del terreno de la fe, sin acudir a los enunciados ni fuentes de la misma fe. Más bien los reencuentra en el transcurso de su itinerario discursivo, mostrando cómo la fe en la redención cristiana es racionalmente posible y necesaria. Por eso procede *sola ratione* no sólo legítima sino infinitamente mejor que el infiel. A éstos, en efecto, se les muestra lo que pueden pensar, cómo deben hacerlo, e incluso que no pueden sensatamente pensar de otra manera (*rationibus necessariis*).

Pero esa fecundidad intrínsecamente racional, a todos destinada, sólo pueden ejercitarla los cristianos. Por eso únicamente Anselmo y su discípulo, ambos cristianos, transitan el itinerario dialéctico del libro II, a diferencia del libro I donde Boson y Anselmo asumían la lógica de los infieles. Aunque puede y debe pensarse que, en el libro II, el discípulo sigue teniendo en cuenta la persona de los infieles, no opera ya su lógica sino la sola lógica cristiana. Lógica teológica de la fe, esperanza y amor, que es ejercida, practicada (*in actu exercito*) por ambos. Sin excluir al infiel de una reflexión racional cristiana, más aún invitándolo a presenciarla como espectador, pero con el fin de confirmarse y alegrarse como cristianos en la verdad de la fe.

5. Así, por paradójico que parezca, sólo la fe cristiana capacita para marchar *sola ratione* de manera correcta (*recte*) y eficaz hasta el fin (que no es tal porque el pensar del Misterio es sin fin). Posibilidad y realidad de un pensar salvífico en la medida en que, al practicarlo, se salda racionalmente el *debitum* de la satisfacción humana requerida por el pecado. Más allá de la exigencia de creer (*credendum*: término del libro I), el ejercicio racional de la fe (*credere* en *Christum*) muestra que el *debitum*, lejos de desmentir la capacidad racional del hombre, la fecunda infinitamente. La lógica plenamente racional de la redención cristiana, practicada por cristianos, ilustra bien lo que es, a los ojos de Anselmo de Canterbury, una *fides quaerens intellectum*. Y, por añadidura, permite percibir otro aspecto de la fe. Al término del recorrido, ésta no es sólo obediencia y mandato sino invitación amorosa divina a acoger libre y racionalmente el mensaje salvífico de Cristo. En eso culmina el libro II (cc. 20-22) y así todo el CDH³.

6. Importa profundizar más este aspecto capital de la relación entre fe y razón en el CDH. En efecto, la exigencia de ese *plus* de la satisfacción que no puede ser llenada por el hombre solo (*per se*) —objeto del libro I— supone y manifiesta la posibilidad y la necesidad en la naturaleza humana de una superación (un *plus*) del dinamismo racional del ser humano, y por lo tanto del poder de la razón en su acceso a la Verdad. Doble potenciación óptica y noética que se pone de relieve, primero, en el hombre-Dios donde se acentúa el aspecto óptico gracias a su constitución singular, y segundo en la humanidad toda que, por lo que concierne a la fe en Cristo, destaca sobre todo el aspecto noético de su superación. Es decir, la fe aparece como la restauración de la energía pensante del hombre, en términos anselmianos, del *per se* humano a nivel de su racionalidad (raíz y parte de su libertad). Es imprescindible ilustrar mejor este aspecto gracias a elementos tomados de la misma doctrina expuesta en el libro II.

³ La relación entre los dos libros del CDH podría ser propuesta, a la luz de la dialéctica *debet- (non) potest*, de la manera siguiente: el libro I muestra racionalmente la exigencia irrevocable de un *debitum* que *no puede* ser cumplido naturalmente pero que la fe cristiana anuncia como posible, *ie* que *puede* ser saldado a través de la fe, si se cree en el mensaje cristiano. A su vez, el libro II, al mostrar en los hechos la posibilidad de satisfacer racionalmente, *ie* que se *puede* rectamente pensar en lo que la fe cristiana enseña como verdad salvífica humana, muestra "ipso facto" que se *debe* pensar de acuerdo a la fe. Lo que implica que *no se puede* pensar racional y sensatamente de manera contraria a lo que enseña la fe.

7. La mejor confirmación, insospechada, de esta postura de Anselmo está dada por las reflexiones que establecen la estrecha correlación entre el hombre-Dios y, por un lado, Adán, y por otro, su madre-virgen (cf CDH II,cc 8 y sobre todo 16-17). Adán parece encarnar la situación del hombre pecador sin Cristo, descrita en el libro I; María la situación del cristiano cuyo corazón (= pensar) ha sido purificado por la fe en Cristo: tema del libro II⁴.

En esta perspectiva María es la primera de los creyentes, la cristiana por excelencia ya que fue liberada del pecado original (al que alude el tema de la *munditia*) gracias a Cristo (II,16), mejor aún gracias a la fe en Cristo (II, 17: *per fidem munda facta est*), mejor todavía gracias a la fe en la muerte del hombre-Dios (II,16: *propter huius futurae mortis fidem*). Así pudo convertirse en madre de una fecundidad sin pecado. Es decir, la naturaleza adquirió en ella, por la fe, una potenciación que no sólo le devolvió su vigor inicial sino que lo acrecentó infinitamente: ser madre de un hombre-Dios. Madre del segundo y definitivo Adán, Cristo, y no simplemente de un hipotético segundo Adán en la línea de lo que hubieran sido Caín y Abel sin el pecado original.

Esa fe que purifica a la madre, potenciando su fecundidad, permite que el hombre-Dios nazca de ella (ut *de illa posset assumi*: II,17), y que reciba (humanamente) la inocencia original por ella (II, 16: *matris munditia per quam mundus est*). Puede y debe entonces decirse que el nacimiento sin pecado de Cristo se debe a la inocencia restaurada de su madre que abarca lo siguiente.

- debida a Cristo (ab illo et per illum), ie a la fe en su muerte: *per fidem mortis eius est mundata*.

- restauración personal de María: *per eam* (mundatam)

- que la constituye en su verdadera madre: *de illa*.

La analogía con la fe que fecunda la razón del cristiano, como fecundó la maternidad de quien debía dar a luz al hombre-Dios, es fácil:

- por la fe: *per fidem* (mundantem cor).

- la razón es restaurada: *per eam* (= sola ratione mundata, rect.).

- y obtiene un *plus* racional (el hombre-Dios): *de illa* (rationibus necessariis)

Hasta aquí lo más importante de la analogía. Se muestra bien cómo la fe restaura realmente la potencia racional (per eam), potenciación que es simultáneamente una superación (plus) de su dinamismo cognoscitivo. En la línea de su misma capacidad cognoscitiva racional relativa al Misterio revelado. A esa luz, creemos, debe meditar el admirable texto que clausura el c.9 del libro II.

“B – Sic est *via qua me ducis, undique munita ratione*, ut neque ad dexteram neque ad sinistram videam ab illa me posse declinare.

A – Non ego te duco, sed *ille de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicumque viam veritatis tenemus*”⁵.

⁴ Sobre la *fides mundans cor*, tema anselmiano por excelencia, vemos en el contexto del CDH, la *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, y la *Epistola de Incarnatione Verbi*, en especial párrafo I.

⁵ “La vía por la que me conduces aparece tan sólida racionalmente que no puedo apartarme de ella ni a derecha ni a izquierda. No soy yo quien te conduce sino Aquel de quien hablamos. El es quien nos lleva por doquiera en el camino de la verdad”.

Desde este ángulo puede decirse, quizá, que el CDH es la continuación (¿o la culminación?) del camino hacia la Verdad abierto por Anselmo en su obra precedente *De veritate*.

8. Las conclusiones que emanan de la solidaridad entre el hombre-Dios y su madre deben ser completadas por las reflexiones sobre la solidaridad entre los dos Adanes. Si la maternidad sin pecado (original) de María ilustra bien la mayor fecundidad de la naturaleza, y por lo tanto de la razón, gracias a la fe, el ejemplo de Adán hace entrar en lo más hondo del Misterio divino. La afirmación de Boson en el cap. 16 del libro II: "Plus enim persuadebis altiores in hac re latere rationes, si aliquam te videre monstraveris...", que abre la puerta a la investigación sobre la *munditia*, digamos la santidad del hombre-Dios, encuentra paradójicamente su referencia más precisa a través del mundo del pecado. Ahí irrumpe la solidaridad entre Cristo y Adán.

Tanto mayor (plus, maius) será la potenciación otorgada a la razón por la fe en la muerte de Cristo cuanto más bajo (minus) sea el punto de partida. Más gloriosa será la fe en la redención cristiana cuanto más profundo sea el abismo de la infidelidad asumida. Adán es precisamente el origen y el tipo de ese abismo inicial de la humanidad, *sine Christo y sola ratione* simultáneamente. A ello responde, por parte de la Sabiduría divina, la voluntad de unir santidad y pecado. El hombre-Dios es la realización de esa síntesis paradójica que une la solidaridad con la situación derivada del pecado de Adán (ex Adamo) y la perfecta santidad que excluye todo pecado personal (ab ipso/per ipsum). Si no puede aplicarse al hombre-Dios la dialéctica del "simul iustus et peccator", debe con todo considerárselo, según Anselmo, como "simul Iustitia et Peccatum". Sólo así se percibe, aunque lejanamente, la hondura de la Santidad divina que decide salvar al hombre. Sólo así, pues, se alcanza el rostro de la verdadera Misericordia divina confesada por los cristianos.

Desde el ángulo de las relaciones entre fe y razón esta analogía indica que la fe cristiana manifiesta tanto más su capacidad de fecundar la razón del creyente cuanto más éste enfrenta la situación contraria de la infidelidad. Es entonces capaz de asumir su lógica negativa e ineficaz pero válida, y de superarla sin encerrarse en ella. Solidario de esa situación de infidelidad pero sin participar personalmente en ella, abre victoriosamente a la razón el camino hacia su verdad salvífica y por lo tanto hacia su felicidad: el hombre-Dios redentor de los hombres.

Importa explicitar algo más lo que implica dicha afirmación: el solo hecho de poder pensarla y formularla manifiesta que la satisfacción debida por el pecado del hombre ha sido realizada (o, si se prefiere, va siendo realizada) por el creyente. De la misma manera que el movimiento se prueba, simple pero decisivamente, por el hecho de caminar, así también el valor racional de la fe cristiana en la redención se manifiesta por el hecho de razonar sólida y convincentemente (*rationibus necessariis*) sobre ella. El vigor de la argumentación anselmiana prueba que la razón del hombre es capaz, gracias a la fe pero sin apoyarse explícitamente en ella, de concluir de manera contundente e irrefutable. La razón cristiana en ejercicio muestra lo que es una razón "restaurada", que vuelve a valerse *per se* de sus energías, y que supera incluso

todo lo imaginable para un horizonte infiel, *ie* propio del primer Adán pecador⁶.

En efecto, lo que el infiel sólo puede contemplar desde fuera como espectador, luego de haberse hundido en el pozo de la desesperación al que lo condujo, válidamente en su orden, la propia lógica de la infidelidad, el cristiano lo cree, *ie* lo experimenta en la fe. No sólo como una existencia impuesta de afuera que debe ser cumplida oscura, difícil y arbitrariamente, sino desde dentro como una plenitud de riqueza humana que, sin quitar nada de las dificultades del mundo infiel, es susceptible de manifestarse a través de las energías del hombre. En primer término las racionales, como lo atestigua el discurso cristológico del CDH, capaz de "satisfacer" precisamente las exigencias de la razón (I,1; II,17,22...) que busca no sólo probar sino también gozarse con la verdad encontrada (I,1,3,4; II,15...). Razón, se dijo; habría más bien que decir *cor rationale*, expresión sapiencial de uso frecuente en el transcurso del libro II (8,14,18,19; cf I,21).

9. El recurso a estas analogías tomadas del CDH permite comprender mejor un famoso texto de Anselmo, citado a menudo para esclarecer las relaciones entre fe y razón:

"Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia" ⁷.

La ciencia del que vive la experiencia cristiana está condicionada por la fe y la vida moral evangélica, según reza la continuación del texto que acaba de citarse (cf también CDH II 19). Eso supuesto, lo que está en juego es la solidez del discurso racional. Manifestarlo es el aporte inigualable de la obra cristológica de Anselmo.

De allí la importancia, señalada en los capítulos preliminares del CDH (I, 2) de evitar en el manejo cristiano de la razón tanto la temeraria presunción de anteponer la razón a la fe como la actitud negligente e irresponsable que ignora los requerimientos de la primera. Actitud no sólo señalada en dicho texto sino, más elocuentemente aún, por toda la estructura del CDH: su libro I; segunda sección (cc.11 hasta el fin), es la asunción consciente y necesaria de la lógica exclusivamente racional tal como es vivida por el infiel (*ie* "sine experientia", como dice el texto arriba citado). El libro II, por su parte, es la asunción de la lógica exclusivamente racional (*sola ratione*) de aquellos que tienen fe y gozan de su experiencia.

⁶ Es en este momento que la fe puede transformarse en respuesta libre y racional a la invitación divina. Ese parece ser el camino para entender lo que Anselmo enseña acerca de la sabiduría de Cristo como hombre (II,13). Imposible entrar aquí en este tema.

⁷ "No es de extrañar lo que digo aquí: quien no crea, no entenderá. Puesto que aquel que no crea no hará la experiencia, y quien no la haga no conocerá. Puesto que así como la experiencia de una realidad supera al simple oír hablar de ella, así también la ciencia que emana de la experiencia vence al conocimiento del que sólo ha oído hablar de dicha realidad".

La razón más profunda de esta última actitud está admirablemente ejemplificada en la misma figura del hombre-Dios, de Aquel que es la Verdad salvífica buscada y encontrada en esta obra. En efecto, el hombre-Dios debió experimentar en sí mismo la debilidad de la condición humana pecadora hasta la muerte, para percibir también por experiencia la necesidad salvífica de su ser y su obra (= su vida) de la que los hombres serían los beneficiarios a través de la fe. Por sumergirse en una total solidaridad con las condiciones del hombre pecador su satisfacción es verdadera, *ie* cumplida en la situación de quienes *deben* realizarla. Pero ella sólo es posible, *puede* ser realizada, porque el hombre-Dios asume esa situación con plena libertad, sin *debitum* alguno, desde el fondo mismo de la Santidad divina que él participa por su condición teándrica. Así el hombre-Dios que muere en la cruz se presenta, más allá de su rango de supremo ejemplar de los hombres redimidos, como el perfecto Icono del Dios cristiano (= la Alianza trinitaria, en el lenguaje de Anselmo el "pactum" (cf II,16,19,20).

A esta profundidad debe, pues, plantearse y resolverse el problema de las relaciones entre fe y razón en Anselmo de Canterbury. Al menos por lo que concierne al *Cur Deus homo*.

III – Conclusiones

Tres aspectos deben ser retenidos para concluir:

1. La doctrina expuesta permite comprender mejor el círculo hermenéutico de fe y razón:

- se entiende que se debe creer: "*intellige quod credendum est*", tema agustiniano del libro I del CDH ("credendum", como término de la lógica racional de la infidelidad).

- la fe capacita para usar mejor de la razón: *per fidem + sola ratione* ("fides quaerens intellectum").

- El uso de la razón por el cristiano culmina en la comprensión de un *sensu humano que va más allá (plus)* de lo puramente humano, lo *humano-divino* en quien se ilumina todo el destino de la humanidad. Eso es lo que anuncia y enseña la fe cristiana que así, gracias a la comprensión de su contenido, es también mejor entendida como actitud del hombre: respuesta libre, racional y gozosa a la invitación a creer hecha por el Dios de Misericordia. Queda detrás, no negada pero sí superada, la concepción de la fe como mera exigencia de acuerdo a la presentación del libro I. El libro II, al llenar la satisfacción del *debitum* de creer, lo supera transformándolo internamente en un acto amoroso de libre respuesta al Dios de amor que se revela en la muerte del hombre-Dios.

2. El programa anselmiano del *intellectus fidei* no parece entonces consistir en un problema de conexión lógica de las verdades del *Credo*, al que debería añadirse, como quería Bouillard, la percepción comprensiva de la figura histórico-bíblica del Cristo.

Parece más exacto decir que Anselmo, al menos en el CDH, se ubica en el contexto de una razón religiosa, *ie* abierto al horizonte de valores no sólo espirituales sino netamente religiosos que hacen al destino del hombre. En dicho cuadro, el cristiano da testimonio de que la razón, librada a sus solas fuerzas, se abre necesariamente a la figura del hombre-Dios en quien preci-

samente creen los cristianos. Y es el vigor racional de semejante búsqueda y del encuentro de dicha solución que da prueba de su verdad intrínseca.

3. ¿Puede extenderse, en fin, esta doctrina a otros problemas humanos no encarados por Anselmo pero urgentes para el cristianismo de hoy? Estimamos que sí, supuesto que:

a) se trate de problemas humanos, *ie* que hacen al destino del hombre. No debe olvidarse que si en el CDH Anselmo dialoga con hombres religiosos, en el *Proslogion* lo hace con un ateo (el famoso “insipiens”).

b) que la búsqueda de la solución a todo problema que interesa la verdad del hombre comporta, según Anselmo de Canterbury, la unión de verdad y justicia. De ello da testimonio el *De veritate*. La verdad no sólo debe ser contemplada (*percipere*) sino amada y actuada por el hombre, en cuyo caso éste da testimonio de adhesión al bien, *ie* de la rectificación (*rectitudo*) de su libertad. Esa es la justicia según Anselmo (cf c.12 de *De veritate*).

c) que los cristianos entregados a esa búsqueda no deben pretender encontrar paliativos en su fe para excusarse de dar razones coherentes, soluciones sensatas (= actitudes racionales) a dichos problemas. Al contrario, la misma fe los vigoriza internamente y por lo mismo los impulsa y los obliga a proceder *sola ratione*, dando testimonio de esa manera de la *plenitud humana* que el cristianismo les aporta. Importa subrayar la responsabilidad del cristiano en este terreno: porque puede obrar y puede obrar mejor, *debe* hacerlo. Pero, como Anselmo, debe mostrar en los hechos que eso es verdad, *ie* que él es capaz de realizarlo y lo realiza.

A nuestro entender, eso sería justificar, fundar, en el espíritu y la letra de Anselmo de Canterbury, lo que debe ser hoy el manejo de la razón por parte de los cristianos en el mundo contemporáneo. Una lectura atenta de *Redemptor hominis*, la primera encíclica de Juan Pablo II, ayudaría quizás a convencerse todavía más de ello.

EDUARDO BRIANCESCO

PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA DE LAS RELACIONES JUDEO—CRISTIANAS

Todo nuevo compromiso de la Iglesia ensancha necesariamente su horizonte teológico. El que ella asumiera en el Segundo Concilio Vaticano al proponerse entablar, con el consenso de la otra parte, un diálogo con el judaísmo, abre una nueva etapa en la apreciación teológica de esta antigua y siempre viva religión, con la cual el cristianismo tiene más vínculos que con cualquier otra, puesto que en última instancia procede de ella y ella ha moldeado, como hoy comúnmente se admite, no pocas de sus concepciones básicas, en la Escritura y la Tradición, y no pocas también de sus formas de culto. Esta misma afirmación es ya un elemento de esa nueva apreciación teológica de la cual hablamos, y de la cual el Concilio ha sentado las sólidas bases. No obstante, estamos recién, por eso mismo, al principio de una teología cristiana del judaísmo, y los principios son siempre difíciles. Varios años de experiencia en este arduo campo y doce meses de servicio en la Comisión vaticana para las relaciones religiosas con el judaísmo me han convencido ampliamente de que es precisamente el aspecto teológico de tales relaciones, estudiado y esclarecido por los católicos (y los demás cristianos), en un continuo diálogo con el judaísmo, pero como obra inevitablemente propia e interna de la Iglesia, que las hará progresar más allá del "encuentro fraterno" y contribuirá a nuestra renovación interna en esta delicada materia. El diálogo, ecuménico o interreligioso, o asume y aclara la problemática teológica que él mismo suscita o se estanca y retrocede.

En este primer artículo sobre el tema no se trata tanto de hacer el inventario de los complicados problemas, bíblicos, teológicos e históricos, que las relaciones judeo-cristianas comportan, si bien sobre esto se ha trabajado ya bastante en el seno de la Comisión misma, sino de mostrar, en tres ejemplos, cómo tales problemas, o algunos de ellos, son planteados y resueltos. Esta presentación tendrá, me parece, la ventaja de ayudar a la delimitación del planteo de los problemas en cuestión, mediante la exposición y crítica de las soluciones propuestas.

La literatura es ya enorme y se añaden nuevos escritos cada día. Por eso, quiero limitarme ahora a tres libros de origen norteamericano, que tienen la ventaja, cada uno a su modo, de intentar, desde puntos de vista diversos, un enfoque apreciablemente complexivo de los problemas aludidos. La ficha bibliográfica respectiva va en nota 1. Por razones prácticas comienzo por el más reciente. Así se advertirá mejor la continuidad (o discontinuidad) de los

aportes de cada uno. Por otra parte, los tres libros y sus respectivos comentarios se ordenarán también así de mayor a menor convergencia (o también a abierta divergencia) con la propia opinión del presente autor. No es necesario decir que éstas son y quedan estrictamente personales.

"Fe sin prejuicios" de Fisher¹

El autor de esta pequeña obra es el actual secretario del Secretariado para las relaciones judeo-cristianas de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, cargo para el cual lo prepara una buena formación académica de biblista y especialista en cuestiones judías. Su tesis doctoral, presentada en 1976 a la New York University, versa precisamente sobre la actitud ante judíos y judaísmo de varias series de manuales de educación religiosa para alumnos y profesores, en uso en su país (cf. p. 176). De este trabajo ha hecho amplio uso en el último capítulo de su libro.

El subtítulo de éste dice a las claras su propósito. Reza así: "Rebuilding Christian Attitudes toward Jews and Judaism". Se propone entonces una finalidad didáctica y pastoral. Como el Dr. Fisher es un laico, esta orientación de su obra y de su actividad le añade mayor interés. Está él convencido, no sin razón, de que al compromiso del cristiano con su fe, sobre todo después del Segundo Concilio Vaticano, pertenece esta preocupación dominante acerca de cómo los fieles de nuestra comunidad católica miran al judaísmo como religión y a los judíos individuales: si a la luz del Concilio y de la verdadera tradición católica, o de otro modo, que podría estar inficionado de antiguos prejuicios, no por eso menos perniciosos.

En vista de esto, divide su libro en siete capítulos precedidos de una introducción y completados por una serie de apéndices. A lo largo de su exposición los mayores problemas de la actitud cristiana ante el judaísmo y los judíos, la antigua y la reciente (pero más auténtica) son examinados sobria pero adecuadamente. Citemos algunos ejemplos. Fisher comienza por presentar una síntesis histórica de nuestras relaciones mutuas, sin ocultar nada, pero también sin acentuar excesivamente los lados oscuros, como a veces se hace, incluso en algunos de los libros que aquí comentamos, con una especie de masoquismo. Esto brinda ya al lector (cristiano, sobre todo, a quien se dirige en primer término) un buen estado de la cuestión. Luego encara los *puncta salientia* de una renovada actitud de nuestros fieles ante el judaísmo: el judaísmo de Jesús, la pintura y el papel de los judíos en el Evangelio ("Are the Gospels Anti-Semitic?"), la responsabilidad por la muerte de Jesús. Un capítulo (el V) intenta dar las coordenadas teológicas para un diálogo futuro. Lo que queda del libro es más bien práctico e ilustrativo. Los apéndices comprenden la reproducción de varios documentos oficiales sobre relaciones judeo-cristianas, incluidas las "Orientaciones y Sugerencias" de la Comisión romana y una sumaria bibliografía, entre otras

¹ Eugene Fisher. *Faith without Prejudice. Rebuilding Christian Attitudes Toward Judaism*. Paulist Press. New York/Ramsey/Toronto 1977. 179 pp.

John T. Pawlikowski. *Sinai and Calvary. A Meeting of two Peoples*. Benziger. Beverly Hills. 1976 Ca. 229 pp.

Rosemary Ruether. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism*. A Crossroad Book. The Seabury Press. New York. 1974. 294 pp.

cosas. En suma, un buen manual para iniciarse en esta nueva y difícil materia. Sería muy de desear que existiera algo semejante en español².

En las cuestiones más delicadas y controvertidas, las posiciones de Fisher son generalmente prudentes y atentas a los diferentes aspectos de las mismas. Sin profundizar mucho teológicamente, se advierte una básica sensatez que lo guía con seguridad suficiente. Así, su exposición sobre el judaísmo de Jesús, su relación con la enseñanza judía contemporánea y sus representantes, su enraizamiento en la tradición anterior es informada e iluminante. Igualmente, Fisher no acepta la tesis del tercero de los libros que aquí comentamos sobre el carácter intrínsecamente antisemítico de la literatura neotestamentaria y en particular de los Evangelios³. Ofrece explicaciones convincentes de los textos generalmente aducidos a favor de esta tesis (cualquiera sea la orientación teológica del autor). Estas explicaciones tienen en cuenta la perspectiva histórica de los textos en cuestión. Se apoyan además en las adquisiciones del capítulo precedente (I) sobre el judaísmo de Jesús y la verdadera imagen del farisaísmo de entonces. Conviene retener a este respecto el notable texto del Talmud, donde aparece dos veces (Berakot 9, 7; Sota 5, 7), resumido por Fisher (pp. 38-9) y aplicado por él a la interpretación del famoso texto de Mateo 23, con las siete maldiciones (ib. 13-36)⁴. Aquel texto talmúdico no es, en efecto, clemente con diversas clases de fariseos que califica irónica y duramente, aplicándoles un epíteto. De las siete que enumera, sólo dos son positivas⁵.

Si este texto revela una capacidad de autocritica en el farisaísmo (porque son ellos los autores del Talmud), que los cristianos generalmente desconocen, Fisher usa otras citas de la literatura hebrea postbíblica para probar, con argumentos literarios, la profunda división y la amarga polémica que separaba entonces a saduceos y fariseos. Este conflicto interno, al cual se

2 El título alude claramente al del libro de Bernhard Olson: *Faith and Prejudice*. Yale University Press 1963.

3 Fisher no se ocupa del problema de Pablo, hoy puesto sobre nuevas bases por el libro de E.P. Sanders. *Paul and Rabbinic Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. SCM Press Ltd. Londres 1977.

4 Notar los paralelos parciales en Mc 12, 38-40; Lc 11, 37-52; 20, 45-47.

5 Es quizá interesante para los lectores de lengua española traducir aquí del inglés la lista en cuestión:

— el fariseo "del hombro", porque lleva sus buenas obras al hombro para que sean vistas por todos.

— el fariseo "de la breve espera" que dice a quien lo necesita para algo: "espere hasta que haya hecho esta buena acción".

— el fariseo "del cálculo" o la "tenencia de libros" que calcula las virtudes y vicios.

— el fariseo "lastimado" que hiere su cabeza contra el muro delante por no mirar una mujer o mueve los pies por humildad hasta herirlos.

— el fariseo "de pilón" que lleva la cabeza inclinada también por humildad como un pilón en el mortero.

— el fariseo "temeroso de Dios" como Job.

— el fariseo "amante" como Abraham.

La lista ha sido evidentemente puesta en lenguaje moderno por Fisher y adaptada a la expresión castellana por mí.

Es sabido que la palabra aramea perisin en este texto puede no significar exactamente "fariseos".

añade, desde el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, una tercera parte, los esenios, es utilizado por Fisher como principio explicativo para ciertos textos evangélicos, duros contra los judíos contemporáneos. En su tenor original, tales textos se referirían precisamente a los saduceos, adoptando respecto de ellos, más bien infieles a la gran tradición del judaísmo bíblico, una actitud semejante a la de los mismos fariseos. Esta hipótesis, propuesta también por otros autores, reviste indudable interés, en cuanto tiende por lo menos a exorcizar los fariseos de una imagen peyorativa, ciertamente falsa en cuanto generalizada que ha pasado incluso al lenguaje usual en varios idiomas modernos. Las "Orientaciones y Sugerencias" de 1975 tenían ya algo que decir al respecto⁶. Este texto representa sin duda una orientación oficial de la Iglesia al respecto.

No obstante, me parece que tal hipótesis requiere todavía más profundizado estudio. En este sentido, alguna explicación particular que Fisher hace del tema (pp. 47-48), a título de contexto original de la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30; cf. Lc 19, 11-27), no resulta del todo convincente, si bien el paralelo del *Seder Eliyahu Zutta* es valioso y digno de cuidadosa atención. Pero queda en suspenso si los dos siervos allí representados encarnan respectivamente a fariseos y saduceos.

Estaría menos de acuerdo con Fisher en su capítulo (IV) sobre la responsabilidad por la muerte de Jesús. Aquí las líneas fundamentales del tema, en cuanto expuestas por el mismo Segundo Concilio Vaticano (Declaración "Nostra aetate" n. 4) son indiscutibles. Tal muerte no se puede atribuir ni a todos los judíos que vivían en aquel tiempo, ni mucho menos a los actuales. Pero la Declaración menciona expresamente las "autoridades de los judíos con sus secuaces"⁷ y cita en nota Jn 19, 6, que dice (en la versión de la Biblia de Jerusalén, fiel al texto griego): "Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron...". Fisher está obviamente de acuerdo con esto, notando por su parte que tales "autoridades" judías eran solamente los saduceos, con lo cual su principio general de explicación de la presentación evangélica recibe aquí una nueva y muy importante explicación. Según esto, si hay alguna participación judía en el proceso (histórico y jurídico) que conduce a la muerte de Jesús, ella queda limitada a estos miembros degradados y prácticamente apóstatas del pueblo electo. Posición tanto más digna de nota, cuanto que hoy no es infrecuente en ambientes judíos y cristianos, por razones exegéticas y otras, negar toda historicidad a la participación judía y particularmente a la escena del juicio ante el Sanhedrín.

Sea de esto lo que fuere (pero yo creo que se va demasiado lejos, aún desde el solo punto de vista exegético), Fisher completa su explicación propia, con aparente lógica, argumentando a partir de la connivencia con Roma del partido saduceo, para concluir (p. 82) que la motivación del proceso y la sentencia fueron exclusivamente políticas y no religiosas.

6 Cf. nota 1: "Otro ejemplo (de la conveniencia de "hacer explícito el significado del texto, teniendo en cuenta los estudios de los exégetas) es el empleo de las palabras 'fariseo' y 'fariseísmo' que han adquirido un matiz prevalentemente peyorativo". Vale la pena recordar que las "Orientaciones" citadas fueron publicadas por la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo en la Santa Sede, con la firma de su presidente y secretario.

7 El texto latino original dice así: "Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt...".

Expresamente excluye como "improbable" (*unlikely*) el cargo de blasfemia. Confieso que esta afirmación (si bien no inusual) me deja un poco perplejo. Sin entrar ahora en lo vivo del tema, me parece claro que las razones, o los pretextos, de Pilato, para pronunciar su sentencia son políticas, o reducibles a tales, como lo prueba, entre otras cosas, la inscripción de la cruz⁸. Pero ¿es esto todo? ¿El motivo religioso aducido por los evangelistas (los cuatro) es una mera retroproyección de conflictos posteriores entre Iglesia y sinagoga? ¿Las palabras y la acción de Jesús no producen ningún conflicto de carácter religioso, con nadie? ¿Este conflicto no contribuye, al menos como causa co-determinante, a la secuencia de hechos que concluyen con su entrega a Pilato y su muerte? Sin intentar aquí resolver nada, para lo cual este espacio de breves líneas no bastaría, quisiera plantear el tema, el cual, me parece, es siempre compatible con una total exoneración del judaísmo como pueblo y como religión de un absurdo cargo de deicidio, en la línea del Concilio. Pero creería que, si no se tiene en cuenta exegéticamente el aspecto expuesto o insinuado, se llega a callejones sin salida. Por ejemplo, el episodio de la muerte de Esteban, en Hech 7⁹.

En su capítulo sobre el diálogo (V), Fisher encara, a mi juicio con excesiva rapidez, otros problemas fundamentales para éste, para las relaciones judeo-cristianas, pero sobre todo para una sólida teología cristiana del judaísmo. Señalo aquí solamente uno, que es ciertamente central: el problema de las vinculaciones entre una y otra alianza, la que nosotros (y el Nuevo Testamento: cf. 1 Cor 11, 25 y par., menos Mc en la lección más aceptada) llamamos Nueva y la que, en consecuencia (también con el Nuevo Testamento: cf. 2 Cor 3, 14; Hebr 8, 13), llamamos Antigua. ¿Significa esto que la primera (cf. Hebr 8, 7) no tiene ninguna "vigencia" hoy y que el pueblo judío ha perdido el privilegio del pacto con Dios y así el derecho a llamarse y ser pueblo de Dios? Muchos católicos responderían sin vacilar que sí y es preciso admitir que la corriente teológica dominante hasta hace muy poco tiempo iba en esta dirección. Pero el problema no se resuelve tan fácilmente. El Concilio no ha vacilado en citar dos veces los textos de San Pablo que se refieren a la cuestión (Rom 11, 29; 9, 4; es de notar que, en este texto, el verbo está en presente: "de quien es —o son— la alianza/alianzas", según la

8 Cf. Fisher p. 82.

9 Fisher no me parece tener Hech suficientemente en cuenta en su análisis, no sólo el episodio de Esteban, sino asimismo otros aspectos. Sería también reservado por lo que toca a la recomendación que hace Fisher (p. 88) de la presentación de la Pasión que hace J.T. Townsend, en su libro *A Liturgical Interpretation of Our Lord's Passion in Narrative Form* (NCCJ. New York, 1977). Nada parece sustituir, en efecto, al texto bíblico en sí mismo (cf. "Orientaciones y Sugerencias" n. II: "Es evidente que no pueden cambiarse los textos bíblicos"). Querría aclarar que en el punto de la componente religiosa de la sentencia pronunciada contra Jesús, mi preocupación es ante todo la fidelidad exegética e histórica y no ninguna posición teológica *a priori*. Por eso insisto netamente en la inexistencia del cargo de deicidio. Cualquiera fuera la motivación religiosa de la muerte del Señor no es ciertamente ésta, incluso conforme a la enseñanza del Nuevo Testamento (cf. vgr. Hech 3, 17: "Ya sé yo, hermanos, que obrásteis por ignorancia, lo mismo que vuestros padres"; 1 Cor 2, 8: "(una sabiduría de Dios) desconocida de todos los príncipes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria—").

lección que se adopte)¹⁰, y si bien tales textos son de difícil interpretación, parece claro que el Concilio no los hubiera usado como los usa si considerara totalmente "inválida" la primera alianza. Aquí hay ciertamente, no sólo un elemento capital en la edificación de una teología cristiana del judaísmo, sino además una orientación para la misma interpretación de la Escritura.

Pero entonces surge la cuestión, recién apuntada, de la relación entre una y otra alianza. Fisher, a la zaga de E. Flannery, su predecesor en el cargo, y de otros pensadores, cristianos y judíos, afirma que la segunda alianza (la Nueva¹¹) es, ante todo, mediada a los cristianos por los judíos, y además y principalmente, consiste en la extensión a los gentiles del pacto en el Sinaí (pp. 94-96). En cuanto a la primera afirmación, creo que hay que mantenerla, si se la entiende histórica y teológicamente, es decir, en el sentido de la historia de la salvación. Porque, como dice el Evangelio según San Juan, en un texto no muy citado¹², pero capital: "Porque la salvación viene de los judíos" (4, 22). Es en el fondo lo mismo que dice San Pablo con su famosa metáfora de la raíz y las ramas y los dos olivos (Rom 11, 16-24), el cultivado y el silvestre. Esto prueba hasta que punto esta concepción está arraigada en el cristianismo primitivo.

En cambio, la segunda afirmación no está exenta de dificultades, para decir lo menos. Porque parece implicar que la Nueva alianza no estuviera dirigida también a los judíos, y aún en primer término. Ahora bien, esta implicación no es de entrada compatible con la enseñanza de la Biblia (cf. ya Jer 31, 31-34) ni con la manera de proceder de los Apóstoles, teológicamente fundada (cf. vgr. Rom 1, 16). Sé que esto acentúa la dificultad, en lugar de resolverla, pero diría que, frente a un problema teológico de esta envergadura, la correcta actitud, y la única válida, es mantener todos los términos del planteo, sin escamotear ninguno. Si la alianza con Israel no está anulada, como parece enseñar el Concilio, tenemos que encontrar todavía la manera cómo esto se combina con la plenitud y la universalidad de la alianza en Cristo. No es éste el lugar ni el momento de tentar una solución¹³.

10 Cf. *Lumen gentium* n. 16: "Por último, quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al Pueblo de Dios de diferentes maneras. En primer lugar aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne (cf. Rom 9, 4-5). Por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación (cf. Rom 11, 28-29)".

Nostra aetate n. 4: "La Iglesia siempre tiene ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas, y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne (Rom 9, 4-5). (El texto bíblico está en bastardilla en el original latino).

ib.: "... los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y su vocación". La nota 11 cita aquí Rom 11, 28-29 y remite al texto recién transcrito de *Lumen gentium*.

11 Calificación que Fisher (como otros) evita. En cuanto al Antiguo Testamento, Fisher prefiere llamarlo (con muchos): "Hebrew Scriptures", denominación ambigua, no sólo porque la clásica está en la Biblia, sino también porque deja de lado los libros (o textos) arameos y griegos.

12 Fisher mismo no lo cita, si no me equivoco.

13 Se podrían notar otros puntos menores, en el libro de Fisher, que resultan discutibles. Cf. vgr. pp. 22-23 sobre la relación del antisemitismo cristiano con el pagano; p. 31 Marción debe ser explicado a partir de la Gnosis, etc. La cita de "populus secundum electionem carissimus",

"Sinai y Calvario" de Pawlikowski

El libro de este religioso servita, profesor en la Chicago Theological Union y conocido promotor del diálogo judeo-cristiano en los Estados Unidos, es poco anterior al de Fisher, pero no se puede decir de ningún modo que sea a él paralelo. Ambas obras tienen una estructura y una impostación distinta. Si Fisher quiere ante todo informar a sus lectores católicos y hacer con ellos obra de catequista, Pawlikowski más bien se propone una finalidad que se puede llamar apologética. Se trata sobre todo de presentar al judaísmo como una religión rica y valiosa, ajena a los estereotipos usuales, y en real continuidad con su pasado bíblico. Su óptica es, además, inevitablemente norteamericana. Todo esto es ciertamente útil y contribuye al progreso del diálogo, en cuanto tiende a disipar prejuicios e ilustrar a los cristianos sobre la verdadera naturaleza del judaísmo, ese gran desconocido.

No obstante, Pawlikowski no puede evitar encontrar en su camino algunos de los mismos problemas encarados por Fisher, sobre todo en la Segunda Parte (*The Intertestamental and New Testamental Periods*) de su presentación histórica. Así se ocupa de los fariseos, a quienes atribuye importancia decisiva en la historia religiosa de Israel, del judaísmo de Jesús, de la responsabilidad por su crucifixión y muerte, y también (a diferencia de Fisher) de "Pablo y el Judaísmo" (cap. 10). Será interesante comparar las conclusiones de ambos autores.

Para Pawlikowski la historia religiosa del judaísmo en la época veterotestamentaria y hasta el período entre ambos Testamentos, sigue el esquema de una triple reforma, que retrotrae la conciencia y la vida religiosa a sus valores auténticos, añadiendo otros nuevos. Las tres reformas son: la profética, la deuteronomica y (sobre todo) la farisaica. Hubiera sido quizá provechoso mostrar más netamente las relaciones entre las dos primeras, ya que la segunda más bien recoge y aplica el poderoso impulso de la primera. Pero el autor ha mostrado adecuadamente las características típicas de la religión bíblica, que cristianos y judíos hemos heredado.

Sólo que, para él, si lo entiendo bien, los verdaderos herederos serían los fariseos¹⁴, de quienes indiscutiblemente todo el judaísmo moderno depende. Según Pawlikowski, en efecto, serían ellos quienes habrían encontrado, en el tiempo de Jesús, el verdadero equilibrio entre persona y comunidad, preocupados, sin embargo ante todo por la preservación de esta última, es decir, en realidad, del pueblo judío. De otro modo, éste habría naufragado en el paganismo contemporáneo (cf. p. 67). En cambio, frente a él, el farisaísmo no vacila, en la mejor tradición del Antiguo Testamento, en adoptar una actitud militante y procurar su conversión, no sin éxito (cf. p. 79)¹⁵. Es, en efecto, universalista. Sin él, el cristianismo no hubiera sido lo que es (p. 80).

tomada del Concilio y de la Biblia, en la p. 24, se ha omitido inexplicablemente el *carissimus*, sobre el cual cae el acento. Se lo encuentra, en cambio, en traducción inglesa ("most dear"), en la p. 91.

14 Cf. pp. 16, 32, 51, 60, 67, 71 ss., etc. El libro podría ser definido como una apología del judaísmo, o mejor quizá, del farisaísmo.

15 Pawlikowski está dispuesto a admitir la exactitud del lógion de Mt sobre el celo misionero del farisaísmo (23, 15).

No obstante, la diferencia entre las dos religiones consistiría en que el cristianismo acentúa los valores de la persona (e incluso “no ha resistido a la tentación de extremas formas de individualismo”, p. 87), mientras que el judaísmo acentúa los de la comunidad. En esto, aquel no habría sido fiel a la visión original de Jesús (ib.), si bien (p. 85) el conflicto del Señor con los fariseos estaría fundado en la misma alternativa. Sea esto como fuere, como ambas categorías de valores son necesarias a la humanidad, las dos religiones tienen legítimamente misiones paralelas que cumplir, aunque, por las vicisitudes históricas, a veces tales misiones convergen. La perspectiva del autor es entonces, según se ve, más sociológica que teológica. La cuestión es si esta perspectiva da suficientemente cuenta de la diferencia y división entre judaísmo y cristianismo¹⁶.

El mismo Pawlikowski parece comprender que no, cuando encara el problema de Pablo y su actitud ante la religión de sus mayores. Porque aquí quiere moverse en un terreno estrictamente teológico, sin olvidar por lo demás su perspectiva sociológica. Pablo sería el responsable principal de la ruptura entre cristianismo y judaísmo, por mucho que su enseñanza no haya tergiversado la de Jesús mismo y conserve básicamente su referencia judía. Pero ello sería más bien consecuencia de una falla (*failure*) pastoral que de una posición doctrinal precisa. El Apóstol no pudo o no quiso mantener y promover una Iglesia judeo-cristiana que a la vez fuera fiel a la enseñanza de Jesús y no se disociara enteramente del judaísmo (p. 103). Esto mismo, sin embargo, según el autor que comentamos, se debe a la excesiva concentración de Pablo en un “misticismo cristocéntrico”, no integrado con su relación personal con el judaísmo, al menos en los escritos que han llegado hasta nosotros (ib.). En consecuencia, Pablo habría perdido de vista el auténtico mesianismo judío, que no excluye la continuación de la historia y al cual había sido fiel en sus primeras epístolas, para proclamar la consumación de todo y de todos en Cristo. Esto anula el valor del judaísmo como religión permanente e introduce en cambio la necesidad de la misión y conversión. Rom II no remedia mayormente las cosas porque también allí se habla de “ceguera” y de recuperación de los privilegios por la vía de la aceptación de Jesús. En cambio, para el difícil problema de la ley en Pablo, Pawlikowski tiene una solución que algunos juzgarán inesperada. Los “judaizantes” de Gálatas no serían judíos sino gentiles y su idea de la Ley y de la necesidad de practicarla sería más severa todavía que la común entre los fariseos. Ellos, y no éstos, serían los verdaderos legalistas. Pablo precisamente se opondría a ellos en cuanto judío, no en cuanto cristiano (p. 107).

Si esta síntesis peculiar responde, primero, al verdadero pensamiento de Pablo, y después, a su propia actitud ante la religión de sus padres, es una cuestión abierta. Me permitiré notar solamente que nuestro autor no parece haber tenido en cuenta que el así llamado “misticismo cristocéntrico” de

16 Pawlikowski no ha tenido en cuenta, se diría, la tradición expresada tan netamente por *Lumen gentium* n. 9: “Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (cf. p. 105).

Pablo se encuentra ya en la carta a los Gálatas¹⁷ si no en la primera a los Tesalonicenses¹⁸. Y en cuanto a su actitud ante el judaísmo, es, creería, mucho más compleja de lo que él supone. Para apreciarla debidamente hay que atender sin duda a Rom 11, pero también a 9 y 10, a 2 Cor (cf. 11, 22), a Fil (3, 4-5), y, en mi opinión, a los tres discursos apologeticos de Pablo, según Lucas, especialmente el segundo (Hech 24, 14) y el tercero (26, 4-11). Por lo demás, la síntesis de Pawlikowski falla, si me es lícito decir, cuando no logra integrar, en una apropiada teología paulina del judaísmo, elementos que pertenecen a la identidad fundamental de la fe católica, como la misión universal de la Iglesia y el señorío cósmico de Cristo. Si estos "articula" (como decían los antiguos) implican necesariamente la "invalidación" del judaísmo como camino hacia Dios es otra historia, estrechamente vinculada además al problema de las alianzas expuesto más arriba. No se lo resuelve, sin embargo, suprimiendo uno de los datos básicos de este planteo¹⁹. El tema de la Ley me parece, finalmente, haber sido sometido a un tratamiento demasiado sumario.

La posición de Pawlikowski sobre otro de los puntos delicados de la visión cristiana del judaísmo, la responsabilidad por la muerte de Jesús, merece ser cuidadosamente examinada. Su afirmación básica no difiere esencialmente de la de Fisher (y muchos otros): dicha responsabilidad reside en el gobernador romano y un "grupo (*handful*) de dirigentes judíos" (p. 91). Esto debe ser tenido por históricamente exacto. La cuestión es si la motivación de tales dirigentes era exclusivamente política, o también (y quizá principalmente) religiosa. Pawlikowski se inclina (igualmente con Fisher) por una respuesta negativa (cf. p. 96: "a political act"), negando, al menos de manera indirecta, la historicidad del juicio ante el Sanhedrín con la correspondiente sentencia (pp. 93-94) y atribuyendo a la ley romana lo que los presentes, o algunos de ellos, invocan, según Jn 19, 7 (p. 95)²⁰. En cambio, admite (p. 129) que Esteban fue ajusticiado "por un grupo de judíos por una acusación de herejía" (ib.). ¿Habría habido un proceso por herejía por Esteban, antes del año 40, y no lo habría habido por Jesús, el año 30? También aquí es necesario distinguir rigurosamente los problemas históricos y exegéticos de los *a priori* teológicos. La admisión de una motivación religiosa en los dirigentes judíos que, con la intromisión resuelta y quizá primaria del gobernador romano, llevan a Jesús a su muerte, no hace de ninguna manera responsable a todo el pueblo judío de entonces o de ahora culpable de esa muerte. Éste, como comunidad religiosa y étnica, permanece al margen de semejante hecho, tanto como Pilato no compromete todos los gentiles. En esto, a pesar de lo que dice Pawlikowski (p. 91), el Segundo

17 Cf. la fórmula lapidaria de 3, 27: "Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo"; también 2, 20: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí".

18 Cf. vgr. la fórmula "en Cristo Jesús", "en el Señor Jesucristo", frecuente en esta carta.

19 Pawlikowski es muy severo con la Iglesia, a quien considera culpable de haber endurecido todavía más las posiciones de Pablo (cf. pp. 105 a.). Pienso, como diré al final de este artículo, que una cristología y una eclesiología sanas son indispensables para construir una adecuada teología cristiana del judaísmo.

20 Este punto me parece particularmente dudoso.

Concilio Vaticano, en la Declaración “Nostra aetate” (n. 4), ha brindado lo que sólo puede ser tenido como la interpretación oficial (y por consiguiente normativa) de los textos evangélicos y neotestamentarios que *parecen* decir otra cosa, como en Jn y en la primera a los Tesalonicenses (2, 15-6; texto no citado por Pawlikowski). No es verdad, entonces, que, como dice nuestro autor, “(el Concilio) fails to come to grips” con esta impresión que producen los textos bíblicos. Muy al contrario, muestra precisamente como deben ser leídos y entendidos por los cristianos.

Pawlikowski vuelve varias veces sobre el tema del mesianismo cristiano y su incompatibilidad con el mesianismo judío. La Iglesia no podría o no debería interpretarse a sí misma como la consumación de las vías de Dios (cf. pp. 123-124, p. 105, etc.). Una cosa es el Mesías, dice él, otra la edad mesiánica. Ésta no ha llegado todavía de ningún modo²¹ y la Iglesia hace mal en presentar la mesianidad de Jesús como si implicara tal anticipada consumación (p. 124). Tal presentación tiene una vez más el efecto indeseable de dar por anulado el judaísmo (ib.). Por lo demás, es sumamente irrealista, porque el mundo sigue igual (en cuanto a eso) antes y después de Cristo²².

¿Qué decir a esta crítica severa? Parecería que nuestro autor no ha percibido el carácter especial y único de la escatología neotestamentaria, según la cual se da a la vez el fin y no se da, porque si en Cristo se han cumplido las vías de Dios, todavía falta la Segunda Venida, que es, precisamente, un artículo de fe. Es la dialéctica, elaborada por varios teólogos contemporáneos entre el “ya” y el “todavía no”. En esta peculiar perspectiva, no se sigue que el mundo haya debido cambiar necesariamente en lo visible, después de la resurrección de Cristo, ni tampoco que el judaísmo (y otras religiones) haya perdido su “validez”, si bien todo lo creado ha sido en cierta medida relativizado. Mucho menos se sigue que la Iglesia yerre al presentarse como se presenta en sus textos oficiales. El problema, capital para nuestras relaciones mutuas, de la validez del judaísmo, debe ser resuelto a partir de otros principios.

La última sección (III) de este interesante libro, histórica e informativa, será leída con provecho, no sólo por cristianos y judíos de origen norteamericano, sino también por los de origen latino, y aún por los europeos, menos enterados generalmente del curso doloroso de nuestra historia común, de la tragedia del Holocausto, del sentido que el estado de Israel adquiere para la mayoría de los judíos, e incluso las sutilezas implicadas en las diferentes corrientes del judaísmo contemporáneo. Si todos los aspectos de la presentación histórica de Pawlikowski y de su descripción de la situación actual, son exactos, es otra cuestión, sobre la cual no quiero pronunciarme ahora. Baste decir, por lo que toca a la historia, que, sin suprimir ni disimular nada por desfavorable que sea al cristianismo, ni ceder a la apologética barata, un esfuerzo de interpretación a la luz de una sana eclesiología y de un adecuado

21 El tema figura asimismo en Fisher, con la conocida referencia a la respuesta de Nahmanides en la disputa de 1263 (pp. 12, 97).

22 Pawlikowski asocia con esto una crítica a la actitud “ultramundana” de la Iglesia (p. 105), que ella intentaría ahora corregir.

sentido histórico, me parece cada vez más necesario²³. El libro que comentaremos en seguida es de ello una prueba palmaria²⁴.

Finalmente, el autor trata, en su último capítulo, de lo que llama "The contemporary re-judaization of Christianity" (p. 222) y, en un apartado incluido en él, de los "Jewish benefits from Christianity" (pp. 226-229). En principio, cuando se entabla un diálogo interreligioso ambas partes se enriquecen. Pero no estoy seguro de que la "rejudaización" del cristianismo propuesta por Pawlikowski, supuesta su oportunidad, se realizara mediante las adquisiciones que él sugiere, correspondientes a otras tantas carencias. Es aventurado decir que el cristianismo debe todavía adquirir la virtud de la esperanza, o aprender la importancia de la historia, la responsabilidad por la creación, la salvación en comunidad y la bondad básica del hombre²⁵. En cuanto al humor como elemento religioso esencial, tal cosa no parece guardar relación ni con la seriedad del tema ni con el tema en sí, cualquiera sea el valor de la *eutrapelia*, reconocido, como se sabe, por la tradición medieval. De los otros puntos diría yo que pertenecen netamente a la común herencia bíblica de judíos y cristianos y son por tanto característicos de *ambas* religiones, si bien es admisible que una u otra época ha acentuado alguno y dejado otros en la sombra. Pero esto ha ocurrido y ocurre tanto en el cristianismo como en el judaísmo.

Digamos, a manera de conclusión, que hay que apreciar el valor de este libro, aún reconociendo sus límites (que son, en mi opinión, sobre todo teológicos). Tiene el mérito de haber planteado varios temas agudos de nuestras relaciones mutuas, que es preciso encarar con lealtad y seriedad, si se ha de avanzar en ellas segura y provechosamente, en bien de ambas religiones.

"Fe y fratricidio" de Rosemary Ruether

Con este último libro que examinaremos, entramos en un medio del todo diferente, a pesar de las influencias que él ha ejercido en el segundo de los autores estudiados²⁶. El título es ya sugestivo y dista mucho de ser inocente. La Sra. Ruether defenderá, en efecto, a lo largo de su obra, que la profesión común de la fe cristiana implica el "fratricidio", es decir, la anulación, al menos en principio, del judío y del judaísmo. Además, el libro no es expositivo o ilustrativo, sino en realidad monotemático y polémico. Un libro de tesis. Una demostración en la intención apodíctica del antisemitismo inherente a la fe cristiana, como normalmente se la profesa y se la vive, y a la cual, según parece, pertenece la misma autora. Ésta es una mujer, lo cual, si es todavía digno de nota en una obra histórico-teológica, no relativ-

23 Hay aquí y allá algunas inexactitudes de información: no hubo observadores oficiales judíos en el Segundo Concilio Vaticano (cf. p. 170), no creo que se pueda afirmar con certeza que el Talmud de Jerusalén fue concluido el año 375 d.C. Es de notar que el autor cuestiona la necesidad de identificación para los cristianos con el estado de Israel y sus actitudes políticas.

24 A propósito del cual diremos alguna palabra sobre este asunto.

25 La presentación de la doctrina del pecado original (p. 225 s) es tan esquemática que resulta irreconocible.

26 Pawlikowski parece aceptar algunas de las tesis de Ruether en un escrito posterior: cf. "Christ and the Jewish Christian Dialogue" (*Chicago Studies* 16, 1977, pp. 367-389, esp. pp. 377-379). Hay otras cosas en este artículo que suscitan serias objeciones.

za en modo alguno ni la abundancia de su información ni el rigor de sus argumentos. La Sra. Ruether pertenece con pleno derecho a la vida académica norteamericana, porque es profesora en Yale y en Howard University.

Es pues penoso que tal acopio de condiciones hay sido puesto al servicio de una tesis derrotista y paradójal, indistinta en la substancia de las más negativas posiciones de quienes creen apoyar, con razones insólitas, su antisemitismo en el Nuevo Testamento. Semejante conclusión es extraída, sin vacilar, por el prologuista del libro²⁷, lo cual prueba la exactitud de la hermenéutica. Según esto, la afirmación central del cristianismo, a saber, que Jesús es Cristo y Señor (cf. Fil 2, 11), implicaría por sí misma el rechazo total del judaísmo, y de los judíos. Son como las dos caras de la misma moneda, intrínsecamente inseparables. Las fórmulas de Ruether al respecto, distribuidas a lo largo de toda su obra, son lapidarias²⁸. La más expresiva quizás es la que presenta el "anti-Judaic thinking" como el "negative side" de la hermenéutica cristológica, propia del cristianismo y (yo diría) constitutiva de él (cf. p. 64). O bien, con una imagen que es en sí un ataque, el anti-judaísmo es simplemente la "mano izquierda" de la "autoconcepción redentiva" del cristianismo (p. 218). Es claro que semejante posición excluye todo intento honesto de diálogo y reconciliación, mientras la afirmación mesiánica de nuestra fe no cambie, y se la transforme, de absoluta que es, en "paradigmática" y "proléptica" (pp. 249-250), es decir, si entiendo bien, en un mero modelo anticipado de la gloria que espera a Jesús y a nosotros cuando él vuelva (ib). Presentemente, no hay ninguna real mesianidad de Jesús, ni mucho menos una verdadera edad mesiánica. Lo que hubo, al principio del cristianismo y siempre después, en medida constantemente más vigorosa y, a partir de un cierto momento, también políticamente traducida, es una "ilegítima historización de lo escatológico" (p. 248). Así se entiende comúnmente la resurrección, cuando habría que entenderla, conforme a su "contenido teológico" como la afirmación de que Jesús "está sentado a la derecha de Dios y ha de volver en gloria" (p. 249). Nada más. Y, como una cristología implica por necesidad una eclesiología, Ruether considera que la Iglesia, incapaz de aceptar su propia realidad histórica, oscila entre un sectario "espiritualismo docético" y un "absolutismo católico institucional" (p. 241), o entre un "mesianismo sectario" y un "encarnacionismo institucional idolátrico" (p. 242). Porque, o bien rechaza su propio pasado (el judaísmo, o la Iglesia medieval, si se trata de Lutero) o bien lo considera perfecto (ib.). Aparentemente es quimérico pretender escapar de este dilema, mientras se considere que en la Iglesia hay una escatología realizada. Si esto es así, no queda para el judaísmo más que ser calificado de "antiguo", ante la "novedad" cristiana, de "letra" y "carne", ante la presencia del espíritu, de "apariciencia" ante la verdadera realidad. Así se abusaría del lenguaje dialéctico, a la par judío y helenístico, convirtiéndolo indebidamente en dualístico (p. 239^s).

Se aprecia la radicalidad de la posición de Ruether. Para dejar de ser antisemitas, la fe cristiana y la Iglesia no tienen más remedio que cambiar.

27 Cf. p. 6: la enseñanza del Concilio en "Nostra aetate" (n. 4) sería contraria a la de la Escritura y tradición. El prologuista es Gregory Baum.

28 Cf. pp. 56, 94, 181, 246 y *passim*.

Mientras sean lo que son, todo esfuerzo, por sincero y auténtico, es inútil. Es, en este sentido, revelador el poco caso, si alguno, que la autora hace del Segundo Concilio Vaticano. Por lo que toca a su tesis y a su libro, lo mismo podría no haber existido. Si no me equivoco, sólo es citado por el prologuista, y entonces de una manera abiertamente negativa (pp. 5-6).

La refutación de una posición tan extrema se debe apoyar, me parece, en dos pilares. El primero es el de una correcta hermenéutica católica. La Sra. Ruether, en lugar de partir de la enseñanza del Nuevo Testamento, leído a la luz del magisterio de la Iglesia e interpretado sanamente, hace, se podría decir, todo lo contrario. Comienza por usar como clave de tal interpretación, una dudosa teoría de un doble (o triple) tipo de midrâs, rabinico, helenístico y "mesiánico" o sectario (combinado con el anterior)²⁹. Los cristianos habrían asumido el segundo (contaminado por el tercero), y con la ayuda del gnosticismo lo habrían llevado a sus últimas consecuencias. Por ejemplo, según San Pablo (cf. las citas en la nota 62, p. 266), al aceptar la fe "en un Cristo trascendente", cree él que tiene "una revelación superior a cuya luz la Tora judía es reducida a una revelación demoníaca (*demonized*) y a un poder negativo a la altura de los poderes y principados perversos (*evil*) que reinan sobre el cosmos prisionero" (p. 52). La centralidad real del hecho de Jesús, como revelación del Padre, primero experimentada oscuramente por los discípulos durante la vida terrena y luego recibida en la fe luminosa de la resurrección por la gracia del Espíritu Santo, como explicación suficiente de la afirmación mesiánica, no juega absolutamente ningún papel en Ruether. Si alguna vez hubo una lectura reductiva del Nuevo Testamento, punto de confluencia de muchas otras, es ciertamente ésta. Porque las distintas formas de midrâs pueden haber servido, y de hecho sirvieron, para presentar a las diferentes comunidades tal afirmación central. Pero ella como tal es independiente de los medios que sirven a su presentación y se funda en otra realidad, la del Dios amante y providente, volcado (si así se puede decir) al diálogo salvífico con su criatura en el pueblo de Israel. Esta concepción, que es el alma del Antiguo Testamento, primero, y luego de la Biblia entera, de la cual el judaísmo rabinico tiene tan viva conciencia, parece extrañamente ignorada por la autora. Con semejante laguna, ninguna hermenéutica cuenta. Se puede haber escrito un libro entero, igualmente se permanece al margen del problema. O se habrá por ventura construido un interesante ejercicio teórico carente de toda vigencia en el pensamiento y la vida real del pueblo cristiano. No dejemos, no obstante, de notar el peligro que entraña, con toda su buena voluntad, porque mira a segar la base en que intenta sustentarse el presente esfuerzo de reencuentro y reconciliación. Uno no puede evitar un movimiento de inquietud cuando encuentra este libro citado en algunas bibliografías, judías o cristianas, sobre las relaciones mutuas.

Esto muestra una vez más, como hemos dicho otras veces y en otros contextos³⁰, la importancia capital de una hermenéutica correcta para encarar los arduos problemas teológicos, que el propósito contemporáneo de diálogo con el mundo circundante y las grandes religiones, en particular,

29 Cf. pp. 33ss.

30 Cf. nuestro artículo "Una nueva cristología latinoamericana" publicado en *Documentación-CELAM* 1977, pp. 1383-1396, esp. pp. 1385-6.

el judaísmo, plantea a los teólogos. La solución, fácil en suma, a pesar de un copioso aparato erudito, de suprimir algún término del problema para hallar una solución, conduce inevitablemente a un callejón sin salida, según decíamos más arriba. En el caso del presente libro, ello es meridianamente claro, porque concluye por dar la razón a los que contradicen la opinión del autor, es decir, a quienes juzgan imposible e inconciliable con la fe auténtica una nueva teología del judaísmo, sea lo que fuere de la enseñanza conciliar³¹. Ni uno ni otra hace ningún verdadero esfuerzo de interpretación, que pase más allá de la letra, y de una cierta lectura de la letra. "Corticem rodunt, medullam non attingunt", como decía San Jerónimo.

El otro pilar en que se debe apoyar la refutación de la Sra. Ruether es, pienso, una buena y completa escatología. De esto, decíamos ya algo, a propósito del libro examinado en segundo lugar. La afirmación de que Jesús es *ya* el Señor y el Mesías y de que su resurrección anticipa realmente por la Iglesia en el mundo los tiempos mesiánicos (si significa algo), no quita vigencia a las componentes, negativas y positivas, de la realidad que nos circunda. El dolor y la muerte continúan, así como las realizaciones humanas, máxime, cuando como las religiosas, y en primer término, irreductible a las restantes, la religión judía, se vinculan misteriosamente al designio divino. Pero tienen un nuevo punto *objetivo* de referencia, porque no hay dos (o más) fines para el hombre, o, como dice Ruether, dos (o más) paradigmas (cf. pp. 254 ss). O, si se quiere hablar de paradigmas, no pueden ser estrictamente paralelos y mutuamente independientes, so pena de reducir la verdad a una ilusión y el destino real del hombre a un espejismo. El fundamento ontológico del diálogo consiste precisamente en que, la verdad siendo un absoluto y uno creyendo que su camino hacia ella es el bueno, es capaz de reconocer no obstante, que los otros caminos tienen también alguna posibilidad de dirección correcta y que, además, cada uno de los que andan en el camino bueno se mueve hacia la verdad muy imperfectamente y la participa según su pobre medida. Por esto, la afirmación de la mesianidad de Jesús y la vivencia en la Pascua del Éxodo definitivo, según la fe cristiana (cf. Lc 9, 31 y la liturgia de la vigilia pascual), no significa *de sí* la "condenación" del judaísmo, ni de ninguna otra religión (salvadas siempre las distancias entre aquél y las demás), sino una nueva situación existencial para todas, que las abarca y las envuelve, pero no las suprime. En el plano histórico esto significa también que las confronta con su testimonio (que Ruether desde luego ignora). El testimonio no es, ni puede ser, el mismo, para el animista, el budista, el hinduista, el musulmán, y sobre todo el judío, cuya diferencia respecto de los demás es inmensa, por no decir infinita. Pero es, y no implica reprobación y rechazo, tanto menos un indigno proselitismo³².

31 Así Ruether considera que el uso de la expresión "judíos" en Jn no tiene explicación adecuada (pp. 113-116), sino que debe ser entendida "mitológica" y así "literalmente", como "diabolizing" los judíos (p. 116). Lo mismo vale, en suma, del resto de los escritos del Nuevo Testamento (cf. pp. 89 s). Y concluye (p. 116): "there is no way to rid Christianity of its anti-Judaism, which constantly takes social expression in anti-Semitism". Igualmente, la tradición de que los "judíos" mataron a Jesús es una "dogmatic necessity" de la enseñanza cristiana (p. 90).

32 La Iglesia siente su deber de testimonio incluso frente a los demás cristianos, según la notable enseñanza de la Exhortación apostólica "Evangelii nuntiandi" (n. 54): "La Iglesia

Este principio de explicación de ninguna manera intenta disimular ni excusar los errores y crímenes cometidos contra judíos y judaísmo a lo largo de la historia milenaria que es la nuestra. La Sra. Ruether se complace en narrar esta historia con los colores más negros (cf. el cap. 4, pp. 183 ss). Para ella, tal historia expresa, como reza su título, "The social incorporation of the negative myth of the Jews in Christendom". El Nuevo Testamento y la Iglesia siendo insanablemente antisemitas, al menos en su identidad distintiva, no queda más por hacer, cuando el imperio se vuelve cristiano, que traducir en términos jurídicos y de costumbre cotidiana, este "mito negativo". Pero al lector crítico le parece que la autora hubiera procedido exactamente de la manera opuesta. Es decir que, partiendo de la triste historia de discriminación, limitación, coacción y eventual invalidación teológica, la hubiera proyectado hacia atrás y hubiera intentado justificarla exegéticamente, como si ésta fuera la correcta interpretación del Nuevo Testamento, cuando no es más (ni menos) que una manera muy imperfecta de vivir su mensaje, histórica y culturalmente condicionada. Para discernir el verdadero sentido de este acontecer histórico, en relación con el Nuevo Testamento, la enseñanza conciliar de "Nostra aetate" n. 4 le podía haber prestado un servicio decisivo. Pero, para esto, falta a la Sra. Ruether, según ya dijimos, una correcta hermenéutica.

Esta historia, decimos, no debe ser disimulada. Tampoco debe ser, en buena metodología, juzgada a la luz de las categorías modernas de respeto por las opiniones personales y colectivas y de pluralismo social y religioso. En aquellos tiempos, tales categorías no eran conocidas por nadie, ni por consiguiente aplicadas en la convivencia, si bien se las podía eventualmente anticipar en la práctica particular de tal o cual persona, en tal o cual caso, y esto, generalmente, en virtud de la auténtica tradición bíblica, es decir, judeo-cristiana. Reconocer esto no es tapar el cielo con un harnero sino apreciar los límites de toda vivencia humana, la del cristianismo incluida. También hoy hay límites, aunque quizá no los reconozcamos todavía. Se trata precisamente no de proyectar en la estructura normativa de la religión cristiana lo que es (y hoy se ve) deficiente, según sus verdaderas exigencias, sino más bien de juzgar aquellos según esto, y comprometerse a vivir en adelante, con todas las deficiencias conocidas e ignoradas, de esta nueva

católica abriga un vivo anhelo de los cristianos que no están en plena comunión con ella: mientras prepara con ellos la unidad querida por Cristo, y precisamente para preparar la unidad en la verdad, tiene conciencia de que faltaría gravemente a su deber si no diese testimonio, ante ellos, de la plenitud de la revelación de que es depositaria". El testimonio, entonces, no se opone de sí al diálogo ecuménico o interreligioso.

Las "Orientaciones y Sugerencias" resumen en frases exactas y concisas a la vez la universalidad del testimonio de la Iglesia y la especificidad del que se dirige al judaísmo (n. 1): "En virtud de su misión divina, la Iglesia tiene por naturaleza el deber de proclamar a Jesucristo en el mundo (*Ad gentes*, 2). Para evitar que este testimonio de Jesucristo pueda parecer a los judíos una agresión, los católicos procurarán vivir y proclamar su fe respetando escrupulosamente la libertad religiosa tal como la ha enseñado el Concilio Vaticano II (Declaración *Dignitatis Humanae*). Deberán asimismo esforzarse por comprender las dificultades que el alma hebrea experimenta ante el misterio del Verbo encarnado, dada la noción alta y pura que ella tiene de la trascendencia divina". Cf. el importante trabajo de Tommaso Federici, intitulado "Traccia di studio su 'La missione e la testimonianza della Chiesa'", publicado en *Oikoumenikon* (18, 1978, pp. 114-135), en la lengua original en inglés: *Encouter Today* (13, 1978, pp. 18-36) y en alemán en *Freiburger Rundbrief* 29 (1977) pp. 3-13.

manera, que es la antigua. En este sentido, como se dice comunmente del ecumenismo propiamente tal³³, también las relaciones interreligiosas y específicamente las judeo-cristianas, requieren un propósito firme de reforma³⁴.

Este triple análisis bibliográfico nos ha llevado lejos. Con eso, se muestra no solamente la importancia que atribuimos a los libros en cuestión, y al tema en sí mismo, sino también las implicaciones considerables de las relaciones judeo-cristianas ahora entabladas y de la necesaria reflexión teológica sobre ellas.

Diría para concluir que lo que está en cuestión en esta reflexión es, por una parte, la correcta interpretación del Nuevo Testamento, y en el fondo, inevitablemente, de la Biblia entera, y por la otra, una nueva y difícil problemática teológica, que toca a los centros neurálgicos de nuestras síntesis tradicionales: la cristología, la eclesiología, la escatología, y desde luego, la historia verdaderamente tal. Hay que aceptar el desafío, sin duda. Pero aceptarlo no significa vaciar la tradición de contenido, o entregarla al mejor postor, y echar la casa por la ventana. Estoy, en efecto, profundamente convencido de que lo que enriquecerá nuestras relaciones y las hará avanzar provechosamente es, de parte cristiana, la fidelidad estricta a la identidad de la fe. Porque a partir de ella se dialoga y en ella están, me parece, todas las virtualidades requeridas para una nueva teología del judaísmo. Ojalá hayamos podido contribuir, con este escrito, a poner alguna piedra en orden a la construcción de ese ansiado edificio.

JORGE MEJIA

33 Cf. decreto conciliar sobre el ecumenismo, n. 6.

34 Lo cual no impide tratar de interpretar y explicar el pasado, por deber de honestidad. Es lo que se requiere en el caso típico, y quizás extremo del Crisóstomo, cuyas duras expresiones la Sra. Ruether se complace en reproducir (pp. 125 ss.). Cf. ahora el libro importante de Wayne A. Meeks y Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the Common Era*, SBL Sources for Biblical Study 13. The Scholars Press, Missoula, Montana 1978, esp. pp. 30-36 con la cita de Marcel Simon, *La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaisant d'Antioche*, Mélanges F. Cumont, 1936, passim, y *Verus Israel*, Bonnard, Paris 1948, pp. 256-264. Cf. también el artículo de Antonino González Blanco, *Los Judíos de San Juan Crisóstomo (El Olivo) 7-8* (jul.-dic. 1978, pp. 49-62).

Post-scriptum. Después de concluido este artículo, han sido publicadas dos importantes teologías cristianas del judaísmo:

1. Clemens Thoma. *Christliche Theologie des Judentums*. Paul Pattloch-Verlag. Aschaffenburg 1978. 300 pp.
2. Franz Mussner. *Traktat über die Juden*. Kösel-Verlag. München 1979. 399 pp.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Grégoire le Grand. Dialogues. París, Du Cerf. t.I, 1978: 191 págs., 8 mapas; t.II, 1979: 433 págs. Col. "Sources chrétiennes", 251 y 260.

Hace dos años apareció en la colección Sources Chrétiennes el primero de los volúmenes dedicados a los "Diálogos" de Gregorio Magno, seguido luego por un segundo volumen publicado el año pasado, que debe ser completado por un tercer volumen que todavía no ha llegado al público. La responsabilidad de esta publicación está en manos de dos monjes benedictinos.

Uno de ellos, Adalbert de Vogüé, monje de La-pierre-qui-vire, y colaborador en las publicaciones de Sources chrétiennes (ha publicado en la colección siete tomos comentando la Regla de San Benito), es el responsable de la edición crítica de los "Diálogos" y de su introducción, la cual ocupa todo el primer tomo. Esta introducción es sumamente útil para ubicarnos frente a esta obra de Gregorio Magno, tan difícil de valorar rectamente apelando a los criterios a los que el hombre moderno está acostumbrado, y tan difícil también de ubicar en el conjunto de las obras de su autor. De hecho, los comentarios a los "Diálogos" de Gregorio Magno no abundan. Fuera de algunos artículos, y de los comentarios que apare-

cen en obras más generales, necesariamente muy reducidos, los "Diálogos" han permanecido al margen del interés del mundo de los patrólogos, salvo, quizás, el segundo libro de los cuatro que componen la obra, que, por estar dedicado íntegramente a S. Benito, le ha valido haber sido objeto de un especial estudio por parte de los monjes.

Gregorio Magno escribió esta obra siendo ya Papa, el año 593 o 594, en medio de un pontificado activísimo lleno de ocupaciones y preocupaciones de toda índole, agravadas por la experiencia cotidiana de la enfermedad, y envuelto en una situación general que él mismo calificaría de tormenta peligrosísima. En los cuatro libros de su obra, relata Gregorio vidas de santos, o mejor, lo extraordinario o lo milagroso de las vidas de estos santos biografiados suyos. Bajo la forma de una conversación o diálogo que se desarrolla entre él mismo y el diácono Pedro, Gregorio, junto con los milagros que narra, expone sus acotaciones doctrinales.

Los "Diálogos" no son una obra de la envergadura de los "Morales" o de la "Regla pastoral", pero sin embargo, representan un aspecto importante de la teología gregoriana. ¿Qué pretende su autor al escribir semejante obra en pleno *mundus senescens*? Ante todo se descubre

una intención netamente pastoral. Cuando lo escribe, Roma y toda Italia pasan por un período angustioso. La península ha sido devastada por los longobardos que han conquistado más de la mitad de su superficie, y la población, diezmada, empobrecida y humillada bajo el yugo de estos bárbaros arrianos, necesita una palabra de consuelo, necesita recordar que Dios no la abandona. Y los milagros son siempre un signo visible del poder y la presencia de Dios, que alivia el duro esfuerzo de la fe en los momentos de prueba.

Gregorio escribe también los "Diálogos" con otra finalidad muy clara: quiere edificar, quiere animar a la santidad. Pretende entusiasmar a los cristianos con el ejemplo de tantos testigos del amor de Dios, al mismo tiempo que inculca la admiración contemplativa del Señor, esa dimensión que nunca falta en las obras de Gregorio.

Pero todo este esfuerzo ¿se basa realmente en hechos históricos? Este problema, que quizá no fuera tan agudo para los lectores contemporáneos de Gregorio, adquiere un gran relieve para la sensibilidad del hombre de hoy. A. de Vogüé percibe claramente la dificultad, y la estudia con gran seriedad y competencia en su introducción. Este tema, junto con otros de no menor importancia, se complementan con las notas que aparecen al pie del texto. El texto latino ha sido establecido también por de Vogüé en base a las dos grandes ediciones existentes, la de los benedictinos de San Mauro y la de Moricca, a la espera de la aparición del texto crítico de *Corpus Christianorum*.

La traducción es de D. Paul Antin, monje de Ligugé. El texto es notablemente fiel al original, quizás más ajustado al mismo que el de otra traducción reciente de los

"Diálogos" debida a A. J. Festugiè-re. El francés es fluido, y se descubre fácilmente el esfuerzo minucioso que supone esta tarea de volcar en el molde de un idioma moderno lo que Gregorio concibió y escribió en su latín del siglo VI.

La incorporación de esta obra en la colección *Sources Chrètiennes* constituye, sin duda, un aporte muy útil, no sólo para los especialistas que quieran profundizar en la doctrina y el pensamiento de Gregorio Magno, sino para todos aquellos que hallan en la lectura sapiencial de los Padres el alimento espiritual de su vida cristiana.

PABLO SAENZ O.S.B.

José M. Arancibia - Nelson C. Dellaferrera. *Los Sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por Fr. Fernando de Trejo y Sanabria. 1597, 1606, 1607.* Edición crítica, con introducción y notas. Teología. Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, José Cubas 3543, Buenos Aires - Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1978 (334 pp.).

Esta excelente publicación consta de cinco capítulos. El central es el *Capítulo III°*: "*Texto de las Constituciones Sinodales, con aparato crítico y notas explicativas*" (pp. 127-213). Se trata de una edición de los tres Sínodos de Trejo y Sanabria, Obispo de Tucumán.

Al capítulo central se lo hace preceder de otros dos capítulos (I° y II°), que sirven de introducción. En efecto, el *Capítulo I°* es una introducción general, en que se aclaran canónica e históricamente los conceptos de "Con-

cilio" y "Sínodo", sus clases y frecuencia, particularmente en Hispanoamérica colonial, su sentido y utilidad (p. 13-28). A seguido se hace "una nueva presentación de los Sínodos del Obispo Trejo", es decir, la ocasión y finalidad de la publicación; los archivos consultados; las versiones de estos Sínodos halladas hasta el presente (transcripciones e impresiones); un cuadro comparativo de las versiones; la fijación del nuevo texto que se propone; explicación del aparato crítico, notas explicativas y apéndice documental (pp. 28-74). A su vez, el *Capítulo II*^o proporciona una introducción histórica debida a la pluma del querido y llorado historiador de la Iglesia P. Ricardo Baztán, CSSR. Allí se expone la historia de la Iglesia en el Tucumán desde el descubrimiento de la región por Diego de Rojas (1543) hasta la muerte de Trejo y Sanabria en 1614 (pp. 77-126). Otros dos capítulos siguen al capítulo central (IV^o y V^o). El *Capítulo IV*^o está dedicado al relevamiento de las fuentes y lugares paralelos de las Sinodales (pp. 217-261). El *Capítulo V*^o recoge tres documentos relacionados con la Iglesia del Tucumán (pp. 265-307).

"Nuestra intención fundamental —explican los autores— ha sido la de presentar una fuente canónica, histórica y pastoral, que si bien había sido ya varias veces publicada, no parecía del todo accesible a los estudiosos de hoy". Estos Sínodos son "importantes fuentes para la historia de la catequesis, del derecho y aun de la teología..." (p. 30).

La obra de Arancibia y Dellaferriera constituye un valioso aporte científico para la Iglesia latinoamericana y argentina. La diócesis del Tucumán —que comprendía las actuales provincias argentinas de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del

Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba— fue creada en 1570 por s. Pío V como sufragánea de Ciudad de Los Reyes (Lima), con sede episcopal en Santiago del Estero trasladada a Córdoba en 1699. Al primer Obispo, el discutido dominico Fr. Francisco de Victoria (1578-1614), hermanastro de Hernandarias de Saavedra. Sus tres Sínodos fueron parte de los 57, al menos, celebrados en Hispanoamérica entre 1539-1668. En el Tucumán, durante la época hispánica, se reunieron siete, y quizás ocho, de los que los de Trejo fueron los primeros.

Los autores han realizado una buena consulta de archivos nacionales y extranjeros en busca de manuscritos o transcripciones (pp. 31-33). En ellos, amén de numerosas citas y referencias, hallaron "varios manuscritos de los tres Sínodos de Trejo. Exactamente: 11 versiones antiguas manuscritas y también transcripciones correspondientes al I^o Sínodo; 10, al II^o; y 9, al III^o. En cada uno de esos grupos se puede distinguir un primer subgrupo de manuscritos más antiguos (tanto del Archivo de Indias como de repositorios americanos), y otro subgrupo de manuscritos clara y directamente derivados de los anteriores" (p. 56. Cfr. pp.34-44).

Pero "los tres Sínodos que celebró el Obispo Fr. Fernando de Trejo y Sanabria no son inéditos. Han sido publicados varias veces en este siglo" (p. 45). Los investigadores señalan cinco impresiones completas, salvo la última: J. Toscano (1906), José M. Liqueno (1916), Roberto Levillier (1926), F. Mateos (1971) y Revista del Arzobispado de Buenos Aires (1910). En cuatro cuadros comparativos se completa el inteligente trabajo de Arancibia y Dellaferriera (pp. 50-55): en ellos visualizan las diferencias existentes entre las versiones halladas del I^o Sí-

nodo (A) y las del II° y III° (B); e indican la relación de las versiones entre sí, y la de éstas con los impresos, del I° Sínodo (C) y del II° y III° (D).

Todo este trabajo de archivo se ordena naturalmente a la fijación de un nuevo texto crítico, el propuesto en el Capítulo III°. He aquí los criterios seguidos. Se parte de la constatación de que, si bien las variantes son numerosas, no todas tienen la misma importancia. "Algunas de ellas, y posiblemente las menos, podrán dar origen a diversas interpretaciones" (p. 56). Para la fijación del texto no se atiende sólo al criterio de antigüedad: "No hemos encontrado razón definitiva para preferir un manuscrito hasta anteponerlo a todos los demás, a cualquier precio". De aquí que "las variantes han sido estudiadas singularmente, analizando en cada caso el criterio de la mayoría de los manuscritos. En algunas ocasiones empero no hemos seguido la versión de la mayoría sino que hemos tomado la de uno o dos manuscritos, porque nos pareció importante dar allí al texto una claridad que no tenía" (p. 59). Notar que para la fijación del nuevo texto se tienen en cuenta sólo los manuscritos no las publicaciones impresas. En fin, se adopta la grafía moderna, se pone puntuación, etc. Completa la edición el aparato crítico, donde se señalan la mayoría de las diferencias existentes entre las versiones; y la enriquecen las notas explicativas, que ayudan al lector a comprender mejor el texto sinodal suministrando referencias (vg. bíblicas), detalles históricos, significado de expresiones y vocablos, etc.

Podemos concluir afirmando, que se nos ha entregado una obra de importancia y utilidad: un serio trabajo de investigación, que ha dado como fruto una utilísima fuente histórica.

RUBEN D. GARCIA

San Elredo de Rieval, *Opúsculos: Cuando Jesús tenía doce años — Vida reclusa — Sobre el alma — Oración pastoral*. Coedición: Monasterio Trapense de Ntra. Sra. de los Angeles y Edit. Claretiana, Bs. As. 1980, 308 págs. (Col. "Padres cistercienses", 4).

Nos encontramos ante un libro muy heterogéneo. Son cuatro obras del Abad San Elredo de Rieval, figura preponderante del monacato inglés del siglo XII; y uno de los principales autores cistercienses de los orígenes. No obstante las diversas características de estos trabajos, tienen todos una misma excelencia espiritual.

Cuando Jesús tenía doce años es una meditación bíblica y espiritual del pasaje de Lujas 2, 42-52, escrita a pedido del monje Juan, discípulo y amigo del autor. Una simple lectura nos revela que este breve comentario bíblico brota de un alma profundamente contemplativa. Según sus palabras es fruto de las "cosas gustadas en su corazón". También se advierte que el autor sigue en su exposición el clásico procedimiento medieval de los tres sentidos: el literal, el alegórico y el místico. Es una obra de una belleza sencilla y de una rica complejidad que trasunta frescura espontánea, amor entrañable y "devoción" a la Humanidad de Cristo.

Vida Reclusa es una regla redactada por el Abad para una hermana suya, que está consagrada en una peculiar forma de vida solitaria. Al final del tratado, y sin perder su espontaneidad, presenta Elredo a su hermana el plan del trabajo, como si fuera realmente el índice del mismo: "Ahora ya tienes lo que me pediste: el reglamento externo con el que la reclusa podrá regular la conducta del hombre exterior; las normas ascéticas adecuadas para refor-

mar al hombre interior purificándolo de los vicios y adornándolo con las virtudes; una triple meditación donde hallarás cómo despertar, alimentar e inflamar en ti el amor de Dios" (p. 153).

Sobre el alma es un diálogo que presenta la concepción psicológica, moral y metafísica que sustenta la antropología de Elredo. Es su última obra, de ahí su especial importancia. Hoy llamaríamos a este trabajo una antropología teológica, tema que está muy adentro del espíritu de Elredo. Al leer sus obras se advierte fácilmente que tenía una vocación: el hombre. Por eso A. Le Bail dice que Elredo "fue un monje intensamente humano" (p. 161). Su otro libro *Sobre la amistad espiritual* corrobora este aserto.

La Oración pastoral con la que se cierra este volumen nos muestra una vez más el inagotable espíritu fraterno y paternal del Santo. Es un diálogo entre el hombre y Dios por Cristo. Esta bella oración medieval nos descubre lo que fue el alma del Abad, su celo por las almas y los ideales que lo animaron. Sustancialmente es una oración de petición que adopta dos formas principales: la "súplica" por el orante mismo (1-7) y la "intercesión" por sus hermanos (8-10). Ambos movimientos abren el corazón de Elredo al Tú de Dios.

Interesante volumen enriquecido con una introducción a cada obra y con la presentación de la vida y la obra de Elredo.

Recomendamos vivamente la lectura y meditación de estas obras, pues tienen por autor al que fuera padre de cientos de monjes, influyente ante la corte, autoridad en la Iglesia de Inglaterra, maestro espi-

ritual, y profundo conocedor del hombre, a quien se le ha llamado el Bernardo inglés.

BERNARDO R. GARCIA. O.S.B.

Salvador Vergés, *Dios y el Hombre, La Creación*, B.A.C., Madrid, 1980, 677 págs.

Vergés nos ofrece un nuevo volumen de la "Serie de monografías de Teología Dogmática" titulada *Historia Salutis*, cuyo Comité de Dirección —Solano, de Aldama, Pozo— presentaron junto con la auspiciosa aparición de su primera entrega, *Teología del Más Allá*, de Cándido Pozo, en el ya lejano 1968. Por supuesto que haber comenzado la serie por el fin no prejuzga sobre la falta de orden de aquélla; al contrario, el fin es la 'causa causarum'. Lamentablemente, la intención y promesa de aquel entonces de ofrecernos una "visión de conjunto de toda la dogmática" que suplantara la ya obsoleta "Sacra Theologiae Summa" de la misma B.A.C., sólo puede declararse cumplida si por "visión de conjunto de toda la dogmática" entendemos una mirada de gran angular que recogiera a saltos los puntos más o menos importantes de la dogmática moderna. Si esto ha de atribuirse a las dificultades propias de una sistematización teológica a partir de la 'Historia de la Salvación' —véase el plan también algo embrollado de la "Mysterium Salutis"— o a la lenta realización del plan a través de la admisión a la colección de obras dispares y que no ofrecen la homogeneidad del método prometido en la mencionada presentación siguiendo los lineamientos de la "Optatam totius" n. 16, o que se trate a veces de obras circunstancialmente asimiladas a los propósitos generales del programa, no podemos asegurarlo. Lo cierto es que no contamos con una obra

orgánica ni de síntesis que pudiera señalarse como texto general y base del estudio de la dogmática; lo cual no resta mérito a cada uno de los títulos en particular, algunos de ellos extremadamente valiosos.

La verdad es que la índole de la planificación general de la colección repercute en la ordenación del volumen que es objeto de este comentario. Ya prudentemente el comité de Dirección (p.XXV) declara que "el presente volumen *de modo aproximativo* reúne en sí la temática de los antiguos tratados 'De Deo Uno' y 'De Deo elevante', en cuanto recoge de ellos lo que corresponde a la nueva sistematización hecha según el esquema de la historia de la salvación". Pero, más adelante, nos confiesa "aunque sería ingenuo pretender una colocación sistemática de los volúmenes según un esquema rígidamente histórico" y, a continuación, nos pone sobre aviso respecto de la "amplia temática estudiada en el presente volumen".

Hemos de decir que la antigua temática "De Deo uno" apenas aflora aquí y acullá a lo largo de esta obra y, si bien la Parte primera, dedicada a mostrar las pseudoimágenes de Dios, podría servir de introducción al tratado, es de por sí totalmente insuficiente para conformar a éste como tal. De una exposición manualística del ateísmo antiguo y contemporáneo —más lograda la de éste que la de aquél, francamente pobre—, se pasa a una exposición detallada de algunos representantes de la por otra parte "déjà passéé de mode" —como afirmaba el año pasado Leo Scheffczyk en "Communio"— teología de la muerte de Dios. No dudamos que el P. Vergés sea un profundo conocedor de estos autores, pero nos preguntamos si no resulta despro-

porcionado dedicar tanto espacio a ellos en una obra de esta naturaleza. Más cuando se nos los presenta aislados y se salta de Freud-Sartre a Vahanian sin dedicar espacio a Bultman, Tillich y Bonnhoeffter, ni ponerlos en relación explícita de dependencia con las filosofías de las cuales dependen. Y, por otro lado, ¿por qué no mencionar, del otro frente, a Ernst Bloch o Roger Garaudy o tantos otros? Dicho esto, es necesario reconocer que la exposición de estos autores, desde el punto de vista de su crítica al Dios creador, está sumamente lograda y, si el libro se redujera a ello, no merecería más que elogios.

Los temas especulativos propios del tradicional tratado "De Dios uno" están totalmente ausentes y ni siquiera encontramos una teología bíblica suficiente sobre la imagen de Dios en el AT. Asuntos como el de su unicidad, santidad, justicia, eternidad, omnipotencia, espiritualidad, ciencia, son omitidos. Así como también el de la voluntad salvífica universal o el de la predestinación. No hallamos tampoco ningún desarrollo de la importantísima problemática sobre la posibilidad de nuestro conocimiento natural y sobrenatural de Dios, salvo el tratamiento de Rom. 1, 19-21 en un excursus sistemáticamente desubicado (pp. 394-411). Pero hubiera sido lógico que un tratado sobre Dios que intenta ser al mismo tiempo antropológico encara extensamente esta temática, junto con la de la posibilidad de la Visión Beatífica que, suponemos entonces, se tocará cuando se dé a luz el prometido título de "Antropología del hombre justificado". Sobre la carencia total del momento especulativo en esta obra es interesante notar desde ya como, basando Vergés toda su primera parte en la tesis de que el ateísmo

contemporáneo se debe fundamentalmente a la falta de una noción exacta del concepto de creación, este concepto no sea nunca especulativamente elucidado.

Las partes segunda y tercera, que ubican el tema de la creación en un rico contexto vétero y neotestamentario respectivamente, están, en cambio, logradas suficientemente en torno a las nociones de liberación y alianza, sintetizando bien los trabajos de abundantes especialistas. Es una lástima, empero, que, habiendo citado y usado reiteradamente a nuestro compatriota Croatto en su libro *Historia de la Salvación* de 1968, desconozca *El hombre en el mundo* de 1974 que, ciertamente hubiera servido para enriquecer su propia exposición de Gn. 1 y, al mismo tiempo, sentir mayor aprecio por el lenguaje simbólico primitivo de las religiones no judías, tan pobremente tratadas en general (cf. pp. 7-15, 19, 186).

Ciertos intentos de acercarse al lenguaje "moderno" en vez de adoptar un lenguaje llano, parecen algo forzados, como cuando afirma (p. 160) "será preciso preguntarse si registra algún progreso la inculturación de dicha revelación sobre el Dios de la libertad, que crea tales realidades para liberarlas de su inexistencia" o su traducción del nombre de Yahvé como "Yo soy el que hago que todo lo demás sea liberado de su irrealidad" (p. 172).

En su desarrollo histórico-genético del concepto de creación, falta curiosamente la exégesis del segundo relato, el yavista, que debió exponerse al tratar de la época davidico-salomónica. Cuando trata, en cambio, de la creación en Gn. 1 y en Macabeos (pp. 232ss), allí, descolgadamente introduce el relato yavista de la creación de la mujer y se

explaya en consideraciones sobre la costilla, la dignidad de la mujer y el sexo.

La tercera parte, neotestamentaria, nos da la impresión de excesivamente prolija e invasora de terrenos específicamente cristológicos, que parece hubieran debido ser solamente aludidos, no desarrollados. Pero esto podría ser inevitable y por tanto excusable y legítimo. La exposición está bien lograda y se ha obtenido una cierta unidad en los dos primeros capítulos; aunque el tercero "El hombre ante las perfecciones de Dios" es un tema tradicionalmente tratado en "De Dios uno". Amén de que, hablando del Nuevo Testamento, se vuelve atrás al Viejo, presuntamente ya tratado en la segunda parte. Hemos de decir que estas marchas y contramarchas, más el continuo ir y venir de lo antropológico a lo estrictamente teológico, aunque justificable desde el punto de vista de la teología moderna —"la svolta antropologica della teologia"—, no contribuyen a la claridad de la exposición.

La cuarta parte está introducida (pp. 453-454) con expresiones que no dejan bien claro que la revelación como tal ha quedado cerrada con la muerte del último de los apóstoles. La remanida 'inculturación', de la cual se ha venido hablando en este libro a partir de los patriarcas como haciendo progresar la revelación, parece prolongarse ahora homogéneamente en el período postapostólico, aportando "avances considerables", "conceptos nuevos". La "manifestación de Dios en la historia" resulta una expresión peligrosa si pretende utilizarse sinónimamente tanto para describir su manifestación al pueblo de Israel y en Cristo, como a la de la historia siguiente de la humanidad y la Iglesia.

Un buen resumen de la historia del dogma se nos ofrece en los cuatro primeros capítulos de esta cuarta parte, aunque el concepto helénico sobre Dios y el gnosticismo estén pobremente expuestos. El capítulo VI, en cambio, que hubiera querido referirse a la problemática moderna en torno a la creación, es francamente decepcionante. ¿Cómo es posible que se toque el tema de la creación del alma en media breve página (p. 618) y cuando no se ha hablado en ningún lugar de la constitución psicofísica del hombre ni en sus antecedentes escriturísticos ni en sus presupuestos especulativos? Lo mismo, se pasa raudamente sobre el tema de la evolución y la hominización (pp. 620-623). Si estos puntos piensan tocarse en otros volúmenes, aquí no debieron ser así ligeramente expuestos; y, si no, la exposición es decididamente exigua. No entendemos tampoco que bajo el título de este capítulo: "Teología de la creación en el siglo XX" se ubique, en los puntos VII y VIII (pp. 633-638) la temática angelo-lógica.

El capítulo VII, "Teología de las realidades terrenas", es también paupérrimo y asistemático. Se comprende el interés en colocar el tema de los "Derechos humanos y dignidad de la persona", pero a una obra que pretende servir como manual o tratado puede exigírsele que ubique el problema en un contexto más armado y en continuidad con lo expuesto en la parte bíblica y patristica y no guiado exclusivamente por intereses de actualidad a toda costa.

Finalmente, la reflexión teológica según pautas sistemáticas y conceptos filosóficos está totalmente ausente de esta obra y por eso, a pesar de los esfuerzos de vocabulario del autor, no es capaz de establecer, precisamente en este tema de la creación tan propicio para ello, un terre-

no común de diálogo con la ciencia contemporánea. En este sentido es una --hay más-- laguna bibliográfica el que a Claude Tresmontand, tan importante en todas las cuestiones tratadas por esta obra, se le cite sólo en uno de sus títulos de menor envergadura, y de paso (pp. 40s, notas 65 y 68).

En cuanto a la presentación del libro, extrañamos las cuidadas ediciones de la B.A.C. de hace algunos años. Mala calidad del papel y tipografía homogénea que sólo varía para los títulos y notas y que hace poco visible la secundaria importancia de algunos temas, aunque consiga llenar más páginas. La B.A.C. nos había acostumbrado mal. Hemos encontrado hasta erratas, como la de 'circunstancia' por 'circuncisión' (p. 194).

Lo dicho no invalida lo mucho de bueno que tiene este volumen. Como afirmábamos: excelente de por sí la exposición de las ideas de los teólogos de la muerte de Dios estudiados y buena la parte bíblica. Por otra parte, la intención de "revolucionar el tratamiento de esta materia" --como dice la solapa-- es rica en intuiciones aceptables, aunque no lograda metódicamente. Me parece que el P. Vergés debería ser menos prolífico en la publicación de sus escritos y elaborarlos como lo hacía al comienzo de su carrera. En un trabajo que intenta ser una exposición "de conjunto", no pueden abultarse los temas que uno más sabe o sobre los cuales ya ha publicado artículos u obras y descuidar los restantes. Así resulta inevitable que surja una obra inarmónica como ésta comentada, en la cual partes de gran valor se mezclan confusamente con pasajes realmente superficiales.

En resumen: libro dispar, útil, pero insuficiente como texto para las materias que pretende abarcar.

"*Manual de Historia de la Iglesia*", t. II, de Hubert Jedin; Ediciones Herder, Barcelona, 1979. Versión castellana de Alejandro Lator Ros. Tomo preparado por el Prof. Karl Baus y colaboradores.

Finalmente, es decir en 1979, ha sido editada la traducción castellana del segundo tomo del *Manual de Historia de la Iglesia* del conocido y apreciado historiador alemán Mons. Dr. Prof. Hubert Jedin. Como los siete tomos restantes, también a éste lo ha publicado la editorial "Herder" de Barcelona (España). Los editores explican esta tardanza con las dificultades que supuso la edición de este tomo: "...por el ajuste y exposición adecuada de lo que abarca..." dado que "...el período que media entre la paz constantiniana y la irrupción del Islam es lo más confuso de nuestra historia".

Coincide, en cierto modo, esta edición con la muerte del autor y director del renombrado *Manual*. El Dr. Hubert Jedin murió el 16 de julio de este año 1980. Nacido el 17 de julio de 1900 en Grossbriesen Oberscheisen, fue ordenado sacerdote en 1924. Después de ordenado estudió en Wroclaw (esta ciudad pertenecía en ese entonces a Alemania, con el nombre de Breslau; actualmente forma parte de Polonia), donde concluyó sus estudios con el doctorado. Con no pocas dificultades por parte de las autoridades del III Reich alemán, permaneció hasta el final de la II Guerra mundial en esta misma ciudad. Después del armisticio se trasladó a Roma, donde trabajó como historiador, en los riquísimos archivos de distintas bibliotecas. Investigó especialmente el Concilio de Trento. Fruto de estas investigaciones son los cuatro tomos de historia, obra prácticamente exhaustiva. Al poco tiempo fue nombrado profe-

sor de Historia de la Iglesia Medioeval y Moderna en la Universidad Católica de Bonn. Este ministerio docente lo desempeñó hasta sus últimas fuerzas. Por su erudición y enseñanza fue condecorado en repetidas ocasiones por funcionarios eclesiásticos y civiles; y últimamente por el Papa Juan-Pablo II. Sus funerales fueron presididos por el Card. Arzobispo de Colonia, J. Höffner, con gran concurrencia de clero, religiosos y fieles cristianos, quienes rindieron así el debido homenaje a esta larga vida de silencioso y paciente trabajo de investigación y de enseñanza a la juventud eclesiástica. Ha legado a la Iglesia y a la ciencia algunas obras de importancia capital, como un gran número de artículos eruditos publicados en distintas revistas y periódicos.

El segundo tomo del *Manual de Historia de la Iglesia* empieza con la exposición de las vicisitudes inmediatamente posteriores al Concilio Ecuménico I de Nicea, donde se refieren las secuencias pro y antiniceanas en la Iglesia y en el Imperio Romano, con la mención de concilios y contra-concilios y sínodos convocados o auspiciados en esa confusión, o sin razones, por el gran emperador Constantino y por sus hijos. Luego vienen las tremendas, y tan malhadadas para la unidad de la Iglesia, disputas cristológicas de Efeso y Calcedonia, luego Constantinopla II y III. La vida interna de la Iglesia de esa época, con sus actividades litúrgicas, con su entrecruzamiento de ideas teológicas, la aparición y propagación del monacato, muy bien tratado, vienen a continuación. Los grandes Padres de la Iglesia, con la contribución teológica-eclesiástica e incluso social, tanto de ellos mismos, como de toda la comunidad eclesial-ecuménica, se suceden a través de párrafos y páginas.

Toda la segunda parte ha sido dedicada a la floreciente vida de la Iglesia Bizantina de esa época, especialmente las actitudes del ultra cesaropapista Justiniano I, constructor de la monumental Santa Sofía de Constantinopla. Sigue la exposición de las relaciones del Islam con los cristianos en la arrollante marejada del período arábico y morisco. Luego se pasa a la naciente Iglesia occidental entre los pueblos "bárbaros" recientemente bautizados, celtas, francos y germanos de todas las estirpes. Concluye el tomo con las referencias sobre la desaparecida Iglesia nord-occidental africana, con las relaciones del papado romano con Bizancio y con los datos de la vida interna de la Iglesia occidental. Como anexo tenemos una óptima colección de tablas cronológicas de las autoridades eclesiásticas y civiles de ese período.

El *Manual de Historia de la Iglesia* de H. Jedin es obra de toda una vida de investigación y enseñanza. Su precisión y abundancia de datos son acordes con la amplitud y la finalidad que se han propuesto el autor y los editores, de dar a los estudiosos, o interesados en esta disciplina, una guía, en lo posible cabal, en la investigación. Como tal se usa ya en innumerables institutos católicos, en calidad de obra clásica.

No obstante todas estas cualidades es posible encontrar algunas objeciones. A veces falta la sistematización en la enorme multitud de datos que convergen en el itinerario de cada tema. Así, *v. gr.* al mencionarse el doble concilio de Seleucia-Rimini del 259, se refiere que allí debía ser adoptada la fórmula de fe de Sirmio del 351, fórmula que fue rechazada. Pero no llegamos a saber si esta fórmula ha sido compuesta en algún sínodo o concilio reunido en esa ciudad canónica o ha sido propuesta

por algún obispo u otro personaje. En la disputa cirilo-nestoriana no vemos la famosa frase tradicionalmente atribuida a Cirilo de Alejandría: "*mía fýsis tou Theou Logou sesarkoumène*", que ha sido interpretada con tan mala fortuna y que trajo consecuencias tan funestas. Tales dificultades se encuentran más de una vez. No se las podrá atribuir tanto a la imprecisión o a la falta de análisis histórico, más bien abundante que escaso. Se deberá probablemente al estilo científico y literario germano, que ejecuta tan bien el análisis de las cuestiones, mientras que una presentación sintética no logra elaborarlas para el alcance de los lectores. En el caso de la historiografía, la escrupulosidad y abundancia de datos, difícilmente presentan una secuencia coherente de los acontecimientos. Este fenómeno se nota sobre todo en los problemas complicados u oscuros.

Otra dificultad se ofrece aquí, pero ya por motivos técnicos. Sería muy conveniente que los *Manuales de Historia* tuviesen un anexo de documentos originales, traducidos si se quiere; al menos los más importantes. Lo mismo sea dicho de los mapas históricos. La gran mayoría de los lectores no tienen la posibilidad de consultar los documentos originales. Se debería tener en cada caso una verdadera biblioteca de obras y colecciones de documentos originales, lo cual raras veces es posible. Salvo el caso de los que viven cerca de alguna gran biblioteca universitaria. El conocimiento de los originales es el mejor estudio de la historia. En este período eclesiástico de disputas dogmáticas, cuando una palabra o sílaba incluso determinaba toda una actitud regional o periódica, los originales cobran un valor inmenso. Las dificultades bibliográficas las sentimos especialmente en la situación social y económica

argentina actuales, cuando los libros alcanzan precios con cifras astronómicas. Tienen también gran importancia las ilustraciones, según épocas y personas. Las basílicas constantinianas son inseparables de su autor, o los mosaicos ravennates de Justiniano, etc. Muchos de los lectores jamás tendrán oportunidad de conocer esas obras personalmente.

Estas objeciones, sin embargo, no disminuyen el valor de la amplitud y seriedad de la obra gigantesca del recientemente fallecido y meritorio prelado Dr. Hubert Jedin. Así tenemos, al fin, completo su monumental *Manual de Historia de la Iglesia* en idioma castellano.

DOMINGO KR PAN

Los Filósofos Medievales. Clemente Fernández S.J. Tomo I, 753 pp. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1979.

El Profesor de la Universidad de Comillas, nos presenta en este Tomo, que lleva como subtítulo: *Filosofía Patrística - Filosofía Árabe y Judía*, una selección de textos muy valiosos. No cabe duda de que han sido seleccionados los más representativos de cada autor que aparece en este primer volumen.

Clemente Fernández hace el esfuerzo para poner en claro su posición frente al período medieval. Aun así, en este primer volumen, no pueden considerarse medievales todos los autores cristianos mencionados. A éstos últimos, les convendría más el título de Filosofía Patrística, comenzando por Justino, Tertuliano y Clemente de Alejandría, para mencionar algunos. Aparecen a continuación los grandes capadocios, que tampoco son medievales. El título de los "Filósofos Medievales" podría iniciarse con Agustín, por la significación

que representa el obispo de Hipona en la filosofía escolástica.

En todos los filósofos cristianos aquí tratados, se hace difícil deslindar el aspecto filosófico del teológico, pues ambos van íntimamente imbricados.

En el subtítulo, como hemos señalado más arriba, aparece también el pensamiento árabe y judío. Amén de los árabes clásicos: Avicena, Avicibrón, Averroes y del pensador judío Maimónides, surgen otros nombres, todo lo cual revela que estamos frente a una selección densa que no siempre está al alcance del estudiante, incluso del Profesor de Filosofía Medieval. Recomendamos el primer volumen a los estudiosos de la Patrística y Filosofía Medieval.

MATIAS KLOSTER

Vanni Hugo S.J. *Apocalipsis. Introducción y Comentario*. Edic. Paulinas, Bs. As., 1980, 73 pp.

El "Apocalipsis" de Juan, ¿es un libro apocalíptico? El título lo afirma, y la forma literaria adoptada, que es la del género literario apocalíptico, lo confirma.

Sin embargo, una mirada más atenta al contenido del libro nos descubre que el libro de Juan supera el esquema literario apocalíptico. El mismo Juan llama a su libro "profecía": "dichoso el que lea... las palabras proféticas de este libro" (Apoc 1,3; 22,7). Los elementos proféticos y apocalípticos que en el A.T. se dieron en el orden sucesivo-cronológico, aquí en el libro de Juan se dan en forma simultánea. El Apocalipsis de Juan es apocalipsis y es profecía. Y es desde este punto de vista, principalmente, que el P. Vanni, en el libro que reseñamos, enfoca y desarrolla su comentario: "...el autor (Juan) tiene conciencia de una

misión que lo sitúa en la línea de los grandes profetas del Antiguo Testamento y lo lleva, en su libro, a un contacto continuo con el lector, en un intento parenético inmediato, apartado del género literario puramente apocalíptico" (pág. 8).

El Padre Hugo Vanni SJ, argentino de nacimiento (nacido en Jesús María, Córdoba), es actualmente profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Es figura conocida en nuestro país, sobre todo desde los cursos sobre Apocalipsis de Juan que dictara tres años ha en la Facultad de Teología de San Miguel (Bs. As.) y en el Instituto de Cultura Religiosa Superior (Capital).

Este nuevo libro suyo, pensado exegetica y pastoralmente, viene a llenar una necesidad vital de la Iglesia en este momento. Uno de los aspectos teológicos que más destaca Vanni en su último libro es el permanente valor profético-litúrgico del Apocalipsis de Juan. Por ser profecía el libro de Juan debe ser permanentemente actualizado. Y se actualiza, sobre todo en la comunidad litúrgica y en el "hoy" de la Iglesia (Cfr en particular las páginas 15-19 de la Introducción sobre los temas

"Escatología y Teología de la Historia" y "La Iglesia, purificada, reconoce su Hora").

Otro importante aspecto a tener en cuenta para cualquiera que encare la lectura profunda o la enseñanza del libro del "Apocalipsis" de Juan, es la necesidad de tener previamente una visión de conjunto, lo más clara posible, de la obra de Juan. Pues de la obra en su conjunto es donde surge potente el mensaje de Juan. Sin esta visión panorámica previa se corre el riesgo de perderse en los infinitos detalles y vericuetos que ofrece el libro. Pues bien, aquí también nos hace un servicio invaluable el P. Vanni. A la base de su libro está el otro estudio suyo publicado en Roma en 1971, "La Struttura letteraria dell'Apocalisse" (Herder). Es justamente una noción clara de la estructura literaria del libro de Juan lo que nos ayuda a lograr esa visión unitaria y panorámica.

Los profesores, catequistas y amantes en general del Apocalipsis de Juan encontrarán en el Comentario de Vanni un guía seguro, competencia, claridad, actualidad.

MIGUEL EGAN

LIBROS RECIBIDOS

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

- *Repertorium biblicum Medii Aevi*, collegit disposuit edit.: F. Stegmüller, Tomo XI.

Ediciones Paulinas. Florida, Bs. As.

- Alessandri, H., *El futuro de Puebla*.
- Eroles, C., *Los desafíos de Puebla*.
- Szanto, E., *Invitación a la creatividad*.
- Torío, A., *El clamor del Espíritu en Puebla*.

Ediciones Sígueme. Salamanca.

- Boff, C., *Teología de lo político*.
- Equipo Seladoc, *Panorama de la Teología latinoamericana, IV: Iglesia y seguridad nacional*.
- Haag, H., *De la antigua a la nueva Pascua*.
- Hortelano, A., *Problemas actuales de moral, II*.
- Martín Abad, J., Legido, M. y otros, *De dos en dos, apuntes sobre la fraternidad apostólica*.

- Torres, S. y J. Eagleson, *Teología en las Américas*.

Editorial Claretiana. Buenos Aires.

- Elredo de Rieval, *Cuando Jesús tenía doce años*.
- Estrada, *María y nosotros*.
- Farnés Scherer, P., *Moniciones y oraciones sálmicas para laudes y vísperas de las cuatro semanas del salterio*.
- Junta Central Acción Católica Argentina, *Manual de la doctrina social de la Iglesia*.
- Milagro, A., *La Virgen María. Manual de predicación mariana*.
- Muñoz, H., *Fe, Esperanza y Caridad en las enseñanzas de Pablo VI*.

Editorial San Esteban. Salamanca.

- *Servidor de la Palabra*. Miscelánea bíblica en honor del P. Alberto Colunga O.P.

Pontificia Academia Romana di S. Tommaso d'Aquino. Città del Vaticano.

- Theo G. Belmans, O. Praem, *Le sens objectif de l'agir humain*.

teología

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS Títulos publicados

- 1 Jorge MEJIA: Amor, Pecado Alianza, una lectura del Profeta Oseas
- 2 Enrique NARDONI: La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos
- 3 Jose María ARANCIBIA y Nelson DELLAFERRERA: Los Sínodos del antiguo Tucumán (1597, 1606, 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria
- 4 Pablo SUDAR: El rostro del otro más allá del ser y del tiempo. (De próxima aparición)