



# ESTUDIO AGUSTINIANO

Enero-Diciembre.

Vol. XII, núms. 1-3. 1977

---

I

Homenaje al  
P. Lope Cilleruelo García O.S.A.



1977

---

VALLADOLID



P. LOPE CILLERUELO GARCIA, OSA.  
PROFESOR DEL ESTUDIO TEOLOGICO  
AGUSTINIANO DE VALLADOLID





# ESTUDIO AGUSTINIANO

Enero-Diciembre.

Vol. XII, núms. 1-3. 1977

---

I

Homenaje al  
P. Lope Cilleruelo García O.S.A.



1977

---

VALLADOLID

**DIRECTOR:** Constantino Mielgo  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO:** Fernando Campo  
**ADMINISTRADOR:** Ciriaco Mateos  
**CONSEJO DE REDACCION:** Heliodoro Andrés  
Antonio Espada

**REDACCIÓN - ADMINISTRACIÓN**  
**Estudio Teológico Agustiniano**  
**Paseo de Filipinos, 7**  
**Teléfono 227678 y 227679**  
**Valladolid (España)**

**SUSCRIPCIÓN:**  
**España: 400 ptas.**  
**Extranjero: 7 dólares U.S.A.**  
**Números sueltos: 125 ptas.**

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**  
**Dep. legal: VA. 423 - 1966**

---

**Impreso en los talleres de Ediciones Monte Casino**  
**Benedictinas.- Zamora**

## PRESENTACION

*Fue un día cualquiera, en uno de nuestros diálogos comunitarios, cuando nació la idea de rendir homenaje al P. Lope Cilleruelo, al borde ya de los 70 años. La idea fue rodando y rodando, hasta convertirse en proyecto, y más tarde, en realidad. Era el fruto del cariño y la admiración de tantos compañeros y discípulos hacia un hombre tan sencillo como enemigo de olor de multitudes, que ha dejado una huella profunda en todos los que le hemos conocido y vivido con él.*

*Se trata de un homenaje que no necesita justificación. Lo atestiguan la espontaneidad y la devoción entrañable con que se han expresado cuantos, de alguna manera, han participado en el mismo. Lo que no resulta tan fácil es asomarse a la personalidad rica, profunda e indiscutible del P. Lope Cilleruelo. Son tantos los campos del saber que ha cultivado y tantas las facetas en que ha sobresalido, que resulta difícil ser justo a la hora de presentarle tal cual es.*

*Su amor a la juventud, a quien ha tratado de iluminar, de guiar y entusiasmar con su ciencia, con su intuición genial, con sus consejos y, sobre todo, con el ejemplo de su vida. Una vida de trabajo y entrega total al servicio de la Iglesia. Una vida consagrada al magisterio, a la pluma, a la investigación, al apostolado. Desde sus lecciones de Biblia, Teología, Filosofía, Espiritualidad. etc., hasta todo ese cúmulo inmenso de libros, artículos y conferencias, especialmente sobre San Agustín, que le han convertido en uno de los más grandes agustinólogos de todos los tiempos. Y siempre con ese estilo original, inconfundible, lleno de gracia y dicción, que le caracteriza. Y no hablamos de su simpatía, de su humor, de su lado humano, de su genio y de tantas otras facetas que configuran su atrayente personalidad, porque nos haríamos interminables.*

*El Estudio Teológico Agustiniiano, que tanto debe al P. Lope Cilleruelo y le considera uno de sus maestros indiscutibles, se ha responsabilizado, con gran satisfacción, de este entrañable homenaje. El programa de colaboraciones se ha ceñido, en general, a los campos que el saber del P. Lope Cilleruelo ha cultivado con más profun-*

*didad e insistencia. Queremos dejar constancia que todos aquellos a quienes se ha invitado a participar, han respondido, salvo raras excepciones, con verdadero interés y cariño. A todos nuestro agradecimiento más sincero por sus serias aportaciones al campo de la investigación.*

*Con el fin de que haya cierta uniformidad, hemos creído conveniente clasificar los artículos en las Secciones de Escritura-Teología, Agustinología, Filosofía, y, finalmente, Historia.*

*Que este homenaje al P. Lope Cilleruelo nos sirva a todos los que le queremos y admiramos, de estímulo y ejemplo, para hacer de nuestra vida —como él—, un continuo y auténtico servicio a Dios, a la Iglesia y a la Orden de San Agustín.*

ISACIO RODRIGUEZ, OSA.



EL CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO  
PRIMADO DE ESPAÑA

Toledo, 9, abril de 1977

Rvdo. P. Lope Cilleruelo, OSA.  
VALLADOLID

Querido P. Lope:

Hace mucho tiempo que no he podido volver a charlar con Vd. Creo que desde aquellos años tan gratos en que con frecuencia nos encontrábamos en nuestro Valladolid de entonces, porque la coincidencia en nuestros trabajos de apostolado con los seculares facilitaba o demandaba el cambio de impresiones o el examen de planes de acción, en los que nunca faltaba la reflexión y cierto sano entusiasmo.

Ahora, Vd. se va a quedar sorprendido ante esta Miscelánea-Homenaje que se ha preparado en honor suyo, y aún más ante el hecho de que en ella aparezca una carta mía.

Lo primero, porque Vd. nunca ha sido partidario de homenajes a su persona, aunque en este caso resulten tan honrosos por el prestigio de quienes escriben y porque, indirectamente, es Vd. la causa de que quienes tienen algo y mucho que decir, lo digan. Acéptelo con esa humilde honradez, que siempre le ha distinguido.

Lo segundo, porque una carta mía, a estas alturas del tiempo, puede parecer menos justificada, ya que yo no me muevo en la órbita de los intelectuales que investigan y analizan. Pero acéptelo también, querido P. Lope, en atención a una amistad que en mí no se ha extinguido y que se ha visto siempre acompañada por sentimientos de muy sincera admiración a su labor magisterial y a sus inquietudes pastorales.

Vd. ha estudiado, ha meditado, ha escrito, ha hecho de muchos discípulos otros tantos maestros, ha sabido dar luz al pensamiento y calor al corazón. ¿No es esto ser un digno hijo de San Agustín?

Sólo el estudio le privaba de dedicar mayor número de horas al placer espiritual de un apostolado comprometido, sí, comprometido ya entonces, porque siempre amaba la verdad, y aquellos grupos de seglares que Vd. cultivaba —militares y civiles— lo sabían bien, y lo estimaban. Querían que se les hablase de la Verdad y con verdad. Y Vd. supo hacerlo, porque era riguroso consigo mismo, porque era fiel, y porque comprendía que en el mensaje cristiano que tenemos que transmitir hay siempre una Vida que se ofrece con verdad y con amor, o nos descalifica para ser agentes de la evangelización. Un día de agosto, que queda ya muy lejos, le encontré a Vd. en París —lo recuerdo bien—, adonde había ido para trabajar en la Biblioteca Nacional, porque no solía Vd. concederse vacaciones. Y allí mismo, muy cerca, según creo, del Barrio Latino, estuvimos hablando de nuestros grupos de Valladolid, de los círculos de estudios, de los retiros espirituales que habíamos de organizar. Una vez más aparecían unidos en Vd. el hombre de estudio y el apóstol. Aquella conversación en la ciudad del Sena se prolongaría después en la mucho más humilde del Pisuerga. Pero también en ésta había hombres, instituciones, iniciativas y valores humanos y cristianos. Y era eso lo que teníamos presente.

Dígnese aceptar mi felicitación muy cordial y esté seguro de que, en este homenaje que tan merecidamente se le ofrece, no vale menos el testimonio de mi limpio recuerdo, lleno de respeto y de cariño.

Que el Señor le conserve sus energías mucho tiempo y pueda seguir dándonos los frutos de su lucidez de juicio, su optimismo, y su capacidad creadora.

Le envío mi bendición y con un fraternal abrazo me reitero afmo. amigo,

† Marcelo González Martín,  
*Cardenal Arzobispo de Toledo*  
*Primado de España.*



CURIA GENERALIZIA AGOSTINIANA  
VIA DEL S. UFFIZIO, 25 - 00193 ROMA

11 de febrero de 1977

Rvdo. Padre Lope Cilleruelo, OSA.  
Valladolid

Querido P. Lope:

Con mucho gusto le dirijo estas breves palabras introductorias al volumen con el que sus hermanos en San Agustín han querido honrarle de una manera muy especial. Y es un honor que Vd. bien se lo merece por su entrega total, desde hace muchos años, a los estudios bíblicos, al apostolado de la pluma, a la enseñanza y a la dirección espiritual mediante conferencias y ejercicios espirituales.

Reconocemos en Vd. a un agustino que de verdad ama a Nuestro Padre San Agustín y que ha contribuido de una manera significativa a que su clara doctrina teológica y sobre la vida religiosa sea más conocida y estimada.

Es un gran placer para mí poder unir mi sincero agradecimiento al de los demás hermanos de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. Le felicito, P. Lope, por todo lo que ha realizado hasta el presente y espero que continúe con sus sólidas aportaciones teológicas y agustinianas en el porvenir.

Su hermano affmo. en San Agustín,

Theodore V. Tack, OSA.  
*Prior General*



PROVINCIA AGUSTINIANA DEL  
SSMO. NOMBRE DE JESUS DE FILIPINAS

Querido P. Lope,

Quiero llegar a la cita de su homenaje con estas breves líneas, que no tienen más significado que el de ser presencia consciente y sentido agradecimiento.

Presencia y agradecimiento, que se hacen voz humilde entre unas páginas significativas, y que no pretenden más que recoger y expresar las adhesiones de quienes en la casa le conocemos, y las lealtades de cuantos, en todos los puntos cardinales de la vasta geografía provincial, fuimos, a lo largo de los años, discípulos de su magisterio.

Yo no voy a recordarle ahora lo que ha dado a la Provincia. Entiendo que eso no es mensurable. Ni voy a hacer el elogio de sus aportaciones a la agustinología. Ni de sus aficiones al arte, poesía, pintura, escultura... Ni de sus formidables valores personales. Ni de su sentido del humor.

Quiero solamente agradecerle, en nombre propio y en nombre de toda la Provincia, su perseverante y generosa entrega en el cultivo asiduo de unos valores, que supo encarnar primero y comunicar desinteresadamente después. Y que son hoy, en los lugares más remotos, trabajo eficiente, firmes entusiasmos, iluminadas ilusiones y profundas esperanzas.

Hoy, cuando nos azota despiadadamente una crisis amplia y honda en todos los ámbitos —sobre todo en el de la esperanza— el eco de su voz conserva todavía toda su frescura y toda su estimulante audacia. Su voz de maestro tiene todavía resonancias ilusionadas y en-

ciende entusiasmos en todos los espacios de nuestros servicios misionales y apostólicos. Afortunadamente, su voz no se ha hecho silencio.

Hoy sólo por los caminos de la afirmación en la fe, de la unión en la caridad, y de la fortaleza en la esperanza, podemos mirar al futuro sin miedos ni sobresaltos. Y sólo así, mantener inalterable la fe e impasible la ilusión.

Usted, P. Lope, supo izar, a tiempo, esa bandera. Y supo encender en la juventud —su gran pasión de siempre, nuestro gozo de hoy y nuestra esperanza de mañana— un tesón entre sereno y audaz, inquieto y sosegado, para lanzarse al mundo con los deseos intactos. Y aquella juventud, que a su lado aprendió a soñar, es hoy granada madurez que trabaja, palpita, que sufre, que grita, que canta, que llora, y que, en definitiva, está desafiando al tiempo, cuando el solo “estar” es, en ocasiones, un acto heroico. Gracias, P. Lope.

Madrid, 27 de junio de 1977.

*Fr. Julián García Centeno*  
*Provincial*

## Bibliografía del P. Lope Cilleruelo García\*

### I. LIBROS

1. *El monacato de S. Agustín y su regla*. Valladolid, Imprenta Agustini-  
niana, 1947. 512 pp.
2. *El joven Agustín*, (Novela histórica). Valladolid, Imprenta Agustini-  
ana, 1950. 204 pp.
3. *Glosario Lauretano*. Valladolid [Imprenta Agustini-  
niana], 1951, 30 pp.
4. *El libro de la convivencia*. Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1957.  
300 pp.
5. *El Revmo. P. Maestro Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Or-  
den de S. Agustín (1860-1945)*. Valladolid, Imprenta Agustini-  
niana, 1955. 189 pp. Separata de *Archivo Agustini-  
ano*.
6. *El monacato de S. Agustín*. Valladolid, Estudio Teológico Agustini-  
ano, 1966. 336 pp.
7. *La literatura espiritual en la Edad Media de Europa*. Barcelona, Edi-  
tor Juan Flors, 1963-1964. 832 pp. Separata de *Historia de la Espiri-  
tualidad*.
8. *La espina en la frente*. (Novela sobre la vida de Sta. Rita). Vallado-  
lid, Imprenta Agustini-  
niana, 1957. 252 pp. Separata de *Apostolado*, 203  
(Diciembre, 1960), 228 (Enero, 1962).
9. *Teología Espiritual. I: Ordo amoris*. Valladolid, Estudio Teológico  
Agustini-  
ano, 1976. 123 pp. Separata de *Estudio Agustini-  
ano*.

### II. TRADUCCIONES

10. *La Filosofía del Comunismo*, por Charles J. McFadden (Agustino).  
Traducción directa de la última edición norteamericana por el R. P.  
Lope Cilleruelo (Agustino). Valladolid, Editorial S.E.V.E.R.-Cuesta,  
1949. XXIII, 424 pp.

---

\* No incluimos en esta enumeración de trabajos literarios del P. Lope Ci-  
lleruelo las reseñas de libros, así como su colaboración periódica en "Po-  
demos", órgano de la Acción Católica de Valladolid.

11. *San Agustín, trayectoria de su genio, contextura de su espíritu*, por Erich Przywara, S.J. Traducción directa del alemán por el P. Lope Cilleruelo (Agustino). Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1949. 450 pp.
12. *Obras de S. Agustín en edición bilingüe*; tomo VIII: *Cartas*. Primera versión española. Introducción y notas del P. Lope Cilleruelo, OSA. Madrid, B.A.C., 1951. 17, VIII, 930 pp.
13. *Obras de S. Agustín en edición bilingüe*; tomo XI: *Cartas*. Edición preparada por el P. Lope Cilleruelo, OSA. Madrid, B.A.C., 1953. VIII, 1108 pp.
14. *Obras de S. Agustín en edición bilingüe*; tomo XII: *Tratados morales*. Versión, introducciones y notas de los PP. Félix García, OSA., Fr. Lope Cilleruelo, OSA., y Ramiro Flórez, OSA., Madrid, B.A.C., 1954. XVI, 1004 pp.
15. *Psicología pastoral práctica*, por el Dr. Willibald Demal, OSA. Traducción directa del alemán por el P. Lope Cilleruelo, OSA. Prólogo del P. César Vaca, OSA.; 2.<sup>a</sup> edición corregida y considerablemente aumentada según la 2.<sup>a</sup> edición alemana. Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1956. 342 pp.

### III. ARTICULOS CIENTIFICOS

16. "San Agustín, intérprete de la Escritura": *La Ciudad de Dios* 155 (1943) 455-489; 156 (1944) 259-283; 156 (1944) 429-464.
17. "En torno a S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 158 (1946) 55-74.
18. "Ideario de Agustín durante su época maniqueísta": *La Ciudad de Dios* 158 (1946) 337-350.
19. "El escepticismo de S. Agustín": *Arbor* 19 (1947) 29-46.
20. "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 51-86.
21. "Teoría agustiniana de la imaginación": *Revista de psicología general y aplicada* 4 (1949) 451-474.
22. "La conversión de la Magdalena del P. Malón de Chaide" (Introducción histórica a su espíritu y doctrina para una edición crítica por el Dr. H. Langenegger. Traducción por el P. Lope Cilleruelo): *Archivo Agustiniiano* 44 (1950) 205-223; 45 (1951) 30-54; 231-234; 337-357; 46 (1952) 19-42.
23. "Nuevas dudas sobre la "Regula ad servos Dei" de S. Agustín": *Archivo Agustiniiano* 44 (1950) 83-88.
24. "La formación del cuerpo, según S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 162 (1950) 445-473.
25. "Introducción al estudio de la memoria en S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 5-24.

26. "La mentalidad del salmo de Loanza": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 533-552.
27. "Prefacio" a la obra del P. David Rubio: *La Filosofía del Quijote*. (Valladolid 1953) 5-27.
28. "Origen del simbolismo del número siete en S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 165 (1953) 501-511.
29. "La oculta presencia del maniqueísmo en "La Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1954) 475-509.
30. "La "memoria Dei" según S. Agustín": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 499-509.
31. "La memoria sui": *Giornale di metafisica* 10 (1954) 478-492.
32. "El misterio de la conversión del Africa al catolicismo": *Contribución española a una Misionología Agustiniiana* (Burgos 1955) 68-74.
33. "Influencia de S. Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media": *S. Agustín y la espiritualidad cristiana* (Madrid 1955) 125-155.
34. "Antropología griega y antropología judaica": *Religión y Cultura* 1 (1956) 217-244.
35. "S. Agustín, Genio de Europa. Origen de la Filosofía": *Religión y Cultura* 1 (1956) 25-60.
36. "S. Agustín, Genio de Europa. Helenismo y Judaísmo": *Religión y Cultura* 1 (1956) 217-244.
37. "Los monjes de Cartago y S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 351-463.
38. "La espiritualidad en S. Agustín y en S. Ignacio": *Manresa* 28 (1956) 351-370.
39. "S. Agustín, Genio de Europa. Antecedentes": *Religión y Cultura* 2 (1957) 185-214.
40. "S. Agustín y la Biblia". Prólogo a la traducción del tomo XV de las obras de S. Agustín, B.A.C. (Madrid 1957) 3-46.
41. "S. Agustín, Genio de Europa. La interioridad y la reflexión": *Religión y Cultura* 3 (1958) 85-108.
42. "S. Agustín, Genio de Europa. El siglo XVII": *Religión y Cultura* 3 (1958) 555-575.
43. "S. Agustín, Genio de Europa. S. Agustín y Kant": *Religión y Cultura* 4 (1959) 187-211.
44. "La noción agustiniana y la categoría kantiana": *Religión y Cultura* 4 (1959) 605-614.
45. "Un episodio en el primitivo monacato agustiniano": *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 357-364.
46. "Nota sobre el agustinismo de los monjes de Cartago": *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 365-389.

47. "Adaptación de S. Agustín a nuestros días": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 1 (1960) 35-39.
48. "S. Agustín, genio de Europa. S. Agustín y el Idealismo alemán": *Religión y Cultura* 5 (1960) 189-192.
49. "Un libro que es necesario meditar": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 1 (1960) 189-192.
50. "Originalidad de la noética agustiniana": *S. Agustín. Estudio y Coloquios* (Zaragoza 1960) 179-205.
51. "La formación del alma": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 1 (1960) 87-114.
52. "Los destinatarios de la Regula Augustini": *Archivo Agustiniiano* 54 (1960) 87-114.
53. "Nota sobre la composición de la Regula Augustini": *Archivo Agustiniiano* 55 (1961) 257-261.
54. "La formación del alma": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 2 (1961) 5-17; 2 (1961) 129-148; 3 (1962) 286-307.
55. "S. Agustín, Genio de Europa. S. Agustín y Rosmini": *Religión y Cultura* 6 (1961) 555-575.
56. "S. Agustín, Genio de Europa": *Religión y Cultura* 7 (1962) 392-406.
57. "La formación del alma": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 4 (1963) 177-196.
58. "Diálogo fraterno. Respuesta al P. A. Manrique": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 4 (1963) 123-131.
59. "¿Por qué "memoria Dei"?": *Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964) 289-294.
60. "Tres libros recientes sobre el monacato agustiniano": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 5 (1964) 451-463.
61. "Deum videre" en S. Agustín": *Salmanticensis* 1 (1965) 3-33; 231-281.
62. "Introducción del P. Angel le Proust a la Regla de S. Agustín": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 6 (1965) 23-38; 372-385.
63. "Las funciones de Cristo, según S. Agustín": *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 189-213.
64. "El amor de Dios, dechado del amor del prójimo": "Ante todas las cosas, sea amado Dios, y luego el prójimo": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 7 (1966) 56-72.
65. "Historia de la imagen de Dios": *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 3-38.
66. "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-84.
67. "Prólogo a *Espiritualidad Agustiniiana y vida de perfección* por A. Turrado". (Madrid 1966) 3-8.

68. "Lexikon für Theologie und Kirche": *Archivo Teológico Agustini-*  
*no* 2 (1967) 363-387.
69. "Agustín y agustinismo": *Archivo Teológico Agustini-*  
*no* 2 (1967) 3-22.
70. "La prueba Agustiniana de la existencia de Dios. (Intellectus quae-  
rens fidem)": *Estudio Agustiniano* 2 (1967) 515-534.
71. "El concepto de "Regula" en S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 181  
(1968) 816-824.
72. "Numerus et Sapientia": *Estudio Agustiniano* 3 (1968) 109-121.
73. "La primera meditación agustiniana": *Augustinus* (Strenas Agus-  
tinianas P. Victorino Capanaga oblatas) 13 (1968) 109-123.
74. "Conclusiones sobre la "Regula Agustini": *Revista Agustiniana de*  
*Espiritualidad* 10 (1969) 49-86.
75. "Nota sobre el problema de la mística": *Revista Agustiniana de Es-*  
*piritualidad* 11 (1970) 409-425.
76. "Nota sobre el término "Sacramentum" en Lactancio": *Estudio*  
*Agustiniano* 6 (1971) 89-100.
77. "Apertura, Camino y Acción": *Revista Agustiniana de Espirituali-*  
*dad* 32 (1973) 310-332.
78. "¿Quién es Dios?": *Estudio Agustiniano* 6 (1973) 271-296.
79. "¿Transignificación? Una teología relacional de la presencia euca-  
rística": *Sal Terrae* 5 (Mayo, 1974) 323-331.
80. "Comprensión y vivencia de la gracia. Perspectiva histórica": *Sal*  
*Terrae* 63 (1975) 819-827.
81. "A. Muñoz Alonso y M. P. Sciacca dos agustinólogos desaparecidos":  
*Crisis* 22 (1975) 59-64.
82. "La mística de la imagen en Fr. Luis de León": *Religión y Cultura*  
22 (1976) 435-464.

#### IV. ARTICULOS DE DIVULGACION

83. "La muerte del Heraldo" (poesía): *Recuerdo de la Consagración de*  
*la Iglesia de los PP. Agustinos de Valladolid* (El Escorial 1930) 42-45.
84. "Plegaria nocturna" (poesía): *Vergel Agustiniano* 4 (1931) 473-474.
85. "El estilo agustiniano": *Apostolado* 1 (Mayo, 1942) 147-148.
86. "El Babbas": *Apostolado* 1-2 (Enero-Febrero, 1943) 28-31.
87. "Santificar las fiestas": *Apostolado* 1-2 (Enero-Febrero, 1943) 75-77;  
3-4 (Marzo-Abril, 1943) 141-145.
88. "El teniente Ulloa": *Apostolado* 5-6 (Mayo-Junio, 1943) 226-229.
89. "Eldorado" (poesía): *Apostolado* 7 (Julio, 1943) 256-258.

90. "Hípona" (poesía): *Apostolado* 8 (Agosto, 1943) 196-197.
91. "Eldorado" (poesía): *Apostolado* 13 (Enero, 1944) 14-15; 15 (Marzo, 1944) 83-84.
92. "En el centenario de la conversión del Cardenal Newmann": *Apostolado* 34 (Octubre, 1945) 269-271.
93. "Mariposeando": *Apostolado* 37 (Enero, 1946) 18-20.
94. "Santa Mónica, modelo y abogada de las misiones": *Apostolado* 41 (Mayo, 1946) 137-140.
95. "¡Así es la vida!": *Apostolado* 49 (Febrero, 1947) 26-28.
96. "La primera carta misional de S. Agustín": *Apostolado* 80-81 (Agosto-Septiembre, 1949) 193-195.
97. "Los tambores de la revolución": *Apostolado* 104-105 (Agosto-Septiembre, 1949) 193-195.
98. "Aquellos famosos bandidos": *Apostolado* 104-105 (Agosto-Septiembre, 1951) 196-199.
99. "El Comunismo es un humanismo": *Apostolado* 104-105 (Agosto-Septiembre, 1951) 205-108; 107 (Noviembre, 1951) 237-240; 109 (Enero, 1952) 17-19.
100. "Educación cristiana social en las misiones": *Apostolado* 104-105 (Agosto-Septiembre, 1951) 209-210.
101. "¿Por qué se ahorca usted, caballero?": *Apostolado* 107 (Noviembre, 1951) 277-278.
102. "Técnica comunista de la persecución": *Apostolado* 109 (Enero, 1952) 14-16.
103. "El Cristo": *Apostolado* 116 (Agosto-Septiembre, 1952) 218-222.
104. "¿Quién está contento con su suerte?": *Apostolado* 157 (Febrero, 1956) 53.
105. "S. Ignacio de Loyola": *Apostolado* 158 (Marzo, 1956) 3-4.
106. "Los que no fueron a la guerra": *Apostolado* 159 (Abril, 1956) 36-37.
107. "Los documentos del Mar Muerto": *Apostolado* 160 (Mayo, 1956) 67-68.
108. "Regalado": *Apostolado* 160 (Mayo, 1956) 87-88.
109. "Uno de los últimos": *Apostolado* 161 (Junio, 1956) 99-100.
110. "La Gemeinschaft del pueblo alemán": *Apostolado* 166 (Noviembre, 1956) 228-229.
111. "El sacerdote en la novela moderna": *Apostolado* 168 (Enero, 1957) 5-6.
112. "La literatura de frontera": *Apostolado* 169 (Febrero, 1957) 37-38.

113. "O Dios, o el nihilismo": *Apostolado* 178 (Noviembre, 1957) 293.
114. "Camus, premio nobel": *Apostolado* 179 (Diciembre, 1957) 326-327.
115. "¿Sobra alguien en la vida?": *Apostolado* 189 (Octubre, 1958) 274.
116. "El Papa ha muerto ¡Viva el Papa!": *Apostolado* 190 (Noviembre, 1958) 296.
117. "Al caer de la hoja": *Apostolado* 191 (Diciembre, 1958) 331.
118. "La casa solariega": *Apostolado* 192 (Enero, 1959) 9.
119. "Sueños en el ojo": *Apostolado* 193 (Febrero, 1959) 40.
120. "La sonrisa en el ojo": *Apostolado* 194 (Marzo, 1959) 72.
121. "Dios habla todavía": *Apostolado* 195 (Abril, 1959) 104-105.
122. "Por el P. Gerardo Enrique, a Sor Pilar Moriones": *Apostolado* 226 (Noviembre, 1961) 299.
123. "Literatura y religión": *Apostolado* 229 (Febrero, 1962) 48-49; 230 (Marzo, 1962) 81-82; 231 (Abril, 1962) 113-114.
124. "Religión y Literatura": *Apostolado* 232 (Mayo, 1962) 145-146; 233 (Junio, 1962) 177-178; 234 (Julio, 1962) 209-210; 235-236 (Agosto-Septiembre, 1962) 241-242; 237 (Octubre, 1962) 273-274; 238 (Noviembre, 1962) 305-306; 239 (Diciembre, 1962) 337-338; 240 (Enero, 1963) 17-18; 241 (Febrero, 1963) 49-50; 242 (Marzo, 1963) 81-82; 243 (Abril, 1963) 113-114; 244 (Mayo, 1963) 145-146.
125. "Dúo con Don Jorge Manrique": *Apostolado* 245 (Junio, 1963) 174.
126. "Tú, maestro en Israel": *Apostolado* 246 (Julio, 1963) 209.
127. "Nuri, la pequeña emigrante": *Apostolado* 260 (Noviembre, 1964) 193-194.
128. "El pensamiento ascético de S. Agustín": *Casiciaco* I (Enero, 1947) 11-12; (Febrero, 1947) 33-34.
129. "Actualidad de S. Agustín": *Casiciaco* I (Marzo, 1947) 55-56.
130. "Vuelta a S. Agustín": *Casiciaco* I (Abril, 1947) 77-78.
131. "Militia est vita clerici super terram": *Casiciaco* I (Mayo, 1947) 105-106.
132. "Oportet studuisse": *Casiciaco* I (Julio, 1947) 152-153.
133. "La teoría de nuestra formación": *Casiciaco* II (Enero, 1948) 14-16.
134. "La gran unión de 1256": *Casiciaco* II (Febrero, 1948) 40-42.
135. "La formación del fraile agustino": *Casiciaco* II (Marzo, 1948) 66-68.
136. "Los frutos del ideal": *Casiciaco* II (Abril, 1948) 92-94.
137. "Los tres ideales": *Casiciaco* II (Mayo, 1948) 105-106; (Junio, 1948) 144-146.
138. "El vos estote parati": *Casiciaco* II (Julio, 1948) 158-159.
139. "Los tres ideales": *Casiciaco* II (Julio, 1948) 177-178.

140. "Las tentaciones de Fr. Quintín": *Casiciaco* II (Agosto, 1948) 204-206; (Octubre, 1948) 230-232; (Noviembre, 1948) 256-258; (Diciembre, 1948) 282-285; III (Enero, 1949) 11-14; (Febrero, 1949) 38-40; (Marzo, 1949) 64-66; (Abril, 1949) 99-100; (Mayo, 1949) 129-131; (Junio, 1949) 162-165; (Julio, 1949) 186-189; (Agosto, 1949) 213-216.
141. "El Papado en el concepto agustiniano": *Casiciaco* III (Abril, 1949) 85-87.
142. "¡Presente!": *Casiciaco* III (Mayo, 1949) 124-126.
143. "La vocación personal": *Casiciaco* III (Octubre, 1949) 252-254; (Noviembre, 1949) 278-280; (Diciembre, 1949) 305-308.
144. "El aspecto esencial de la espiritualidad agustiniana": *Casiciaco* IX (Enero, 1955) 19-22.
145. "Archicofradía de la correa de Nuestra Señora de la Consolación": *Casiciaco*. Número extraordinario (Octubre, 1955) 36-40.
146. "El verdadero espíritu de "Casiciaco": *Casiciaco* XI (Enero-Febrero, 1957) 29-32.

CARLOS MORAN, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniiano*  
*Valladolid*

## **Lope Cilleruelo, una biografía para la historia de la Orden Agustíniana**

### *Razón de este artículo*

Una vida puede verse reproducida en unas páginas como si se la pasase objetiva y documentalmente por delante de un espejo. Esto sería una biografía clásica, al antiguo modo. Pero puede añadirse un contorno espacio-temporal, y unas circunstancias y actividades: ambiente, colorido, anécdotas, personajes subalternos y concordantes, movidos en el guiñol de una trama, entre pícara y severa, que se adhiera a los datos históricos y que nos reflejan así, mucho mejor, el vivir de su protagonista.

Puede contemplarse, también, esa vida "desde dentro" del alma misma del personaje, en un esfuerzo intuitivo y evocador; con lo que tendremos una auténtica biografía.

En estas páginas, que son solamente el esbozo de una biografía, quiero hacer un poco lo que acabo de apuntar; consciente de que el personaje vive todavía entre nosotros y corriendo el riesgo de que algunas anécdotas y acontecimientos del biografiado serán motivo, si no de polémica, si de diversos juicios y enjuiciamientos. Lo cual es del todo correcto y entra dentro del modo de ser de los hombres.

Por lo que al personaje principal se refiere, estoy convencido de que no querría se publicaran algunas cosas que aquí han de salir por fuerza. La naturalidad y humildad son propias y condición de los hombres sabios y desinteresados. Otras muchas cosas quedarán por decir; porque, de momento, es así mejor. Conozco al P. Lope Cilleruelo y sé que huye de elogios. Pero creo que, aunque le disguste, es de toda justicia dejar aquí estampada su vida, siquiera para que, conociendo más a fondo su buen hacer y quehacer a su paso por la tierra, tengamos una imagen más clara del hombre sincero y bueno, del religioso cabal, del sacerdote comprensivo y humano, del profesor genial, del escritor, del "camarada", del hermano y amigo, de nuestro discutido y amado P. Lope Cilleruelo.

Por otra parte, quiero hacer constar, ya desde el principio, mi profundo agradecimiento al P. Dictinio Rodríguez Bravo y a Aquilina Cilleruelo; ya que estas dos personas me han suministrado datos y anécdotas tan de primera mano que constituyen, sin duda, lo mejor de este trabajo, escrito con veneración y cariño por cuanto este hombre hizo por los de nuestra generación y que aún quedamos para ser juzgados y enjuiciados como lo es él.

El P. Lope Cilleruelo ha estado siempre a la vista de todos y es una de las figuras religiosas de la Provincia Agustiniense de Filipinas, y aun creo que de toda la Orden, que no necesita presentación, ni de ponderaciones. Lo que ha sido, representa y vale su obra docente y literaria —sigo el pensamiento del P. Dictinio—, su dimensión religiosa y humana no constituyen ningún misterio. No se trata de un espíritu introvertido, sino de un personaje abierto, siempre propicio al diálogo y a la comunicación. El P. Lope es un hombre en quien toda su vida ha estado marcada y presidida por la laboriosidad, el optimismo, el talante deportivo en su más noble acepción y el encauzamiento de sus energías vitales por el doble cauce del profesorado y de la pluma que configuran el auténtico ideal de su vocación sacerdotal y agustiniana.

Mérito suyo es y no pequeño el haber sabido hablar y escuchar. Y vivir a su estilo, sin entorpecer nunca la marcha de los demás; antes, animando a muchos —como hemos de ver en este trabajo—, y alegrándose siempre con el triunfo de los demás. El P. Lope ha sabido muy bien identificar la comprensión con la caridad: aplacando muchas tensiones y arreglando muchas cosas con el sutil almíbar de una salida ingeniosa, de una historieta intrascendente, de un alarde jocoso que relajaban las cargas pasionales y hacían florecer, de inmediato, la sonrisa sedante y conciliadora.

El tono, a veces, festivo del relato y del comentario que aparecerá en estas páginas tiene su importancia en la vida del P. Lope. Aquí habrá que saber leer entre líneas y ahondar por debajo de la anécdota para apreciar en todo su valor y significado la lección que nos ha dado a todos de sinceridad y de caridad nuestro biografiado.

#### *De la tierra de "El Empeñado"*

Lope va a nacer un 25 de septiembre de 1908 en la villa de Roa de Duero, la antigua "Ronda" o "Rodacis" de los romanos. La villa histórica que se mira en el "padre" Duero desde la barbacana de su Espolón y desde el que se contempla un paisaje —el de su vega y pueblos de alrededor— que, en la palabra y pluma de don José Ma.

Pemán, bien vale por un libro de rezos. Roa, famosa en tiempos de doña Urraca, la hija de Alfonso VI y que defendió a esta princesa contra su esposo, Alfonso I de Aragón. Roa, entregada en lote a doña Blanca de Navarra, con motivo del casamiento con Enrique IV de Castilla. Roa, celebrada por su magnífica colegiata de un gótico tardío, y que albergó un día a un grupo de canónigos regulares de San Agustín. Roa, con su palacio real, propiedad más tarde de los Velasco, duques de Alburquerque, encabezados por don Beltrán de la Cueva, cuya inscripción figura en el escudo de la villa. Precisamente, en este palacio moriría en el año 1517 el Cardenal Cisneros, cuando iba camino de Valladolid y al encuentro del joven emperador Carlos que entraba por primera vez en Castilla. Roa, famosa en la guerra de la Independencia, con sus guerrilleros "El Cura Merino" y "El Empecinado", este último ajusticiado en la villa el año 1825. La villa de Roa, saqueada y quemada por Balmaseda, general de los carlistas, el año 1840, de retirada hacia Estella, tras el "Convenio de Vergara" entre Maroto y El Duque de la Victoria.

Cuando nace el P. Lope, por la Ribera del Duero andan los conservadores y los liberales ganándose los votos de sus gentes noblitas y rudas, pependicieras y —según dicen— de armas tomar. Cuando lleguen los días del más celebrado de sus caciques, don Diego Arias de Miranda, el P. Lope es un chaval espabilado y listo que va a decir pronto adiós a su tierra para marchar a otra ribera, esta vez del río Esla y en la villa leonesa de Valencia de Don Juan.

La casa en que nace Lope es humilde. Una parra da sombra a la fachada de piedra durante el verano y solaz a sus dueños que, sentados en los poyos que existen a un lado y otro de la puerta de entrada, descansan de las duras faenas del campo, y al regreso de "acollar" la cepa o de regar la huerta en plena sazón.

El padre de Lope, el señor Víctor, era uno de esos hombres que caen simpáticos a los vecinos y compadres por su campechanía, gracia natural y honradez en el cumplimiento de sus deberes profesionales. El señor Víctor se hará famoso entre los vecinos de Roa y entre los frailes agustinos. Lo hemos de ver enseguida.

La madre era una brava, dulcificada mujer aldeana, en torno a la cual trabajaban a ritmo las horas, como si martillearan, para sumarse al afán de aquella esposa buena y madre de tres hijos, el primogénito de todos Lope.

Ya hemos dicho que, al tiempo de nacer Lope, España vivía la política del primer ministro de la monarquía, don Antonio Maura, y en el caciquismo provinciano sobresalía don Diego Arias de Miranda, cacique mayor de Aranda de Duero, amo, "padrecito" y pro-

lector de los labradores de la zona, a los que prometía siempre un camino vecinal o una simple acequia de regadío en vísperas de elecciones para diputados del Congreso.

Cuando niño, de la mano del señor Víctor, que por su cargo de policía municipal encontraba muchos ratos libres, Lope aprendió muy pronto a leer y escribir y hacer cuentas. Su hermana nos ha dicho que le encantaban los libros. También de muy corta edad comenzó a ir a la escuela. Y precisamente por eso, porque era muy pequeño, "no le daban las letras", en expresión de estos buenos castellanos; es decir, que no se preocupaban ni poco ni mucho de él. Pero Lope, que a los tres años "se sabía de memoria la cartilla", tenía que darse a conocer. Fue aquel día en que el señor Víctor preguntó a la maestra —doña Tomasa de nombre— por su hijo. Aquella mujer, no dando demasiado crédito a lo que el fornido ribereño decía de su pequeño, tomó a Lope por su cuenta y le preguntó las primeras letras. Imagínese el lector el asombro de la maestra cuando comprobó que "todo era verdad, y aún se había quedado corto su progenitor".

Cuando terminaba el curso en las Escuelas Municipales de Roa se organizaban sus pequeños festivales. Lope no podía faltar. Y nos cuentan que el primer año que intervino, como era pequeño de estatura, tuvieron que subirlo a una silla y desde ella pronunció "su discursito tan requetebién", que, aparte los aplausos merecidos y los besos de la señora maestra, le dieron un libro de premio, titulado *Viaje Infantil*.

El "discurso" del pequeño Lope hizo época; y en cuanto al libro, se lo sabía casi de memoria, y años adelante, el señor Víctor se lo hizo aprender a sus nietos, que bien lo recuerdan todavía. El contenido trataba de un niño que iba de viaje con su padre, señor y dueño de tres mulas. Lope no lo dejaba ni de día ni de noche... "Ría, ría, coronela... Ría, ría, comandanta... Ría, ría, generala..." Vamos, que les volvía locos a todos, pues en cuanto el sol le guiñaba con su primer rayo a la ventana de su dormitorio, Lope "bajaba por el libro, cogía un cacho de pan y se estaba horas en la cama estudiando por él".

Había finales de curso en que los niños se atrevían con su pequeño teatro. Y el hijo del señor Víctor siempre se llevaba un premio; sobre todo, cuando salía haciendo de criadillo, o paje de un gran señor, que era una gloria verlo.

Hijo de la Ribera y del campo, Lope ayudaba en las faenas de recolección y de riego de la huerta. Pero su verdadera afición eran

los libros. Alguien nos ha recordado que "siempre muy humilde, cuando llegaban los exámenes, le decía a su padre que no se sabía la lección". Y el señor Víctor, comprensivo y en el fondo orgulloso, le mandaba desde el campo a casa para que estudiara cuanto quisiera.

Pero ya en aquella corta edad dejaba entrever otras de las facetas que le acompañarán toda su vida: Lope era un gran despistado. La misma persona que me ha suministrado los datos de su infancia nos dice que una vez le dejó su padre regando en la vega. Y como el muchacho se retrasara, fue a buscarle su madre. Cuando ésta llegó a la finca, le preguntó qué era lo que estaba haciendo. Y Lope contestó sencillamente que estaba esperando a que llegase el agua al surco; sin advertir que el agua se estaba marchando por otro sitio, fuera de la huerta propiedad de los Cilleruelo-García. Claro que, como dice nuestra "corresponsal", a esa edad, qué se iba a esperar y pedir de Lope...

Lope, además de regar la huerta, cuidaba por el mes de junio el hermoso habar. Y su hermana le llevaba la comida. Cuando en las noches, luego, de verano su padre se quedaba a dormir en el corte de la siega, Lope, a lomos de un burro cachazudo, le llevaba la cena. Se hacía el valiente; pero a medio camino, y teniendo que atravesar por entre árboles y recodos, sentía de pronto miedo y se ponía a cantar una copla que había aprendido de los mozos de Roa. La copla rezaba así:

"Ahora voy a cantaros  
esta bonita habanera;  
pero deseo que estén  
con atención las solteras:

Yo he tenido trece novias  
y no he querido casarme,  
porque hay un refrán que dice  
que... "el buey suelto bien se lame".

Y de este modo, llegaba cantando su copla a la finca de "La Ambuena". Su padre, que estaba orgulloso de su primogénito, le preparó enseguida una cama de mies reseca y recién cortada, quedando roque con su canción entre los labios y ya del todo tranquilo.

Lo peor fue que, a media noche, se levantó una tormenta y hubo que llevarlo a una cabaña, que cerca había, donde siguió su sueño hasta el amanecer.

Lope, siendo todavía niño, denotaba ya la inquietud, la agudeza de ingenio y cierto espíritu independiente, que serán una cons-

tante de su vida. Un día —nos cuentan— se escapó de casa; y costó mucho encontrarle porque se había ido de “zagalejo” al cuidado de un rebaño de ovejas, metiéndose con ellas en el aprisco. Hasta que el pastor se dio cuenta y lo devolvió a sus padres.

Lope era un chico travieso y lo que se dice “un trasto”. Cuando ingrese en la Apostólica de Valencia de Don Juan, llevará ya las marcas y cicatrices de sus caídas, y las señales de los puntos que le dieron; con más dolor, quizá, en los suyos que en él, pues era fuerte y duro, como las encinas y carrascales de su pueblo, de la otra parte que no es la vega.

### *En Valencia de Don Juan*

Y marchó a Valencia de Don Juan, muy joven todavía. Llegó a la antigua ciudad de Coyanza en el otoño de 1920. Contaba, pues, los 12 años de su edad. Curioso y yo diría, mejor, observador, montó en el tren de la Línea de Ariza, camino de Valladolid, y fue todo el tiempo asomado a la ventanilla, hasta el punto de que se le pusieron los ojos malos, no pudiendo estudiar en una buena temporada. Pero luego le sobrarian horas para ponerse al corriente de sus compañeros y sacar las mejores notas del curso.

Al llegar a la Apostólica, acompañado de su padre, el religioso que lo recibió, P. Juan Manuel López, dijo al señor Víctor:

—Este muchacho está delgado. ¿Acaso ha estado enfermo?

—Ca, no señor. Respondió el padre de la criatura. Está delgado de lo listo que es.

—No diga eso delante del muchacho —replicó el buen fraile agustino—; porque igual se lo cree.

—Este no se lo cree —contestó el ingenioso ribereño—, lo digo yo porque es verdad. Y si no, haga usted la prueba.

Y mientras el señor Víctor entregaba el hatillo de ropa y la exigua cantidad de dinero que entonces exigían para un caso de emergencia, el P. Juan Manuel le propuso una lección variada por mera curiosidad. Al poco tiempo volvieron junto al muchacho.

—Bien, pequeño, ¿ya te lo sabes?

—Sí, señor; respondió Lope todo seguro.

Y era verdad. En aquel momento pasó por allí uno de los postulantes con fama de listo y el P. Juan Manuel, dirigiéndose a él, le dijo:

—Oye, este chaval te va a ganar a ti y a todos. Ya lo verás.

De casta le venía al galgo. Porque se cuenta —y es verdad— que, faltándole al nuevo postulante una blusa y un cepillo para completar el equipo, salieron padre e hijo a comprar aquellos menesteres a la villa. Y como volvieran con una sola cosa de las dos que pedía el P. Juan Manuel, éste reclamó cierta cantidad de dinero. Entonces el señor Víctor, muy serio y muy convencido, le dijo:

—Mire usted, yo ya no tengo más; pero le dejo una alhaja.

Tal vez a Lope no le hizo ninguna gracia aquella salida de su padre; pues bien se sabía él que más de un “chungón” le iba a llamar así. Pero el señor Víctor era como era y no tenía remedio.

Es el P. Dictinio quien completa este capítulo interesante de la vida de nuestro genial agustino. Oigámosle. “En septiembre de 1920 recalamos simultáneamente Lope y yo —nos dice— en Valencia de Don Juan con la sesera en blanco y el alma impoluta y abierta. Era nuestro patrimonio familiar engarzado en aire pueblerino, mitad tímido y mitad despierto, como si desde el agro castellano nos asomáramos a las Américas o al mar del Norte. Escoltados por nuestros respectivos progenitores comparecimos ante el P. Juan Manuel López, Rector del Colegio, que nos acogió con protocolo solemne y paternalista. Cayeron sobre su mesa unos papeles mugrientos y rugosos que acreditaban nuestra hombría de bien, la limpieza de nuestra sangre y el pálpito tembloroso de nuestra incipiente vocación religiosa. Hasta aquí discurrió la audiencia por los moldes de la más exquisita cordialidad”.

Y a continuación nos cuenta la anécdota arriba descrita, con algunas pequeñas variantes. a como yo la he conocido de labios de Aquilina Cilleruelo. Lo que no nos dice la hermana es que el señor Víctor se obstinó en su rotunda decisión diciendo:

—O me acepta a Lope sin más, o regresa conmigo al pueblo. Eso sí, le pesará toda la vida el haber desechado un talento.

Y a esto es a lo que el inteligente y bondadoso P. Dictinio llama “el carisma profético de D. Víctor Cilleruelo”.

Pasaron los años de la Apostólica estudiando Humanidades; con aquellos métodos y aquellos profesores y aquellos hombres “de antes de la guerra”: con sus virtudes, su entusiasmo, su vocación a toda prueba... Con sus fallos, sus imperfecciones, su vida..., tal y como tantas veces se la hemos oído contar al P. Lope, cuando era nuestro Maestro de Novicios o de Coristas, como antes se decía. Pero aquellos hombres —así y todo— eran formidables. Nuestro biografiado permaneció tres años en Valencia de Don Juan, siendo quizás el único colegial que, sin cuenta corriente, con mucho rostro y

el respaldo de su padre, se enfrentó al futuro con la responsabilidad a costas de quien, al menos según el señor Víctor, había nacido para ser genio.

### *En el Noviciado en Valladolid*

Cuando Lope llega a Valladolid, le ha precedido en el viaje y destino el mismo P. Juan Manuel López que lo recibiera, siendo entonces su rector, en Valencia de Don Juan. Más cerca de su pueblo natal, con línea directa de ferrocarril y buenas comunicaciones para lo que entonces se exigía, la familia decidió venir a ver al futuro agustino que, al parecer, estaba contento.

Al P. Juan Manuel le faltó tiempo para bajar a la portería del convento y saludar de nuevo al señor Víctor. Le recordó entonces la anécdota coyantina con estas sencillas palabras que a mí me sueñan hoy un poco a profecía:

—De verdad, señor Víctor, que nos dejó usted una alhaja.

Pero nuestro ribereño —mitad funcionario municipal, mitad campesino, no se las debía tener todas consigo. Y para probar a su hijo le dijo en tono muy solemne:

—Mira, Lope, vente con nosotros a casa, que nos haces mucha falta, y tu hermana Aquilina tiene que trabajar en el campo más de lo que puede como mujer.

A lo que Lope contestó, también sin titubeos:

—No, padre; que acá se está muy bien y yo estoy contento.

Lope se había convertido en un guapo mozo, de bella estampa y ágil figura. Conservamos fotografías de entonces para quien lo quiera comprobar. Era el hermano mayor y hacía falta en casa. Pero sus padres no quisieron esclavizarlo al campo y lo entregaron generosamente a la Iglesia y a la Orden Agustiniiana.

Contentos podían estar, igualmente, los PP. Juan Monedero y Graciano Zumel de aquel día en que fueron a la era del pueblo y hablaron con los padres del pequeño Lope, tratando de convencer a la madre, sobre todo, pues ésta no quería que su hijo fuera fraile por la sencilla razón de que un hermano suyo, el P. Silvestre García, había marchado años atrás a China y no supieron más de él, a no ser que murió en aquel lejano país.

Más adelante se cambiaron las tornas. Cuando Fray Lope sea ya profeso de la Orden de San Agustín, la madre se mostrará orgullosa de su hijo, mientras tratará de hacer partícipe de su gozo a su

marido que, un poco celosillo y como enfadado consigo mismo, solía repetir estas expresiones:

—Me parece que ya no soy su padre; pues él dice que lo es San Agustín.

El Noviciado es un año que se recuerda por todos. Año de prueba, decían nuestros antepasados. El año más feliz de mi vida religiosa, hemos oído decir a alguno. Cuando el P. Lope sea maestro de novicios procurará que sus pupilos lo pasen alegres, rompiendo viejos moldes de rigor, en medio de una vida seria, entregada a la oración y al estudio de la Regla y Constituciones. Los novicios de aquellos años no olvidarán nunca "las clases espirituales" del P. Lope Cilleruelo. Como tampoco podrán olvidar aquel romperse el estérnón de risa franca y joven cuando, después del partido de baloncesto, agarraba el balón y contaba un chiste que siempre atribuía a su "amigo Manolo", o a algún viejo camarada de la guerra.

El noviciado de Lope transcurrió tranquilo desde octubre de 1923 al mismo mes de 1924. Profesó de votos temporales el día 1 del mes citado. Con sus 16 años cabales, era un adolescente de mente limpia, corazón ardiente, porte optimista, ingenuo y temperamental, juguetón y dócil, abierto y servicial con todos.

Puestos a recordar alguna anécdota de su noviciado, el P. Dicitinio nos refiere que entre los oficios pintorescos que desempeñaban los novicios por riguroso turno estaba el de hojista. Consistía en pasar a tiempo las hojas del cantoral en las partes cantadas del oficio o de la misa. Cuando Lope entraba en funciones, su actuación resultaba regocijante para los compañeros y preocupante para el P. Maestro: el que Lope volviera la hoja a su debido tiempo, sin que alguien le apuntara, era pura casualidad.

Otro oficio del hojista consistía en apagar las velas del altar al terminar las vísperas. En ocasiones, la fantasía de Lope divagaba por otros espacios y había de intervenir algún vecino, el cual mediante un pisotón o tirándole de la capucha, le impelía a catapultarse hacia las velas, portador del soplo letal.

Alguna vez ocurría que, por vivir con la preocupación obsesiva de llegar a tiempo, apenas iniciadas las vísperas, le parecía escuchar un siseo y se lanzaba como un rayo, decidido, hacia las velas, que no podían aguantar la agresión ventosa de Lope, mientras el buen P. Blas Barrios, Maestro de novicios, vociferaba entre molesto y sorprendido:

—Parece tonto. Encienda de nuevo las velas, hasta que termine el rezo.

Pero el P. Blas sabía mucho de la buena voluntad de aquel novicio y de sus atolondramientos, nacidos del afán de acertar.

Lope y sus compañeros, al tiempo de franquear la puerta del noviciado habían entregado sus elementales enseres y ropas, recibiendo a cambio una túnica habituada a picar en otras espaldas, unos pantalones de serie, unos zapatos holgados y un hábito experto en cubrir vocaciones a toda prueba.

El invierno vallisoletano, de nieblas cerradas, largo y duro, lo soportaban los novicios a cuerpo limpio. Los sacerdotes y profesos recibían, en fecha determinada, un airoso y pesado manteo. Los novicios estaban en el año de prueba. Y en la intimidad de su cuarto buscaban cobijo y calor al abrigo de una vieja manta. Y aquí la anécdota, propia de nuestro despistado Lope: Fuera por informes mal interpretados, o por razones arcanas, un buen día al escuchar el requerimiento de la campana, se aseó precipitadamente, se colocó sobre sus espaldas la manta camera al estilo arriero y apareció en el coro escoltado por el regocijo delirante de sus connovicios y el pasmo desorbitado del P. Maestro.

Este era Fray Lope de novicio y tales despistes tenía durante el noviciado. Pero lo que nadie sabe, lo que siempre queda oculto es lo mejor. Y lo mejor aquí es la voluntad de Lope de profesar, de ser religioso agustino, de consagrarse a Dios, de servir pronto a la Iglesia, de ser un poco lo que fue san Agustín en su tiempo y al que se había ya aficionado.

#### *Lope en Valladolid y en El Escorial*

Mientras algunos compañeros de Lope peregrinaban por La Vid y El Escorial, éste seguía anclado en Valladolid. Hasta que volvieron a encontrarse en el Real Monasterio. Fue el año de 1930. Para entonces, Fray Lope ya había emitido sus votos solemnes, pues a los tres años justos de su profesión simple se entregó definitivamente a Dios en la vida religiosa agustiniana; 1 de octubre de 1927.

Pero Lope no había recibido aún la ordenación sacerdotal; mientras que su amigo y compañero, Dictinio, "estrenaba libertad en la parcela de los Padres". El año 1931, España conoció una primavera caliente. El día 14 de abril llegaba la Segunda República para regir los destinos de la patria de una manera ilegal, aunque blasonasen de procedimientos legítimos los interesados en implantarla. Las decantadas elecciones de dos días antes dieron una mayoría abrumadora de candidatos monárquicos; pero lo espectacular del triunfo republicano en las capitales más importantes ofreció apa-

riencias legales y fuerza a los conjurados. Fueron unos momentos de euforia nacional que bien pronto habrían de pagar todos los buenos españoles.

La vida seminarística en el monasterio era tensa, incierta y preocupante. Aquel año se adelantaron los exámenes de fin de curso y a mediados de junio enviaron a los estudiantes filipinos con sus respectivas familias, "embutidos en un terno color ala de mosca, igual para todos, y valorado en 30 pesetas".

El P. Dictinio, fiel siempre a su privilegiada memoria, nos dice que formaban dos grupos: los sacerdotes con la carrera terminada y los que habían terminado tercer curso de Teología. Los sacerdotes fueron destinados al Perú y Colombia, excepto el P. Juventino Macho y el citado P. Dictinio Rodríguez, que fueron destinados a Roma. Los profesos, por su parte, marcharon rumbo a Filipinas, menos Manuel Ramos y Lope que debían trasladarse también a Roma.

En consonancia con los métodos de entonces, simples y expeditivos, se les intimó la orden, sin pulsar el ánimo y las preferencias de los interesados que, dóciles, modestitos y tal, aceptaron el mandato sin pestañear con equilibradas dosis de responsabilidad y de inconsciencia.

Encastillados por espacio de doce años en el convento —escribe el citado P. Dictinio—, sin ninguna salida al exterior, se les brindaba la oportunidad de asomarse a un mundo nuevo y desconocido con sus implicaciones de expectación y riesgo. Su preparación para las futuras tareas era bastante completa en lo intelectual, en lo psíquico y en lo ambiental.

Después de la primera sorpresa y del primer desconcierto, nuestros futuros maestros y formadores comenzaron a planear nuevos rumbos y dirección concreta a sus aspiraciones. Sabido es cómo el P. Juventino se decidió por la Teología, y el P. Dictinio por la Biblia. En cuanto al P. Ramos, cuya propensión al arte era evidente, se resignó a formar pareja con el P. Macho; mientras que Lope, con incipientes tendencias al Agustínianismo, pasó por dudas e indecisiones, escogiendo al fin, como mal menor, dedicarse con el P. Dictinio a la Escritura.

#### *De paso por Barcelona y el sacerdocio*

Pero antes, tendrán que estudiar la lengua de Homero con profesor particular: Lope y Ramos en Barcelona y Juventino y Dictinio en Madrid. Menguada preparación para los aspirantes al Bíblico

con sólo unas nociones hilvanadas de griego clásico, sin idea del hebreo y sin el indispensable bagaje de lenguas modernas, si bien habían tenido cursos elementales de francés, pero estando a cero en inglés, alemán e italiano. "Eramos de verdad —escribe certero el P. Dictinio— un monumento viviente de improvisación, de optimismo y de valentía desenfrenada".

Antes de partir para la Ciudad Eterna, Lope y Ramos aprovecharían esta breve estancia en Barcelona para ordenarse de sacerdotes, cosa que efectuaron en Lérida —según tengo entendido y oído contar al propio P. Ramos y Lope— el día 8 de noviembre de aquel tristemente histórico 1931, mientras los compañeros se adelantaban en tren camino de Roma.

#### *En Roma*

El P. Lope residió, de 1931 al 1933, en el Colegio Internacional de Santa Mónica. En el primer año consiguió el bachillerato y la licenciatura en el colegio del Angélico, junto con el P. Dictinio. Necesitaban aquellos títulos para acceder a los grados del Pontificio Instituto Bíblico.

El Colegio Internacional de Santa Mónica, que la Orden Agustina tiene aún en Roma, se dividía entonces en varios compartimientos: los llamados padres estudiantes vivían a su aire y solamente coincidían con los demás en el coro y el comedor.

Entre los componentes del grupo existía compenetración, buen humor y verdadera camaradería. Se llevaba con mucho rigor la asistencia a los actos comunes. Eran mayoría los españoles y sudamericanos; lo cual hacía difícil aprender y practicar el italiano.

Al iniciarse el curso 1933-34, por necesidades de reforma, el P. Lope, junto con el citado P. Dictinio y Angel Villarruel, de la provincia de España, además de los malteses Pablo Spiteri y José Borg, fue trasladado al convento de San Agustín. Un cambio que resultó beneficioso, pues, aparte el cariño con que fueron recibidos, pudieron aprender mejor el italiano y desde allí desplazarse más fácilmente al Bíblico. Por otro lado, tuvieron la oportunidad de actuar en la parroquia de San Agustín y colaborar en algunas obras de apostolado que aquella llevaba.

Tal vez, una de las cosas que más agradecieron estos estudiantes romanos al bondadoso P. Gabriel Monti fue el alivio de la asistencia a los actos religiosos comunes, pues le constaba de sus muchas tareas estudiantiles y de sus no pocos apuros. Aquello cayó de perlas en nuestros jóvenes religiosos, pues pudieron conseguir la Li-

cenciatura en Sagrada Escritura y coronar el tercer curso que se consideraba como preparación para el doctorado.

Con todo tenemos que decir que, así como comprobaron en el Angélico que la cultura teológica conseguida en El Escorial era lo suficientemente amplia y firme como para afrontar con éxito las pruebas académicas que les abrían las puertas de la Licenciatura, así también pudieron comprobar que luego en el Bíblico se tornó todo más difícil y complicado para los estudiantes de lengua española. "El estudio, las clases, los trabajos que nos encomendaban —escribe el citado P. Dictinio—, los exámenes trimestrales, semestrales y finales absorbían todo el tiempo y ponían a prueba nuestras energías juveniles. Había pocos espacios libres para paseos artísticos o excursiones. Reconozco de buen grado que Lope, por sus dotes personales, se defendía mejor y vivía menos ahogado que yo. Así pudo pasar un verano en Irlanda y otro en Hipona, mientras yo estudiaba y convivía con apostólicos italianos un año en Viterbo y otro en Gubbio".

Y con su gracia inimitable nos recuerda algunas salidas, muy pocas, a las cercanías de Roma, en las que se divertían a lo pobre, careciendo de adecuados recursos para mayores alegrías. A Lope, por su alergia a las matemáticas, le correspondía, con cierta desproporción, soportar los gastos comunes. Aquellos buenos "camaradas" tenían bien estudiado el truco: todo era cuestión de hacer muchos números, sumas y restas, multiplicaciones y divisiones de las que resultaba, por ejemplo, que si había que repartir un gasto de 225 liras entre cinco, a Lope le correspondían 140. Se mareaba ante el baile de los gúarismos y "el inocente" pagaba sin rechistar.

Y es que desde Madrid ataban corto a los estudiantes de Roma en materia de gastos. Entonces se comía mal en Roma, siendo a veces preciso recurrir —sigo casi a la letra al ingenioso P. Dictinio— a algún suplemento alimenticio. Fumaban con mesura el tabaco más pobre y más popular de Roma. Andaban escasos de ropa y medían mucho los dispendios en libros y material escolar. Así y todo, los gastos les parecían exagerados a los ecónomos madrileños que les endilgaron una filípica de tomo y lomo, con apremiantes exhortaciones al sacrificio, en evitación de posibles y futuros anatemas, como dilapidadores del erario de la Provincia de Filipinas.

Y ahí los tenemos, en el Instituto Bíblico, un tanto acomplejados por su falta de preparación próxima ante la arriesgada empresa de conseguir los títulos académicos. Caso de salir airosos, serían los primeros que lo conseguirían de la Provincia de Filipinas. Y temían por un natural sentido de la responsabilidad. Se sintieron

también un poco como desamparados al no encontrar en la nómina de profesores un solo español. Les deslumbraban los nombres de mayor peso específico en el ambiente escolar del Centro: P. Bea, entonces rector y más tarde cardenal; P. Vaccari, Holzmeister, Semkwoski, Power, Merck, O'Rourke... Instintivamente se agruparon los hispano-parlantes, que formaban piña en los recreos y compartían alegrías, preocupaciones y penas. Eran éstos los veteranos Rey, gallego y más tarde profesor de Biblia en Compostela, y Santaularia, después rector, canónigo y profesor en el seminario de Tarazona. Al curso del P. Lope pertenecían el P. Juan Arriola, jesuita, ondarrés, hoy en la residencia de Bilbao; Abilio del Campo, burgalés y futuro obispo de Calahorra; José Luján, murciano, actual canónigo lectoral de Lérida; Víctor Hermosilla, agustino recoleto, con madera de provincial; Prisciliano Partida, seminarista mexicano, muy compenetrado con los españoles; y nuestros dos pequeños héroes Dictinio Rodríguez y Lope Cilleruelo.

Por lo que se refiere a nuestro protagonista, es de toda justicia destacar aquí los intentos y buenos deseos que ponía en el campo de la liturgia, aunque, a juzgar por los resultados, no debía ser éste su fuerte. Ya en El Escorial, los PP. Julián Zarco Cuevas y Arturo de la Fuente, jueces ladinos que admiraban la desenvoltura y graciosos despistes de Lope, se habían dado maña para pasar un rato divertido, alentando y hasta empujando las respuestas de su alumno hacia lo insólito y lo festivo:

—¿Cuántas velas hay que encender para la exposición solemne?  
Le preguntaron en un examen de Liturgia.

—Ocho velas. Contestó Lope, sin titubear.

—Fijese bien, que hemos dicho exposición solemne.

—Diez velas.

—¿Sólo diez velas? Preguntó el P. Zarco.

—Veinte velas. Contestó el alumno Lope.

Hasta que la sonora carcajada de los jueces vino a impedir que siguiera encendiendo velas, porque igual convertía el presbiterio en una tarta de cumpleaños con lucecitas de centenario.

Pero había que aprobar el examen:

—Fray Lope, en la absolución al túmulo, ¿qué papel juega el incensario? Le preguntó ahora el P. Arturo.

—Sirve para dar vueltas al túmulo. Contestó el examinando.

—¿Cuántas?

—Cinco.

—Nos referimos a la absolución solemne.

—Entonces, diez.

Aquí terminó el examen, seguramente que por miedo a que Lope y su incensario ganaran en revoluciones al más pintado satélite espacial. Pero, en honor a la verdad, se había ganado el aprobado a pulso.

Ahora en Roma, las Damas Catequísticas, religiosas españolas que estaban en esta ciudad, y que mantenían estrechas relaciones con el P. Santiago García, entonces procurador general, con aureola de hombre sabio y virtuoso, solían invitar en los días festivos a este religioso, que era, además, su confesor ordinario y requerían la colaboración de los estudiantes españoles en calidad de acólitos y de comparsas. Ellos acudían desinteresados y gozosos, sin que nunca resultara fallida su secreta esperanza de hacer los honores a una bandeja bien abastecida de ricos dulces caseros.

Pues bien; en una ocasión y ya al final de la misa, apareció de improviso el cardenal don Pedro Segura, que vivía en Roma, desterrado de España por el gobierno de la República. El cardenal imponía respeto no sólo por su dignidad cardenalicia, sino también por su legendario temperamento, su fama de intransigente y su aspecto penitencial y fervoroso.

Quiso que uno de aquellos estudiantes españoles le ayudara a su misa. Miró de hito en hito a cada uno de ellos, de arriba abajo, y seleccionó a Lope, no se sabe si por ser paisano suyo, o porque adivinó en su rostro cualidades litúrgicas inéditas todavía.

Lope hubiera dado cualquier cosa por eludir aquel compromiso y endosar la encomienda a uno de sus compañeros. Pero rendido a la voluntad del ilustre prelado, sólo se atrevió a musitar:

—Eminencia, que yo en punto a ceremonias ando flojillo y no actuaré con mucha seguridad.

El cardenal sonrió benévolutamente y generoso, y con un golpecito en el hombro de Lope le infundió ánimo y le instó a desempeñar su oficio sin encogimientos ni complejos.

Ya antes de empezar la misa, nuestro Lope entró en funciones. No puede decirse que anduviera a la deriva, porque, la verdad, naufragó desde el primer momento. El cardenal le miraba de reojo, le sugería con voz queda lo que tenía que hacer en cada ocasión y es posible que esperara una mejoría gradual de su acólito. Lo cierto es que Lope se sintió mareado ante la maraña de vestimentas, reverencias, saludos y ósculos, y no vamos a decir que confundiera el anillo con el solideo, pero sí que no dio una a derechas y que sintió un alivio infinito al tiempo de finalizar el santo Sacrificio.

Su eminencia se despojó lentamente de sus vestiduras sacras recitando las oraciones de rigor y largó su diestra a Lope, el cual, arrodillado como estaba, besó reverente el anillo pastoral. Don Pedro Segura desgranó con parsimonia su gratitud y su elogio:

—Pensé —dijo— antes de empezar la misa que Vd. proclamaba su ignorancia de las rúbricas por humildad; pero me he convencido de que es cierto que no tiene Vd. ni idea; y que no ha dado una en el clavo.

*En la verde Erin, en Hipona y entre los hermanos malteses*

El P. Lope recuerda con verdadera nostalgia aquellos años de sus estudios en Roma. Y en ocasiones le hemos oído contar anécdotas que le ocurrieron durante las breves estancias veraniegas en Irlanda, Hipona y Malta aprovechando las vacaciones estivales.

Pero es nuevamente el P. Dictinio quien nos pone al corriente de todo esto. En el verano de 1933 --nos dice— el P. Lope obtuvo permiso para veranear en Irlanda con ánimo de profundizar en el conocimiento de la lengua inglesa. Fueron aquellas unas vacaciones fructíferas en lo esencial y divertidas y accidentadas en lo anecdótico. Porque ya en Francia, camino de Dunquerque, tanto Lope como sus compañeros de viaje descendieron del tren para recrearse en las delicias de la cocina francesa. Lope comió bien, saboreando los manjares con la solemnidad de un rito; pero al paladear las exquisiteces del postre, comprobó que el tren ya no estaba en la estación. Hacía varios minutos que había proseguido su ruta, llevándose consigo la maleta y los objetos del confiado viajero.

Resultó laborioso hacerse entender por señas y a base del francés que se habla en Roa. Al fin, le colocaron en otro tren de Dunquerque donde le esperaba su bagaje. El retraso imprevisto y las gestiones conducentes a recuperar su equipaje comprometieron su llegada puntual al barco. Justamente cuando éste levaba anclas para hacerse a la mar, asomó Lope su estampa cansina, casi oculta bajo el amasijo de sus bártulos. Le esperaron entre el estupor poco amistoso de los viajeros, y Lope se asió a la barandilla del puente levadizo como quien ganaba la primera batalla al mar, con la frente muy alta, porque lo que importa es llegar.

La estancia veraniega entre los hermanos irlandeses, según sus propias referencias, fue beneficiosa para su organismo, para el inglés y para la conquista de numerosos amigos. A la hora del regreso, le sirvió de mucho el mal recuerdo de las vicisitudes del viaje de ida. Por lo que procuró atar cabos y asimilar horarios y combina-

ciones en evitación de despistes y sorpresas. En este sentido, el viaje resultó normal; pero es posible que la concentración mental consagrada a unos problemas dejara al descubierto otras áreas que también reclamaban alguna atención por pequeña que fuera. Lo cierto es que, al llegar Lope a Roma se convenció de que era un buen cliente de las oficinas de objetos perdidos. En los numerosos hitos de su itinerario fue dejando constancia de su gratitud turística. A la hora del recuento, faltaban de sus maletas la capucha agustiniana, el paraguas, el breviario, el servicio de afeitarse, los libros comprados en Dublín y otras muchas menudencias. Menos mal que el humor no le faltaba nunca; y como apostillaba el propio Lope, aunque hubiera resucitado la estampa del gallo de Morón, "más se perdió en Cuba".

Con tan gratos recuerdos, el P. Lope planeó para las vacaciones de 1934 una excursión a Hipona con dos finalidades bien concretas: relacionarse con el mundo árabe y su idioma, tan emparentado con el hebreo, y tan útil para desentrañar no pocos misterios y peculiaridades filológicas y estructurales de la lengua santa. Le atraía, asimismo, una llamada apremiante: conocer "in situ" el escenario geográfico de Hipona y sus alrededores donde nació, escribió, predicó y se fraguó la personalidad de Agustín, africano, escritor, obispo y santo.

En Hipona pasó dos meses estivales entregado con denuedo a su doble tarea, fraternalmente acogido y asesorado por el P. Merlin, francés, y el P. Mizzi, maltés.

Al regresar a Roma le pareció obligado hacer escala en la isla de Malta, de tan gloriosos y a la vez descalabrados recuerdos del viejo imperio español, accediendo a los deseos de los malteses P. Spiteri y Borg, compañeros de fatigas en San Agustín. Le agasajaron con gran cordialidad. Pensemos que, por aquel tiempo, eran muy pocos los titulados en Sagrada Escritura; por lo que el P. Lope, que acababa de estrenar Licenciatura, recibió singulares honores y fue presentado a las gentes como una eminencia agustiniana en ciernes.

Al tiempo de planificar su regreso a la Ciudad Eterna, estimó oportuno adquirir algunas especies de tabaco exótico, con el ánimo de agasajar a los amigos. Conocía los riesgos de la inspección aduanera; pero ingenioso como siempre, dio con la solución: sendas cuerdas en las pantorrillas formaron unas bolsas pantalonerías, y en ellas pudo alojar el tabaco. Pero no contaba con un imprevisto. Cuando Lope celebraba misa, al hacer la genuflexión, cedió una de las cuerdas y el presbiterio apareció sembrado de cajetillas.

Durante su estancia en Roma, Lope no se olvidó de los suyos y les envió una Bendición Apostólica del papa Pío XI, y un cuadro pintado por él mismo con destino a un primo suyo que tenía vocación de religioso y esperaba ir con Lope, pero su padre se opuso en redondo y luego murió durante el servicio militar en Logroño.

Tampoco la familia se olvidaba del hijo bueno y ya famoso. Estando todavía Lope en la Ciudad Eterna, el señor cura párroco de Roa, el ejemplar y venerable don Bonifacio, hizo un viaje hasta Roma, ilusión y sueño de muchos eclesiásticos, para ver al papa Pío XI, visitar las catacumbas y admirar el arte de Miguel Angel y de Rafael por el Vaticano. Tuvo tiempo de acercarse al Colegio Internacional de Santa Mónica y dar un abrazo a su ilustre paisano y antiguo feligrés. Le llevaba, entre otras cosas, un paquete de almendras que le debieron saber a gloria, y mejor a sus compañeros de estudio, a juzgar por lo que el propio Lope va a decir en una carta que escriba de agradecimiento a sus padres, y en la que cuenta cómo aquéllos le habían roto los bolsos del hábito y del pantalón para quitarle las famosas y dulces garrapiñadas de Roa.

Don Boni nunca olvidaría aquel viaje, ni al buen "cicerone" que tuvo durante su estancia en Roma, pues Lope, el estudioso de Lope, haciendo seguramente de tripas corazón —pero ahí está la virtud—, encantado y jovial, le acompañó por la ciudad de los papas, por la Roma imperial y por las primeras mansiones de los perseguidos cristianos. Tan redondo le salió el viaje que, como yo se lo he oído contar al venerable sacerdote, deseando celebrar misa en las catacumbas, sin saberlo Lope, le preparó justamente el altar de Santa Petronila, nombre que llevaba su madre, y a la que tenía, por este motivo, especial devoción.

#### *El destape oratorio de Neguri*

En el mes de agosto de 1935 el P. Lope estaba de regreso de Roma en Valladolid. Se encontraba también el P. Dictinio, aunque hubieran llegado por distinto camino. El 24 de aquel mes sería consagrado obispo de Teruel el P. Anselmo Polanco en la iglesia recién estrenada y en la que tanto esfuerzo había puesto siendo rector de aquella comunidad.

El P. Lope pudo hablar en aquella ocasión con el que poco tiempo después iba a ser figura heroica en España. Durante la conversación, se le ocurrió sacar un cigarro y ponerse a fumar delante del que, siendo Provincial de Filipinas, había dicho a los estudiantes romanos que podían fumar en Roma, pero que en cuanto llegaran a

España, ni un solo cigarro hasta tanto que se lo permitieran las sagradas Constituciones. El P. Polanco que tenía buena memoria y que estimaba mucho a Lope desde los días en que tuvo que concederle y negarle permisos y dispensas cuando hacía el oficio de "rector de colegiales", le recordó el mandato de Roma. Lope, con su vivacidad y gracia característica, le contestó:

—Somos exentos, excelencia.

Finalizada la ceremonia, el P. Provincial, entonces Joaquín Geijo, mandó rápidamente a los dos —a Dictinio y a Lope— camino de Neguri para que suplieran en la iglesia a algunos conventuales de aquella residencia y se ensayaran, al mismo tiempo, en la oratoria sagrada.

La anécdota, una vez más, la cuenta el P. Dictinio, con el remoque de "el destape oratorio de Neguri". Cuando esperaban ir de vacaciones a sus respectivos pueblos, el P. Geijo les envió como joven refuerzo veraniego de aquella comunidad. Al llegar, los dos quedaron impresionados por las arrugas y el aspecto severo del P. José Marcos y que luego florecerían en un gran clima de comprensión y de amistad. En Neguri —dice el P. Dictinio— se entrenaron en el asalto al púlpito del Carmen, más por obligación que por devoción. Por privilegio de edad le tocó al P. Dictinio abrir el fuego y estrenar oratoria en la misa más concurrida. El dice que salió adelante como pudo; pero todos sabemos de la labor suya en este campo del apostolado y de lo bien que se le ha dado siempre el púlpito. Lope solicitó enseguida informes al compañero sobre ambiente y concurrencia; y aquel procuró desvanecer sus preocupaciones e infundirle aliento. A la hora de la verdad, salvó Lope la sacristía y, como el soldado que va a librar trascendental batalla, miró de reojo la masa humana que abarrotaba el templo y escaló con decisión los peldaños del púlpito. Entre curioso y asombrado, bajo el prisma del estupor y del miedo, se le antojó que le espía una muchedumbre curiosa y despiadada. Se le evaporaron las ideas, se atropelló su ritmo cardíaco, no se fió de la ayuda del Espíritu Santo y con ademán pausado y unción apostólica se protegió con la señal de la cruz y emprendió la retirada, escaleras abajo, presuroso y altivo, tras su elocuente predicación silenciosa.

Sin pretenderlo, había conquistado un púlpito y una fama. Por eso, al incorporarse al seminario vallisoletano en el mes de septiembre, los superiores le nombraron profesor de Oratoria Sagrada.

### *Lope, soldado de España*

Al tiempo de escribir el P. Amador del Fueyo su libro sobre "*Los Agustinos en la Revolución y en la Cruzada*", pidió informes a cuantos religiosos de la Orden habían tomado parte en la contienda. Lope fue uno de los que, de verdad, estuvo en la guerra. Cuando el citado P. Fueyo le escribió pidiéndole informes sobre el particular, nuestro biografiado le contestó con una "relación picuda y sucinta", que en ningún modo daba la menor idea sobre las actividades y correrías y episodios de Lope durante la guerra.

Cuando estalló el llamado Movimiento Nacional, Lope estaba cumpliendo el servicio militar en Zaragoza, tomando parte en el alzamiento con las compañías de zapadores, que se adueñaron pronto de los servicios públicos. Poco después, marchó de "dinamitero" —como él dice— en una expedición que se dirigía a Fuentes y Belchite para contener el avance de los rojos que se corrían por allí, y siendo uno de los que participaron en la voladura del puente del último pueblo citado. Por el mes de agosto realizará esta misma operación por Cariñena y la patria chica del pintor Goya, Fuendetodos, regresando sin novedad a Zaragoza, después de volar varios puentes y "pasar unos días de campo".

Era Lope un soldado y nada más. Hasta el punto de que, en los primeros días, los jefes del Regimiento de Zapadores ignoraban que era sacerdote. Más tarde se enteraron tal vez porque se "chivó" uno cualquiera de los jóvenes agustinos, incorporados a filas, y que le acompañaban en aquellas expediciones.

Habiéndose formado una compañía para Huesca, a Lope le tocó ir de soldado-capellán, permaneciendo mucho tiempo en primera línea y pasando en ocasiones verdaderos apuros, con peligro de su vida. Por la noche, cavaba trincheras; por la mañana, hacía el oficio de cartero y salía al hospital donde celebraba la misa. Las hijas de la caridad de Santa Ana hacían honor a su nombre agasajándole con un buen desayuno y limpiándole la guerrera y el pantalón que llevaba lleno de barro.

A medida que avanzaba el tiempo, se fue ganando la amistad de sus superiores, que le recordarán siempre; lo mismo que Lope a ellos. El capitán le dispensó de "picar", siguiendo de cartero y diciendo misa para la tropa de Huesca y Alerre, donde quedaba una sección de zapadores.

Es admirable comprobar cómo este hombre, que de verdad se rompió el pecho durante la guerra, ha sabido luego enjuiciarla con un equilibrio y ponderación que falta a otros muchos que jamás es-

tuvieron en el frente de batalla. El P. Lope es un hombre que vivió de cerca los acontecimientos, y es tan inteligente como para no dejarse engañar por los viejos slogans, ni por radicalismos patrioterros. Estaba convencido de que cumplía con un deber y que iba a morir en Huesca. Y cuando su cuñado Antón vaya a visitarlo, después de cruzar un efusivo abrazo con él, le dijo: "vete a casa y cuida de la familia, Antón; que a Julio y a mi nos matarán". Profecía que en parte se cumplió, pues al hermano menor, a Julio, una bala perdida le mató justamente el día en que el general Franco daba el último parte de guerra, habiendo realizado toda la campaña sin recibir ni la más pequeña herida. El destino; dirá alguno. Cosas de la guerra.

Lo mejor que podemos decir en alabanza a Lope y dentro del contexto que nos ocupa es transcribir a la letra las palabras que él mismo envió al citado P. Fueyo: "Juzgo imposible narrar nuestras peripecias bélicas, que fueron las de todos los soldados, ni más ni menos. A nuestro favor tenemos el no haber pedido nunca enchufes y haber renegado lo menos posible". Lope pudo haberse quedado en Jaca y en Ayerbe, donde estaba la plana mayor y la retaguardia. Pero prefirió residir en Huesca, donde rondaba a todas las horas la muerte y los soldados necesitaban de un capellán. Acompañó siempre a la sección que más peligraba, y, fiel a su compañía, nunca la abandonó en cuantas ocasiones entró en fuego, siendo memorables las jornadas de Lierta y la de "Las Mártires", en cuya loma cayeron gloriosamente casi todos los de su compañía, quedando solamente veintiocho soldados, un sargento y nuestro capellán, al amparo de unas casas, pero firmes en su puesto y haciendo recular a unos mil quinientos guardias de asalto enemigos. Así era Lope. Y estas facetas de su vida deben contar a la hora de valorar su paso por la tierra.

Cuando se inicie la ofensiva contra Cataluña y la guerra esté prácticamente liquidada, Lope será nombrado capellán del servicio de automovilismo, donde sirvió por espacio de tres o cuatro meses hasta ser definitivamente licenciado.

#### *Profesor de Zaragoza*

Antes de que comenzara la guerra y durante el curso de 1935-36, el P. Lope se inició en la docencia en el colegio de Zaragoza, recientemente inaugurado. Enseñaba Biblia y "cuanto le echaran"; todo un manojo de disciplinas. Era el estilo de entonces que forzaba a los profesores a diversificarnos y a calentar el sillón frailuno; sin

posibilidad de profundizar en nada, en expresión literal del P. Dictinio.

Los profesores de entonces formaban una piña, no sólo por la convivencia física, sino y sobre todo por un claro sentido de confraternidad y amistad. Tiempos aquellos, en tantos aspectos admirables. Era una vida ingenua, sencilla, de reducidos horizontes, de alegría algo infantil, con bromas de buen estilo, con mutua ayuda y compenetración amistosa. Siempre juntos en los recreos, en los paseos por la huerta, en las salidas por los alrededores de la ciudad.

Y de nuevo la anécdota ilustrativa de la vida de Lope. Nuestro biografiado, junto con el inseparable P. Dictinio, celebraban los días festivos una misa en las Teresianas. Si pronunciaban homilía, les daban una peseta a mayores. "A Lope estuvieron a punto de suprimirle el extra por haberse comido el credo en la misa de la Inmaculada".

#### *En Valladolid, impulsor de una cultura y maestro de la juventud*

La vida del P. Lope se identifica con la de sus escritos, su docencia y el mecenazgo que ejerció entre muchos de sus discípulos, a los que animó, corrigió y orientó en sus aficiones eclesiásticas, culturales y religiosas. Quizá se haya pasado por alto esta labor y no se haya dado importancia a estos hechos. Pero cuando pasen los años y se haga la verdadera historia de la Provincia de Filipinas por los años cincuenta, entonces se verá mejor lo que fue y significó entre la juventud de aquellos días el P. Lope Cilleruelo. Tendríamos que recordar aquí el nacimiento de la revista "Casiciaco" en el año 1947. Nacida en una de las nobilísimas inspiraciones de su inteligencia, calentada al calor de su entusiasmo, por él regada cuando era tímido brote nada más, hasta convertirla en frondoso árbol, al P. Lope debió cuanto fue. El trazó a los jóvenes de entonces el plan y el criterio a seguir. De él recibíamos aliento y consejo, dejando un margen abierto a nuestras aficiones particulares.

La revista "Apostolado" también le debe mucho, aunque figure por muy poco tiempo como director de la misma y ya viniera publicándose años atrás. Pero él la dio nueva orientación y los continuadores le siguieron por aquel nuevo derrotero, aparte su colaboración continuada y siempre interesante y amena.

Si se nos permitiera la expresión, diríamos que Lope fue un verdadero revolucionario, un innovador y reformador de lo que entonces recibía el nombre de "Coristado" de Valladolid. Comenzó por la citada revista "Casiciaco", un sueño que quizá viniera teniendo des-

de los días en que tomó contacto con los jóvenes profesos en el colegio de Zaragoza, donde en tono menor y más en privado se estaban haciendo ensayos de este tenor.

Pero lo fue luego, igualmente, con el nuevo método de vida religiosa que fue introduciendo contra viento y marea en Valladolid: sus inolvidables clases espirituales; su amor y entusiasta estudio por San Agustín y todo lo auténticamente agustiniano; su nueva mentalidad en la vida expansiva de los seminaristas; la lucha por conseguir un modesto campo de fútbol para sus muchachos, siendo él el primero en bajar al campo a las horas de recreo y obligarnos a todos a jugar, con o sin pantalón de deporte; su modo de pensar en cuanto a silencios y recreos, a la misma vida comunitaria, a la música, liturgia, canto del gregoriano y estudio serio de todas estas cosas.

El P. Lope se ha hecho famoso por algunos "slogans" de su cuño o que, siendo de otros, los ha sabido aplicar para su vida y para la de cuantos han pedido un consejo suyo, que han sido muchos. "A nadar se aprende nadando"; nos solía decir. Claro, que hay estilos; pero él siempre tuvo como norma lanzar al río al individuo y dejarle que nadara... Luego, echarle una mano, cuando se viera en dificultad. Para él, lo importante era nadar.

### *De paso por Madrid*

Recién terminada la guerra civil española, el P. Lope tuvo que hacer un viaje a Madrid, en un tren que llegó con varias horas de retraso; lo que ocasionó a nuestro biografiado dar pruebas, una vez más, del despiste que le ha acompañado toda la vida. La anécdota nos la cuenta de nuevo el P. Dictinio. Al llegar a la Estación del Norte, le pareció correcto avisar a la residencia de Goya, pues era ya al filo de la media noche. Pidió una Guía telefónica de antes de la guerra y marcó un número. Esperó. Una voz somnolienta y ronca respondió a su llamada y le lanzó una sarta de insultos:

—Aquí no hay frailes ni monjas. Váyase Ud. a paseo y no me turbe el sueño.

A estas palabras tan cordiales, Lope pensó que había marcado mal la cifra correspondiente a los PP. Agustinos. Y repitió la llamada.

La reacción del pobre hombre se tornó más airada y violenta. Conocemos con pelos y señales a dónde mandó a Lope y los improprios que dedicó al sufrido gremio de los frailes y las monjas...

Años adelante —de 1953 a 1954— volverá Lope a Madrid, esta

vez como definidor de provincia, si bien, como dice él siempre, "in defectu" y de suplente. Efectivamente, fue el año 1955 cuando hubo necesidad de acudir a esta norma señalada por las Constituciones. Pero Lope seguiría viviendo en Valladolid, aunque, por esto mismo, tuviera que realizar bastantes viajes a la capital de España, y pasar en ella algunas temporadas.

A decir verdad, no le sentaron mal los aires del Guadarrama, y los paseos por "el Rastro" y su participación en las labores de la iglesia, aunque en esto será mejor escuchar, nuevamente, al compañero y amigo.

Por riguroso orden semanal —dice el P. Dictinio—, un padre quedaba en guardia por la tarde. Cuando le correspondía el turno a Lope, solía quedarse él en la reserva por si no llegaba a tiempo para el rosario y acto eucarístico vespertino. Lope, según su propia confesión, tropezaba con dos serias dificultades: unas veces se olvidaba de que le correspondía actuar y otras de consultar su reloj, que tampoco era un prodigio de precisión. Y de este modo, o no llegaba, o lo hacía con retraso.

Pero ved por dónde un buen día regresó de la calle a todo correr, recorrió la iglesia sin advertir que ya estaba expuesto el Stmo., se revistió en un santiamén y se disponía ya a exponer cuando el Hermano Alejo le paró los pies. Lope aceptó complacido la observación, y echándose la capa pluvial sobre los hombros se encaramó al púlpito con la intención de rezar el santo rosario. Menos mal que no había gente en el templo y el citado hermano sacristán pudo intimarle en tono jovial que descendiera, ya que faltaba casi media hora para iniciar la función.

#### *El Consiliario de Acción Católica*

Residiendo en Zaragoza comenzó Lope a distinguirse como entusiasta propagandista de la Acción Católica; tarea que continuó más tarde y más en activo en Valladolid. Todavía se le recuerda entre los veteranos que quedan de entonces.

En muchas ocasiones han salido a relucir aquellas jornadas de los años cincuenta y cuando la A.C. estaba en todo su apogeo y era de verdad "la niña mimada de la Iglesia". El P. Lope, siempre genial, hasta por sus involuntarios descuidos y desplantes ocasionales, era un poco el centro de afanes y trabajos comunes y el organizador de actividades apostólicas. Hay una anécdota que se recuerda con regocijo de todos. Eran los días en que nuestro biografiado gozaba del favor de un grupo de jóvenes universitarios a los que asesoraba

y dirigía con evidente competencia y con mucho acierto. Varios de aquellos entusiastas muchachos ocupan hoy puestos relevantes en las universidades y en la administración pública. Lo más difícil era mantener la tensión apostólica entre ellos, ya que por presión de los estudios, o por atención a las novias, no asistían siempre a la hora convenida ni al lugar señalado.

En cierta ocasión resultaron tan llamativas y descorazonadoras las ausencias, que Lope montó en cólera y amenazó con liquidar las reuniones si no se demostraba más interés y asiduidad en la asistencia. Aquello fue como un "ultimatum" para el jueves siguiente.

Los pocos presentes avisaron a sus compañeros, ausentes del coloquio, y surgió una especie de plebiscito tácito que desembocó en asistencia masiva y expectante. Había buena voluntad, contrición por lo pasado y ganas de trabajar en el futuro. Lo bueno del caso fue que solamente hubo una ausencia: la del P. Lope. Este no había caído en la cuenta de que era jueves y de que aquella noche le esperaban todos los miembros juveniles de Acción Católica, incluso los que casi nunca solían acudir a lo que entonces se llamaba "círculos".

#### *El religioso humano y comprensivo*

Recogido en su habitación, consagrado al arduo e ingrato ejercicio de la enseñanza y al cumplimiento de los deberes que le imponía la vida religiosa, el P. Lope, su clara y vasta inteligencia, brillaba más entre sus alumnos y hermanos de corporación, salvo los pocos amigos y los que tomaban contacto con su palabra en las obras de apostolado arriba referidas.

Como religioso, quizás, no haya sido bien comprendido el P. Lope Cilleruelo. Con sus despistes y desaliño en el vestir, con su desarraigo de las cosas, ha ocultado siempre una fina sensibilidad y un sentimiento claro del deber.

Como profesor, cuantos han pasado por sus aulas jamás olvidarán el atractivo de su palabra y amabilidad de expresión con que sabe revestir los temas más complicados y serios de espiritualidad o Biblia.

En cuanto a su trato, el P. Lope es una paradoja: trata de huir de las personas, pero donde él está abunda el sano humor, la gracia, la chispa ingeniosa y la alegría que, a las veces, rompe en hilaridad espontánea e inevitable.

Generoso alentador de todo lo bueno, de todo lo bello, alma no-

ble y sincera, este hombre que ha sido formador de varias generaciones, es recordado con gratitud por muchos.

El ve como la cosa más natural del mundo las excepcionales dotes con que el Señor le ha enriquecido. No las da importancia, y solamente las valora cuando tiene que ponerlas en servicio de los demás, sin pasar nunca la factura por ello.

El P. Lope es uno de los hombres más humanos y comprensivos con que me he encontrado en mi vida. Su conversación amena, ajena a toda etiqueta aun en los casos más solemnes; el tino con que, al través de ella, sabía conciliar la sinceridad con lo que piden, a veces, las circunstancias y exigencias sociales, le captaban sin remedio las simpatías de todos.

Quando en el mes de octubre de 1976 tuvo que ser intervenido de una delicada operación, en los círculos de amigos, de dentro y de fuera de la comunidad, se comentaba que si el P. Lope nos llegara a faltar, se nos iría el buen humor, la gracia y la sana alegría de la comunidad y de las reuniones a las que asiste por razones de cursillos de cristiandad y de otras obras de apostolado en las que todavía colabora, aunque no con el entusiasmo y asiduidad de hace algunos años. Es inteligente el P. Lope y sabe muy bien que todo esto contribuye a una convivencia fraternal y que esto hay que llamarlo, porque lo es, verdadera caridad.

#### *Un talento de excepción*

Algunos se han preguntado qué hubiera sido el P. Lope de haber profesado en la Compañía de Jesús, por ejemplo. Yo creo que hubiera sido todo —un especialista, quizá— menos el P. Lope. Es un autodidacta en toda la extensión de la palabra. Es posible que no encontrara en los años de su juventud —como nos lo ha dado a entender el P. Dictinio— un guía y un mentor apropiado. Y es posible también que la guerra del 36 dejara profunda huella en su vida y en su quehacer, un tanto legionario y aventurero. Los hombres de su generación fueron todos ellos marcados por ese sello indeleble; como lo fuimos la siguiente por los años de la postguerra.

El P. Lope, autodidacta, fue acumulando a lo largo de su carrera gran riqueza de variados conocimientos; pero fue a costa de no especializarse en ninguno, aunque su carrera sea de teología y obtuviera en Roma un título académico en Sagrada Escritura. En Roma estudió Biblia; pero lo mismo pudo haber estudiado dogma o moral.

Yo creo que el P. Lope es un humanista al estilo de Fray Luis

de León, de Vives, o de Juan de Valdés. O, quizá, sea una amalgama de los tres. Quizá, de haberse dedicado plenamente al estudio de San Agustín, sería hoy uno de los mejores de Europa en este campo, y el mayor agustinólogo dentro de la Orden. Pero estoy convencido de que, de haberse dedicado a la literatura y concretamente a la novela, hubiera sido un gran novelista y con una profundidad temática que la mayor parte de ellos no tienen, porque no tienen el saber filosófico y teológico de Lope, aunque puedan tener idéntica inventiva.

Amante de las buenas letras, poeta nato, artista y escritor de ágil estilo; dotado de una facultad de asimilación verdaderamente portentosa, ha sabido improvisar con una facilidad que, tal vez, le haya perjudicado precisamente por ser tan favorecido.

Y finalmente, su humildad. Una de las cosas que más he admirado siempre en el P. Lope es su absoluta carencia de empaque y de entonos, de ínfulas magisteriales. Con humildad, tanto más hermosa, cuanto más limpia de todo egoísmo y gazmoñería; antes, al contrario, alegre y espontánea, como de quien la lleva connatural en el alma y en el ser entero, nunca se ha dado aires de maestro, aunque lo haya sido; ni de profesor, aunque siga siéndolo todavía y quiera Dios que por muchos años para gloria de la Iglesia y de la Orden Agustiniiana.

TEÓFILO APARICIO  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
*Valladolid*



# **BIBLIA - TEOLOGIA**



## El don del Espíritu y la justicia escatológica

### I. INTRODUCCION: *La justicia escatológica idea unificadora de la Biblia.*

Este artículo quiere ser análogo a otro publicado recientemente sobre un tema perteneciente al mismo ámbito, al ámbito de la "justicia escatológica"<sup>1</sup>.

Es claro que el tema de la "justicia", rectamente entendido el término en el sentido bíblico, unifica, con gran coherencia, sin infligir ninguna violencia al pensamiento, todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. No se niega que se puedan detectar "desviacionismos" a veces, pero aun esos que pudieran ser calificados como desviacionismos, no llegan a romper la unidad del pensamiento principal sino que la resaltan por contraste<sup>2</sup>.

Especifiquemos, aunque en plan de resumen, lo que acabamos de formular. Hay que empezar por depurar el significado de los términos más empleados para designar la idea de "justicia". Tales son, por ejemplo, los de la raíz "sapat" (que aparece traducido en las versiones corrientes por "justicia" o "juzgar"). Un estudio apurado muestra que tales términos designan ante todo una acción liberadora o salvadora respecto de los oprimidos y necesitados, en equivalencia a lo que en el Nuevo Testamento se expresa más frecuentemente con el término de "amor" al necesitado<sup>3</sup>. En líneas generales, la "justicia del Antiguo Testamento" es el "amor al prójimo ne-

---

1. "El Mesías y la realización de la justicia escatológica": *Mesianismo y Escatología* (Estudios en Memoria del Prof. Dr. Luis Araldich Perot) (1976) 61-84. Igualmente en *Salmanticensis* 23, fasc. 1 (Enero-Abril 1976).

2. De "desviacionismo" se podría calificar, tal vez, el hecho de que habiéndose alzado los Profetas antexílicos a favor de la "justicia" (el mispat) contra el culto, retorna después, en los profetas postexílicos, en general, un recrudecimiento del culto, sin apenas mención de la "justicia".

3. Ese estudio hemos tratado de hacerlo en "Términos bíblicos de justicia social traducción de equivalencia dinámica": *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 95-128. Se puede advertir que en todo el ámbito bíblico de la justicia social, por defecto de "traducción de equivalencia dinámica", se ha efectuado consciente o in-

cesitado" del Nuevo Testamento. Sobre esta base se advierte esta línea que corre por todo el Antiguo Testamento y desemboca y continúa en el Nuevo Testamento. Podríamos sintetizarlo en la frase que "el Dios de la Biblia es el Dios interpelante a la justicia interhumana". Esta parece ser la caracterización más prominente en el Dios que se revela en la Biblia. Baste con apuntar algunos rasgos.

1. Su intervención en Egipto es para la liberación del pueblo oprimido. Lucha contra la injusticia y a favor de la justicia<sup>4</sup>.

2. El Yahvista concibe el Génesis como prólogo al Exodo y tiene, entre otras cosas, el pintar a Yahvé que escoge a Abraham, es decir al pueblo de Israel (al pueblo de la Biblia), para practicar y enseñar a practicar "el derecho y la justicia" (Gén 18,18), términos técnicos para indicar la justicia interhumana especialmente con los débiles. Este punto es de suprema importancia. En él se da la razón de la *elección de Israel*. Israel es elegido como instrumento de Yahvé para la realización de su plan de establecer la justicia perfecta en el mundo. Ese pasaje del Génesis es en compendio toda una Teología sobre la intervención de Yahvé en la historia humana y la misión de Israel en medio de ella.

3. El pueblo de Israel le falló a Yahvé en la misión que le confiara y para la que le había escogido. Esto es lo que se dice en Is 5,1 y ss., en la *alegoría de la viña*. La interpretación de la alegoría es que esperaba del pueblo escogido "justicia" y lo que recogió fue "injusticia interhumana"<sup>5</sup>. En vez de uvas, agrazones. Por eso sería arrasada la viña de elección y desechado el pueblo de Israel.

4. El Mesías, fundamento del futuro pueblo escogido, está designado en muchos pasajes como el implantador de la "justicia escatológica", la justicia perfecta y definitiva. Véase tan sólo la *pintura del Siervo* cuya misión aparece ser en el Primer Poema la de llevar el "mispat" (El derecho especialmente de los débiles contra los opresores) a las naciones (Is 42, 1 ss.).

---

conscientemente una especie de bloqueo que impide que nos llegue el característico mensaje bíblico. Para poner sólo un ejemplo: Si "mispat" significa preponderantemente el *derecho de los desvalidos* que Dios cuida de manera singular y quiere establecerlo con perfección en la tierra, en otras maneras mediante la actuación de su instrumento el Siervo de Yahvé, quién entiende Is 42,4 si está traducido, refiriéndose al Siervo que "no desmayará hasta implantar en la tierra el "juicio" ("¿mispat?").

4. Aquí resumimos del artículo de la nota 1.

5. En el hebreo existe un juego de palabras: En vez de "mispat" —justicia, "mispast" —asesinato; en vez de "sedapah" —justicia, "sea'qah" — el clamor (ante la injusticia).

5. Si nos fijamos en la teologización de la Ley, ésta aparece, hechas las discusiones pertinentes, con el único contenido de justicia interhumana. Todo el Decálogo, quintaesencia de la Ley, está centrado en el amor del prójimo, aun esos primeros preceptos que parecen más claramente referirse a Dios, o tener a Dios como objeto y no al prójimo.

Si el *Decálogo* empieza "Yo soy Yahvé, tu Dios que te sacó de Egipto", es para caracterizar esencialmente a ese Dios, Yahvé, que se reveló como el único Dios haciendo justicia para con el prójimo o liberando al oprimido. Si se prohíbe tener a otro Dios, es porque otros dioses (fuera de Yahvé) no son interpelación a la justicia.

Y la "prohibición de representar a Yahvé en imágenes" está demostrado que es para no evadir lo que Yahvé es, es decir, interpelación a la justicia interhumana. Representarlo en imágenes sería objetivarlo, convertirlo en cosa de contemplación o de culto. Y la *interpelación* no puede ser objetivada sino escuchada y obedecida. No puede ser objeto del entendimiento, sino orden que se cumple. Y la orden es la justicia interhumana<sup>6</sup>.

6. Toda la orientación del Antiguo Testamento va en la dirección de una justicia escatológica que se realizará un día perfectamente. En la literatura apocalíptica ese anhelo se hace especialmente angustioso. Cuándo y cómo se realizará, o si ello es una *utopía*; o si esa justicia ideal es algo que se forjaron unas mentes soñadoras obsesionadas de reivindicaciones es otro problema<sup>7</sup>. Lo que es cierto es que la idea y el hambre de justicia invade toda la Biblia; y que el Dios de la Biblia aparece caracterizado como el Dios de la justicia interhumana.

Dentro de este encuadramiento creemos que debe estar colocada la teología del Espíritu Santo. El Espíritu, por lo menos como don escatológico, está en íntima relación con el don de la justicia, como lo muestran multitud de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Prescindimos de las acepciones que primeramente pudo tener la palabra "espíritu", y nos concentramos en la acepción que por lo menos tardíamente tomó el término<sup>8</sup>.

6. Lo hemos tratado en "El alcance de la "prohibición de las imágenes" en el Decálogo Mosaico": *Estudios Eclesiásticos* 48 (1973) 315-328.

7. Para este punto del *cumplimiento*, de nuevo citamos el artículo de la nota 1.

8. Damos a continuación una breve *bibliografía* selecta sobre teología bíblica del Espíritu: P. VAN IMSCHOOT, "Teología del Antiguo Testamento" (trad. española): *Actualidad Bíblica* 12 (1969); el original francés es de 1966,

## II. Consideración de algunos pasajes como punto de partida

1. En el capítulo 3 de la epístola a los *Gálatas* existe una interpretación de la promesa hecha a Abraham. Esa interpretación es la formulación de la tesis que propugnamos.

1.º La promesa hecha a Abraham aparece en los capítulos del Génesis como un conjunto de cosas. Abraham es escogido por Dios para realizar su plan de establecer en el mundo la justicia perfecta. Los primeros capítulos del Génesis exponen cómo el Pecado entró en el mundo, Pecado de Injusticia, y lo invade y lo perturba todo. Por el Pecado del hombre la "maldición" actúa en todo con virulencia.

El plan de Dios es escoger un hombre cuya descendencia multiplicará y por quien vendrá la "bendición" a todos los pueblos de la tierra. Pero esta "bendición" ha de venir porque Abraham y su descendencia han de practicar la justicia y han de enseñar a practicarla.

Esto se afirma claramente en Gén 18, 18-19: "Abraham (son palabras de Yahvé) ha de convertirse en una nación grande y poderosa, y en él van a ser bendecidas todas las naciones de la tierra; (¿cómo?) pues me he fijado en él, para que él mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Yahvé /de justicia/ (¿cómo?) practicando la justicia y el derecho /*mispat wesedaqah*/; a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido". (es decir, la bendición de todas las naciones de la tierra).

La promesa abarca, pues, la descendencia y la "bendición universal" mediante la práctica de la justicia. La descendencia no viene directamente en la promesa, sino en cuanto orientada a la bendición universal por la justicia.

2.º En Gál 3,8b habla Pablo, citando al Génesis, de la "bendición" prometida a Abraham. Pero un poco más adelante (Gál 3,14)

---

Tournai, Bélgica. En el capítulo sobre "el Espíritu" tiene una suficientemente amplia bibliografía. Resaltamos un artículo procedente del mismo VAN IMSCHOOT, "L'esprit de Yahvé, principe de vie morale dans l'A. T.": *Ephemerides Theologicae Lovanienses*" (1939) 457-567. Más especialmente para el Nuevo Testamento se puede citar: E. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*. Albi, 1950; S. ZEDDA, *L'adozione e figli di Dio e lo Spirito Santo*. Roma, 1952; H. MOHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (traducción española). Salamanca, 1974. El presente artículo ha querido ser la ampliación de unas páginas muy sugerentes del libro de J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972) 247-255, donde trata precisamente de la "relación entre espíritu y justicia".

nos encontramos con estas palabras: "Para que sobre las naciones viniera la bendición de Abraham en Jesucristo, para que por medio de la fe recibiéramos la promesa del Espíritu". La bendición prometida a Abraham es interpretada como Espíritu. La promesa se cumple dando Dios su Espíritu. Esto quiere decir, en la línea de lo expuesto en la Introducción, que el espíritu de Yahvé es ante todo "espíritu de justicia interhumana". Y de aquí se desprende que "espíritu" hay que tomarlo ante todo como una "caracterización", como cuando se dice o se puede decir del miembro de un instituto religioso que tiene el espíritu de su fundador cuando realmente procede y actúa como él. No se excluye el aspecto *personal*, pero no es eso lo que se afirma directamente. Sobre el texto de *Gálatas* más en concreto, volveremos a su tiempo. De momento baste haber notado la equivalencia entre "espíritu" y "justicia interhumana", equivalencia que Pablo da como sobreentendida<sup>9</sup>.

2. Se pueden considerar otros textos del tiempo de la Promesa de íntima relación entre "Espíritu" y Justicia".

1.º En el *capítulo 28 de Isaías*, se dice refiriéndose al futuro escatológico, (v. 17): "Pondré el derecho como medida y la justicia como nivel". Poco antes, esta *orientación según la justicia* en el futuro escatológico, en otra formulación, estaba puesta en relación con el "espíritu de Yahvé". En Is 28, 5-6 se dice que "Yahvé será *espíritu de justicia*" para los que presiden el "mispat" (los que están comisionados para defender los derechos de los débiles)<sup>10</sup>. El trasfondo de esta frase es la escena descrita en Números 11, 16-29, en la que a los 70 colaboradores de Moisés en el gobierno del pueblo se les da "el espíritu de Yahvé", igual que a Moisés, para desempeñar la misión de justicia (vv. 17 y 29).

El espíritu de Yahvé para los que presiden el *mispat*, es *espíritu de justicia*. La caracterización esencial de Yahvé, lo que le distingue de otros dioses, es el sentido ilimitado de justicia, como aparece en el Exodo y en toda la historia, según hemos apuntado en la Introducción. Su espíritu es ése. Se entiende cualitativamente. El espíritu de justicia pasa a Moisés y a los colaboradores de Moisés y será un atributo del futuro escatológico, según Isaías 28: "espíritu de justicia".

2.º En Miq 3, 8-10 también se entiende "espíritu de Yahvé" co-

9. Cf. J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, 247, nota 3.

10. Para el sentido exacto de estos términos de "justicia", como "mispat", nos remitimos al artículo citado en la nota 3.

mo *caracterización por la justicia*, como manera distintiva de ser y de actuar: "Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza del *espíritu de Yahvé*, de *justicia (mispat)* y fortaleza, para denunciarle a Jacob su transgresión y a Israel su pecado". (Sigue una denuncia de injusticias).

### III. *El espíritu de Yahvé en la configuración de la historia de Israel.*

De acuerdo con que el pueblo de Israel es un instrumento del plan de Yahvé para la implantación de la justicia, no es de extrañar ver al "espíritu de Yahvé" actuando en la configuración de la historia empírica, y observarle como don prometido para la realización escatológica de la justicia.

#### A. *En la historia empírica de Israel.*

1. En este sentido es interesante notar la intervención del "espíritu de Yahvé" en el "libro de los libertadores" (*Libro de los Jueces*) y en el *primer Libro de Samuel*.

Yahvé se ha revelado por primera vez, en el Exodo, "liberando" de la opresión de Egipto al pueblo de Israel, cuando el pueblo, ya establecido en Canaán, sufre eventuales opresiones. Dios, mediante su "ruaj", suscita en el pueblo jefes carismáticos liberadores. Es el mismo Dios de la liberación de Egipto. El Espíritu de Yahvé viene sobre Otniel (Jc 3,10), Gedeón (6,34), Jefté (11,29), Saúl (1 Sam 11, 6), David (1 Sam 16,13), etc.

La relación entre "espíritu de Yahvé" y "justicia" es manifiesta. El espíritu de Yahvé va contra la injusticia y a favor de la justicia.

2. Igualmente, de acuerdo con la finalidad de la elección según Gén 18, 18-19, el pueblo de Israel se mantiene como tal, en su especificidad, mediante el *espíritu de Yahvé*. Esto es lo que está indicado en Ag 2,5, donde están expresamente vinculados la constitución del pueblo de Israel en nación y el espíritu de Yahvé: "Conforme a la alianza que pacté con vosotros a la salida de Egipto, y en medio de vosotros se mantiene mi espíritu. ¡No temáis!".

3. En otros textos aparece también el Espíritu de Yahvé sobre *los Profetas y los Sabios* en orden a la justicia o como configuradores de la historia.

11. Para esta traducción de "sopetim", cf. el artículo citado en la nota 3.

1.º La acción del Espíritu sobre los Profetas para conservar la alianza, es decir para conservar al pueblo en su especificidad (de instrumento para la justicia), aparece claramente en Is 59,21: "Cuanto a mí, ésta es la alianza con ellos, dice Yahvé. Mi espíritu que ha venido sobre tí, y mis palabras que he puesto en tus labios (paralelismo de espíritu y palabra) no caerán de tu boca, ni de la boca de tu descendencia, ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahvé; desde ahora y para siempre".

2.º El Espíritu aparece sobre el Profeta encargado de llevar la buena nueva a los afligidos y oprimidos (Is 61,1 ss.), como antes en el texto de Miqueas. Jesús se aplicará más tarde el pasaje isaiano.

"El Espíritu de Yahvé está sobre mí, pues Yahvé me ha ungido. Me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad de los cautivos y la liberación a los encarcelados, 2/ para publicar el año de gracia de Yahvé y un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a todos los tristes, 3/ y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona, el óleo del gozo en vez del luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se les llamará terebintos de justicia, plantación de Yahvé (para su gloria)".

3.º La acción del espíritu sobre este profeta en orden a la justicia es extensible a *todos los profetas*. El Espíritu aparece como el órgano permanente que, por los profetas, transmite las órdenes de Yahvé a su pueblo (Zac 7,12 ss.) = La predicación de los profetas había sido para la justicia (en Miqueas es atribuida al Espíritu): "juzgad conforme a verdad, practicad la piedad y la misericordia hacia vuestro prójimo; 10/ no oprimáis a la viuda, al huérfano, al extranjero y al hombre, no maquinéis el mal en vuestros corazones el uno contra el otro (Respondieron con un corazón duro). "Pero no quisieron atender y se hicieron hombres rebeldes y endurecieron sus oídos para oír. 12/ Se hicieron un corazón duro como el diamante, para no escuchar las enseñanzas y palabras que Yahvé de los ejércitos les mandaba por medio de los profetas primeros" (Ese corazón de piedra Dios lo sustituiría, según Ezequiel (36, 25-28).

4.º En Neh 9,30, en la *oración de los Levitas*, la predicación de los Profetas (orientada hacia la justicia) es atribuida al Espíritu. "Los soportaste largos años amaestrándolos con tu espíritu y no le dieron oídos" (cfr. 9,20: "Tú les diste tu buen espíritu para enseñarles").

4. También los *Sabios*, que sustituyen a los Profetas, son detentores del Espíritu para la justicia.

1.º Dice Elihú (Job 32, 7-8): "Me decía... los muchos años darán a conocer la *sabiduría*. Pero ésta es en el hombre una inspiración y es el *soplo* del Omnipotente el que enseña" (La Sabiduría, en el supremo estadio, se identifica con la justicia).

En 32,18 repite: "Me insta el Espíritu que hay dentro de mí" (a hablar en defensa de la justicia).

2.º Eccl 39,8 /al que quiera ser sabio/ "Si le place al Señor soberano, lo llenará del espíritu de inteligencia".

3.º "Invoqué al Señor y vino sobre mí el espíritu de sabiduría" (Sab 7,7). El *espíritu de sabiduría* en relación con la justicia está descrito en la oración de Salomón (cap. 9) que termina así: "¿Quién conoció tu consejo si tú no le diste la sabiduría y enviáste de lo alto tu espíritu Santo? Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra y los hombres supieron lo que te es grato, y por la sabiduría fueron salvos (no sabiduría intelectual, sino práctica de justicia).

5.º El Espíritu de Yahvé aparece otras veces fuente de vida justa en el individuo, es decir, en aquellos que han de hacer la historia.

1.º Es típico en este sentido el pasaje del Salmo 51 (vv. 12-14): "Crea en mí un corazón puro, oh Dios, y renueva dentro de mí un espíritu firme". Se trata de una transformación de la misma envergadura que la creación primera. Se emplea el mismo verbo *bara*. Hacer del egoísta un justo. Es atribuido al Espíritu Santo: "No me arrojes de tu presencia, y no retires tu *santo espíritu*; devuélveme la alegría de tu socorro y sosténme por un espíritu de buena voluntad".

2.º El Salmo 143,10 contiene una idea parecida: "Enséñame a hacer tu beneplácito, pues tú eres mi Dios; que tu buen espíritu me guíe por el camino llano".

6.º El libro de la Sabiduría habla (cf. Is 63,14; Neh 9,20) del "Espíritu Santo Educador" ("agion pneuma paideias").

7.º En el libro de la Sabiduría (1,5) "el Espíritu Santo Educador" es un poder divino que forma a los hombres en sabiduría, es decir, en la piedad (*hesed*)<sup>12</sup>, que "penetra" (7,3), "vigila" (7,23) todo, y "entiende toda voz" (1,7).

Como la Sabiduría con la que está identificado (1,4 ss.; 9,17; 7,

12. Cf. el artículo citado en la p. 108, nota 3.

22-30), dirige, asiste y fortifica al Sabio en el cumplimiento de la voluntad divina; no es pues solamente un mentor que le enseña, sino un principio divino que produce, o más bien sostiene la piedad (¿hesed?). Pues "no entra en el alma que medita el mal (cf. 1.4; 7,25), y no es dado sino a los justos (cf. Sal. 51,13).

### B. En la Escatología

Aparece el conferimiento del Espíritu, en orden a la justicia, al Mesías y al pueblo escatológico.

#### 1. Para el Mesías, dos son los textos más significativos<sup>13</sup>.

1.º Según Is 11, 1-9, sobre el descendiente de David se posará el Espíritu de Yahvé (v. 2) y (*en consecuencia*) el descendiente de David "defenderá a los pobres con justicia y con rectitud a los indigentes; herirá al violento con la vara de su boca y matará al injusto con el aliento de sus labios; la justicia será cinturón de sus lomos y la *bondad* ceñidor de sus caderas (vv. 4-5). En el reino del Mesías será suprimida la violencia y la injusticia (vv. 6-9).

2.º Igualmente sobre la *persona del siervo*, instrumento de Dios para el futuro, vendrá el *espíritu de Yahvé*, y como consecuencia llevará el "mispát" (la justicia perfecta) a las naciones (Is 42, 1-4). El Espíritu de Yahvé aparece de nuevo como caracterización de Yahvé, que es el Dios de la justicia interhumana.

2. Para un conferimiento del Espíritu al *pueblo escatológico*, que se verá realizado en Pentecostés, existen muchos pasajes, todos ellos en relación con la justicia. Veamos algunos.

1.º En Is 32, 15-1 se habla de una infusión del "Espíritu de lo alto" que no es otra cosa que lo que se predice en otros textos. Este pasaje contiene esta descripción que es como una descripción de una vuelta al Paraíso:

"Cuando se derrame sobre nosotros el *espíritu de lo alto*,  
el desierto será un vergel y el vergel parecerá un bosque:  
en el desierto morará la *justicia (mispát)*  
y en el vergel habitará el *derecho (sedaqah)*;  
la obra de la justicia será la paz,  
efecto de la justicia la seguridad y confianza para siempre".

(Lo que aquí está en metáfora se describirá en términos propios

13. Respecto al Espíritu y al Mesías, cf. R. KOCH, *Geist und Messias*. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments. Wien, 1950.

en Pentecostés. Véase también Is 44, 3-7 (transformación por el Espíritu); "Derramaré mi espíritu sobre tu linaje (Jacob), mi bendición sobre cuanto de ti nazca. Crecerán como en medio de hierbas, como álamos junto a las corrientes de las aguas").

2.º La afirmación de Ezequiel es también bien explícita. Aparece en dos sitios: "Y os aspergearé con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo, y pondré en vosotros un *espíritu nuevo*, os arrancaré ese corazón de piedra y os pondré un corazón de carne. /27/ Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra. /28/ Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres, y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (36, 25-28). La misma idea en Ez 11, 17-20: "Yo les daré un solo corazón" y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios".

En Is 5,1 ss. el pueblo era rechazado por no practicar la *justicia*; aquí el pueblo vuelve a ser tomado, pero es transformado, mediante el espíritu para practicar la justicia. La ley de Yahvé es la justicia interhumana. Y Ezequiel también lo entiende así, como puede verse en el cap. 18,5 ss.

3.º El texto de Joel 3,1 ss., citado en el discurso de Pedro en Pentecostés, habla de una efusión escatológica del espíritu de Yahvé en la era mesiánica venidera, aunque no se encuentra alusión explícita a la justicia, sí a la prosperidad y paz paradisiacas que son fruto de la justicia según Is 32.

#### IV. *El Espíritu en la literatura intertestamental*

1. Aparece en esta literatura una *tradición mesiánica* que se vincula especialmente a dos pasajes antiguos referentes al Mesías, uno de ellos en íntima relación visible con el Espíritu Santo y la justicia. Los dos pasajes son Is 11 y el Salmo 2. A ellos se pueden añadir los pasajes del Siervo de Yahvé que ya en su origen estaban en alguna manera inspirados en el Salmo 2 y en Is 11<sup>14</sup>.

14. Existe aquí cierta fluctuación textual en las *versiones*: hebreo "un solo corazón" o tal vez, "otro corazón" (griego) o, "un corazón nuevo" (sirió).

15. Para toda esta cuestión (en el bajo-judaísmo y en el Nuevo Testamento) véase la monografía de MAX-ALAIN CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*. Paris, 1958.

1.º De Isaías 11 ya hemos visto cómo el futuro Mesías aparece equipado con la plenitud del Espíritu, y que ese equipamiento es para hacer triunfar la justicia respecto de los necesitados y eliminar a los injustos (a los "resáim")<sup>16</sup>. El resultado de la acción del Mesías equipado con el espíritu es la desaparición de sobre la faz de la tierra de toda violencia implantándose así una convivencia pacífica como en el paraíso.

2.º En el Salmo 2 tenemos ante todo que Yahvé consagra a su Mesías que es proclamado como "su hijo". En la conspiración de pueblos y naciones contra Yahvé, el proclamado Mesías será instrumento de Yahvé para sometimiento de las naciones rebeldes.

La relación de este salmo con la "justicia" no es difícil hallarla a través del tema de "Yahvé guerrero", que es tema de justicia (o identificable con "Yahvé justiciero", o que hace justicia).

El salmo 2 (lo mismo que el salmo 1) es como un resumen introductorio al salterio. Y una de las ideas centrales del salterio es que Yahvé aparece realizando su plan de establecer la justicia interhumana, al que se oponen, como miembros de un ejército, los "resáim" que por su inmisericordia y sus injusticias impiden que se realice la justicia en el mundo que es el plan de Yahvé (cf. Sal 3,7; 27,3; 55,19; 56,2; 59,5; 62,4). Militan contra Yahvé. El resultado de esta lucha está expresado en el Sal 37, 28-29: "Los injustos serán exterminados; la extirpe de los inicuos se extinguirá; los justos poseerán la tierra, la habitarán por siempre jamás".

El tema de "Yahvé guerrero", que corre por la Biblia ya muy desde el principio (cf. Jc 5), lo mismo que el de "Yahvé juez", un estudio detallado manifiesta claramente a qué clase de guerra hace referencia. Se especifica esto, por ejemplo, en el Salmo 147,6 (salmo guerrero); "Yahvé socorre a los menesterosos, y abaja hasta el polvo a los injustos ("resáim")". Se trata en muchos textos de la justiciera solidaridad de Yahvé con los pobres en contra de los opresores<sup>17</sup>.

Típico salmo de guerra es el salmo 18 que describe a Yahvé en guerra incluso montando en cabalgadura. Pero en el v. 28 nos dice, de nuevo, de qué guerra se trata: "Tú eres el que salva al pueblo pobre y humillas la mirada de los altaneros". Las citas se podrían multiplicar en este sentido.

16. Cf. el artículo citado en la p. 121, nota 3.

17. Sobre el tema de "el Dios guerrero", comparado con el tema "Dios juez": J. P. MIRANDA, *Marc y la Biblia*, 145-47.

Volviendo al Salmo 2, el "proclamado hijo" es el debelador de las naciones que militan contra el plan de Yahvé, es el instrumento para implantar la justicia en la tierra.

3.º Existen *afinidades entre Is 11 y el Salmo 2*. La asociación de estos pasajes es anterior a la literatura intertestamental. Aparece claramente en la obra de Isaías, tanto en el ciclo de Enmanuel cuya idea dominante es el triunfo universal de un dauidida bendecido de Yahvé, como en el ciclo del *Sieruo de Yahvé* donde aparecen utilizados los temas Is 11,2 y Sal 2. Por ejemplo, 49, 1-9 (el *Segundo Poema*) contiene claras resonancias del Salmo 2, especialmente en el tema esencial del "hijo".

Es notable la constancia de rasgos que son atribuidos al ungido de Yahvé tal como aparecen en los Salmos y que los resume así H. Ringgren<sup>18</sup>: "El rey israelita es el ungido de Yahvé; es instituido por él y es proclamado su hijo. Establecerá en el país el derecho y la justicia, procura a su pueblo la bendición divina, la lluvia y la fertilidad, abate todos los enemigos con su fuerza divina, reina sobre el mundo entero y su trono subsistirá para siempre". (Estos mismos rasgos se encuentran en Isaías).

2. Los dos temas prevalentes, el del Espíritu en Is 11 y el de la "filiación divina" de Sal 2, serán temas básicos en la tradición mesiánica de la literatura intertestamental. Citemos *algunos textos*:

1.º En el Salmo de Salomón 17,42, refiriéndose al Mesías, hay una clara alusión a Is 11,2: "Dios le ha hecho poderoso por el Espíritu Santo y sabio por el don de consejo iluminado, acompañado de la fuerza y de la justicia".

En 17,26b hay una alusión a Sal 2,9: "...de modo que quebrantará el orgullo de los pecadores como vasos de alfarero, de modo que romperá con una vara de hierro toda su substancia". En 17,27 hay una alusión a Is 14,4: "...herirá al hombre violento con la vara de su palabra y con el soplo de sus labios hará morir al "obrador de injusticia".

2.º En las *Parábolas de Henoc* existen también las alusiones al Sal 2 y a Is 11.

En 48, 2-9 hay una alusión a Sal 2,2. Dice el Salmo: "los principes forman una liga contra Yahvé y contra su ungido". Dice He-

18. "König und Messias": *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (1952) 120-147.

noc: "Porque ellos han negado al Señor de los espíritus y a su ungido".

En 49,3 hay una alusión a Is 11,2: "En él (el elegido) habita el espíritu de sabiduría y el espíritu que ilumina y el espíritu de ciencia y de fuerza".

3.º En los *Libros Sibílicos* (III, 787-794) nos encontramos también alusiones a Is 11, 6-9: "Los lobos y los corderos comerán hierba unos con otros en los montes, etc".

Y a Sal 2, 1-5: "Y los reyes comenzarán a irritarse los unos contra los otros, meditando el mal en su corazón... Y Dios, con su gran voz, hablará a todo este pueblo de vanos pensamientos... todos perecerán bajo la mano del Inmortal".

3. En otros pasajes de la literatura intertestamental hay alusiones al espíritu en cuanto don escatológico o en cuanto a su actividad moral en los individuos.

1.º Se dice en *Testamento de Judá* 24,2b y 3a: "El derramará sobre vosotros el espíritu de gracia y seréis sus hijos en la verdad" (según la versión armeniana: *una adopción de verdad*).

2.º En el *Testamento de Sim* 4,4 se hace referencia a la actividad del Espíritu en José: "Pero José era hombre bueno, y teniendo el Espíritu de Dios en sí mismo, compadecido y misericordioso, no me guardó rencor, sino que me amó como a los otros hermanos".

3.º También en la literatura de Qumran hay alusión a esta actividad del Espíritu:

"El alma de tu servidor ha detestado toda obra de injusticia:  
He conocido que el hombre no es justo fuera de ti,  
He aplacado tu faz por el *espíritu* que has puesto (en mí)"  
(1 QH 16, 10-11).

#### V. *Consideración del tiempo del cumplimiento (en Jesús y en los cristianos).*

Por todo el Antiguo Testamento, sobre todo la última época, corre la idea de una intervención escatológica de Dios para la implantación de la justicia perfecta. Esa intervención de Dios está muchas veces relacionada con el Espíritu Santo como un don escatológico. Esa intervención de Dios anunciada y prometida tiene su cumplimiento en el Nuevo Testamento en Cristo y los cristianos.

## A. *El Espíritu Santo actuando sobre Jesús en orden a la justicia.*

### 1. *Cuestión de base*

En cuanto a Jesús y el Espíritu hay un problema de base. El problema es la "ausencia" relativa del Espíritu en el ministerio de Jesús<sup>19</sup>.

Los textos referentes al Espíritu en los Evangelios ofrecen diferencias. Mientras Lucas multiplica los pasajes del Espíritu tanto en el Evangelio como en los Actos, Mateo y Marcos sólo mencionan en siete pasajes al Espíritu Santo en general, y de sólo uno, según los críticos, se podría afirmar con certeza que pertenece a Jesús.

Entonces se puede preguntar por la conciencia que tuviera Jesús de estar movido por el Espíritu a imagen de los antiguos profetas, y por la razón de no haber estado más explícito en este sentido.

¿Por qué Jesús, si resaltó su relación con el Espíritu, no resaltó la efusión escatológica que debía caracterizar de manera tan espectacular los comienzos de la Iglesia?

El problema parece que ya preocupó al *evangelio de Juan* que da una solución, no del todo convincente. El Espíritu o el Paráclito había de ser el "sustituto" del desaparecido Jesús. Si así era, era normal que el Espíritu no hiciese su aparición sino después de la glorificación de Jesús (cf. Jn 7,39; 16,7).

No se ve por qué Jesús tiene que irse para que venga el Espíritu. La existencia y la influencia del Espíritu era ya bien conocida del Antiguo Testamento.

Por otra parte, si Jesús no habla apenas del Espíritu Santo, ni por lo que se refiere a los otros, los Sinópticos (y otros autores neotestamentarios) presentan a Jesús particularmente dotado del Espíritu Santo, especialmente a partir de su bautismo, aunque después parece que se eclipsó el papel del Espíritu en el ministerio público de Jesús.

¿La explicación estaría en que el surgimiento de la Iglesia después de la experiencia de la resurrección fue una explosión carismática?

Prescindiendo de la cuestión de la relación de los textos con

19. Sobre este punto véase especialmente C. K. BARRET, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London, 1947. Sobre toda la problemática en general, puede verse el artículo de L. LADARIA, "Humanidad de Cristo y don del Espíritu": *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 321-345. Es de notar una extrañeza que suscita el cap. 18 de los Apóstoles sobre Apolo, quien estando muy al tanto del "camino del Señor", ignora el bautismo del Espíritu por Jesús.

Jesús, está claro que la Iglesia primitiva estableció una estrecha relación del Espíritu Santo con Jesús. Esta relación está establecida por los Sinópticos en la presencia del Espíritu en dos momentos claves y como programáticos, en el *bautismo de Jesús* y en la *anunciación del nacimiento virginal*. Existen también diversos pasajes neotestamentarios que presentan la relación de Jesús con el Espíritu en el ministerio público, en la muerte y la resurrección.

## 2. Jesús en relación con el Espíritu en la escena del Bautismo.

El "Bautismo" está precedido por la predicación de Juan Bautista, en la que aparece la frase: "Yo os bautizo con agua; él os bautizará con el Espíritu Santo y con fuego", y está seguida de la conducción de Jesús al desierto por el Espíritu para ser tentado. Es en el Bautismo donde aparece la primera manifestación de Jesús como Mesías, y esta manifestación aparece expresada según los textos fundamentales de Is 11, y del Salmo 2.

El cuadro está ofrecido por el Salmo 2, 4-7 (proclamación del Mesías por el Señor: "El que se sienta sobre los cielos proclama: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy"). A este elemento de proclamación de la filiación se junta el otro elemento de la tradición, el don del Espíritu según Is 11,2.

Un análisis más detallado descubre elementos del "siervo de Yahvé" a través de Is 42,1 y 49, 1-19. El alcance de la escena es proclamar a Jesús como el mesías de los profetas<sup>20</sup>. La relación de los diversos elementos con la justicia es manifiesta.

A continuación del bautismo, viene la Tentación (cf. Mc 1,12). Los sinópticos ponen en estrecha relación el descendimiento del Espíritu sobre Jesús en el bautismo y la tentación. El tentador quiere apartar a Jesús del camino señalado por su Padre que es la predicación del "mispát" (la justicia) y que le llevará a la muerte. Jesús vence la tentación (por la fuerza del Espíritu)<sup>21</sup>. En el bautismo Jesús ha sido proclamado hijo de Dios y ha recibido el Espíritu de acuerdo con los rasgos capitales de la tradición mesiánica. Ahora

20. Indicaciones sobre estos puntos se encuentran en el estudio de M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie*: [cf. nota 16]. Y con más amplitud y profundidad en la monografía de F. LENTZEN-DEIS, "Die Taufe Jesu nach den Synoptikern". Frankfurt Main, 1970. Cf. también A. VARGAS-MACHUCA, "La narración del bautismo de Jesús y la exégesis reciente": *Cultura Bíblica* 30 (1973) 131-141.

21. La cuestión de la tentación de Jesús es un punto muy discutido y sujeto a revisión en cuanto al sentido primero y al sentido que la redacción evangélica quiso darle.

bien, es bajo el impulso de este espíritu mesiánico y en cuanto hijo de Dios como Jesús conocerá la prueba del desierto.

Notamos de paso una diferencia de vocabulario en Lucas que obedece sin duda a la evolución de la cristología. Hay en Lc 4,1 una variante respecto de Mc 1,12. En Lucas Jesús aparece volviendo del Jordán "lleno del Espíritu", y siendo conducido al desierto "en el espíritu". En Marcos es el Espíritu quien le lleva. La razón de la variante de Lucas es sin duda porque quiere evitar la *subordinación* de Jesús al Espíritu.

### 3. *El Espíritu Santo y el Mesías en el relato de la concepción virginal.*

Omitiendo muchas discusiones, parece estar claro un paralelismo con Juan Bautista para poner de relieve que siendo grande el Precursor, Jesús le supera. En lo referente al Espíritu, Juan aparece *lleno* del Espíritu desde el seno de su madre (Lc 1,15). Jesús aparece, y en mayor grado, en relación con el Espíritu, tanto que su origen está en el misterio del Espíritu Santo. El texto empalma por aquí con Is 11,2.

El otro aspecto, el de la filiación proclamada, empalma con Sal 2,7 a través de Is 9, 6-7.

### 4. *Textos de Mateo referidos al Mesías en relación con el Espíritu.*

En Mt 12 y en Mt 18,17 se hace una aplicación a Jesús de pasajes del Deutero-Isaías referentes al Siervo de Yahvé<sup>22</sup>.

1.º En Mt 12, 18-21 se cita a Is 42, 1-4.

El llevar el "mispat" (la justicia perfecta) a las naciones es la razón de ser o misión del Siervo. Es la justicia perfecta en favor de todos los desvalidos y menesterosos.

La misión del Siervo no es la basada en *expiación* que nos hemos formado sobre el cuarto canto (Is 52, 13-53,12)<sup>23</sup>. Mateo ha interpretado los cuatro cantos como una obra conjunta e interpreta el cuarto a la luz del primero la misión del Siervo: es "krisis", justicia para todos los que sufren.

En Mt 8,17 no se trata de que Jesús tome sobre sí todas nues-

22. Cf. J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, 157-159.

23. Cf. E. FLESSMANN-VAN LEER, *Die Interpretation der Passionsgeschichte von Alten Testament*, en la obra colectiva "Zur Bedeutung des Todes Jesu" (1967) 89-90.

tras dolencias, sino de que las suprima de sobre la faz de la tierra. Mateo lo ve cumplido en las curaciones. Pero esa obra de Cristo está atribuida en la cita a la circunstancia de que "Dios pone su espíritu sobre él" (Mt 12,18). Por eso añade "y anunciará la justicia a las naciones".

2.º Es digna también de notarse la *polémica* que sigue a este pasaje y versa sobre si las *obras de Cristo* (de curaciones) son eficacia del Espíritu de Dios o no.

Mt en 12,28 modifica la *Quelle* que decía: "en el dedo de Dios arrojé los demonios" (Lc 11,20). *¿Por qué la modificación?* Mateo introduce al Espíritu en 12,18 y en 12,28 con lo cual consigue que la polémica de Marcos 3, 22-27 (asumida en Mt 12, 24-26) que no mencionaba al Espíritu de Dios para nada, desemboque con perfecta coherencia en el asunto *del pecado contra el Espíritu Santo*, (según Mt) en atribuir las obras de Cristo al "espíritu impuro" (Mc 3,30) y no al espíritu de Dios.

#### 5. Utilización de Lucas de Is 61,1.

1.º El comienzo del ministerio en Galilea que refieren Mt (4, 17) y Mc (1,15), lo refiere Lucas (4, 16-30) de particular manera. Prescindimos de si Lucas utilizó una fuente peculiar o de si todo es trasposición redaccional. Cita a Is 61,1 (El Espíritu del Señor sobre mí...) dando así el contenido de la predicación en la Sinagoga de Nazaret que no dan ni Mt ni Mc en este pasaje<sup>24</sup>.

Lucas hace del episodio la predicación inaugural de Jesús e incluye un resumen de su mensaje, lo mismo que ha hecho Marcos y Mateo en la presentación de la inauguración del ministerio público de Jesús. El resumen de la predicación que dan Mc y Mt es que "el reino de Dios ha llegado". El de Lucas es en la cita programática utilizada: "El Espíritu del Señor está sobre mí, puesto que me ha ungido, para anunciar una buena nueva a los pobres. Me ha enviado para proclamar a los cautivos la libertad y a los ciegos la recuperación de la vista, para enviar en libertad a los oprimidos, para publicar un año de gracia del Señor". Prescindimos de las pequeñas diferencias que existen con el texto original de Isaías.

Lucas ha sustituido la fórmula del *Kerygma* de Jesús que le ofrecía Marcos (el anuncio del reino y la invitación a conversión) porque para Lucas no era ese (o con tal modalidad) el verdadero resumen del mensaje mesiánico, sino *el año de gracia*.

24. Sobre la unción con el Espíritu, cf. I. DE LA POTTERIE, "L'onction du Christ": *Nouvel Revue de Théologie* 80 (1958) 225-252.

Además, Lucas ha condensado en este texto como el "programa" de todo su libro, como es bien fácil de observar. Este mismo procedimiento o método lo ha seguido en los *Hechos* de los Apóstoles. Tanto en el Evangelio como en los *Hechos*, Lucas coloca en labios de Jesús unas palabras que resultan programáticas (cf. Act 1,8). De esta manera, la misión de Jesús, ungido con el Espíritu Santo, es realizar un programa de "justicia", entendida "justicia" en el sentido amplio y comprensivo que hemos explicado en otra parte (y ese mismo programa será, según Act 1,8, el de sus enviados).

2.º Is 61,1 lo vuelve a utilizar Lucas en otros dos pasajes de los *Hechos* (Act 10,38 y 4,26) con una particularidad digna de atención:

a) En el *discurso de Pedro*, que es como un resumen del primitivo mensaje cristiano, es de señalar la frase de Act 10,36: "La Palabra que él ha enviado a los hijos de Israel predicando el evangelio de paz por Jesucristo".

Dice Pedro: "Sabéis lo que ha sucedido... a continuación del bautismo que Juan ha predicado, cómo Dios ha ungido a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con fuerza, y él iba haciendo el bien y sanando a todos los que estaban bajo el poder del diablo".

La frase "ungir con el Espíritu Santo" no puede provenir sino de Is 61,1: "El Espíritu Santo está sobre mí, porque él me ha ungido...". "Ungir con el Espíritu Santo" es algo desconocido en el Antiguo Testamento. En 1 Sam 10,1 y 6-7 y en 1 Sam 16,13 se describe al Espíritu de Yahvé que se apodera de Saúl y de David después de ser ungidos como reyes. La unción lleva consigo el don del Espíritu, pero no existe una unción del Espíritu. El alcance de Isaías 61,1, lo mismo que Isaías 11,2 no significa otra cosa sino que el Mesías será ungido como rey, en cuanto tal recibirá el Espíritu para cumplir su misión.

Jesús no ha recibido la unción de aceite de los reyes, pero en su bautismo ha recibido el Espíritu. Esa fue su unción y su proclamación regia que el discurso de Pedro utiliza para demostrar a Jesús como el Mesías que cumple los antiguos oráculos.

b) Otra alusión a la acción del Espíritu se encuentra en Act 4, 22 ss. En ese pasaje, Jesús queda equiparado al "ungido" del Salmo 2 en estos términos: "Tu santo siervo Jesús que tú has ungido" (4,27). Este pasaje tiene además de particular que une las dos designaciones cristológicas, "Siervo" y "Mesías", sin duda con una referencia implícita a Is 61,1, donde originariamente ya el Siervo del Deutero-Isaías era considerado como Mesías.

3.º De nuevo, la referencia a la justicia interhumana es ma-

nifiesta sobre todo en 10,38. Lucas o el autor de los Hechos ve la entrega ilimitada del hombre a su prójimo como efecto distintivo del conferimiento del Espíritu: ("Cómo Dios lo ungió con Espíritu Santo y poder y él *pasó haciendo el bien y sanando a los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él*"). Tal fue la obra de Cristo y tal el contenido de su palabra, como se hace muy visible en San Juan, el amor al prójimo necesitado. La Biblia apunta aquí como en otros pasajes, hablando del Espíritu de Yahvé, como a una manera de ser y de actuar, como a una caracterización cualitativa, más que como a una *hipóstasis* o *entidad* o *persona*, aunque sea legítimo deducir la afirmación de estas categorías ontológicas.

#### 6. *El Espíritu de Dios sobre Jesús, según Juan*

El cuarto Evangelio (aunque da en otros pasajes una cristología más evolucionada), conserva algunos rasgos de la "subordinación" del Mesías al Espíritu Santo en los relatos del ministerio de Jesús, según la tradición más antigua.

Juan Bautista declara que ha visto al Espíritu descender y permanecer sobre Jesús (Jn 1, 32-34). Y en otro pasaje (Jn 3,34) se afirma: "El que Dios ha enviado dice las palabras de Dios, porque Dios no le da el Espíritu con medida" (cf. Is 11,2).

#### 7. *El Espíritu de Dios en Jesús según Pablo (Rom 1, 3-4).*

Pablo nos conserva aquí un precioso testimonio sobre la asociación Espíritu-Mesías en la cristología más antigua. El hebraísmo "Pneuma agyosynes" subraya que *sark* y *pneuma* se deben entender en el sentido judío. En el pasaje están subyacentes los temas corrientes de la tradición mesiánica.

Jesús como hombre (*kata sarka*) era un descendiente de David; podía pues ser legítimamente el Mesías. Ahora bien, de hecho ha sido establecido "hijo de Dios" *en fuerza*. Es el esquema que se encuentra en la escena del bautismo y en los relatos del Nacimiento en Lucas. En el primer caso, el davidida era proclamado "hijo de Dios" por una voz celeste; en el segundo caso, era reconocido hijo de Dios por el nacimiento virginal.

En Rom 1, 3-4 es establecido "hijo de Dios" en la resurrección (entronización) (como sucede también en Act 13,23 y 33 donde Sal 2,7 se ve cumplido en la resurrección).

Los dos puntos de la tradición dependiente de Salmo 2,7 e Is 11,2 se dan aquí en la fórmula paulina. El Espíritu Santo tiene su puesto para establecer al davidida Hijo de Dios. El Espíritu es indispensable para la proclamación del Hijo de Dios. El Espíritu San-

to es enviado por Dios para calificar al Mesías. Es un poder de Dios que establece, consagra, unge e incluso engendra al dauidida, hijo de Dios.

#### 8. *El Espíritu Santo en la muerte de Jesús*

La asociación procede de un pasaje de Hebreos (9,14) que se limita a afirmar que la muerte como ofrenda total al Padre fue realizada en virtud del "espíritu eterno".

#### 9. *Evolución, en la cristología, de subordinación al Espíritu a una asociación con el Espíritu.*

##### 1.º *En Pablo*

Al Cristo proclamado "Señor" o "kyrios", al avanzar la cristología, no le convenía la fórmula de Is 61,1 "El Espíritu del Señor está sobre mí" (por lo que supone la subordinación). En adelante, la relación del Mesías y del Espíritu es una relación de asociación y no de dependencia. En la *exaltación* de Jesús se interrumpe, pues, la línea de tradición mesiánica del Salmo 2 y del Isaías 11.

Hay otro factor que se añade a la "exaltación", y es la penetración del mensaje evangélico en el *mundo griego* y en su vocabulario y filosofía, como es la oposición metafísica del reino espiritual y del reino material. Pablo, (aun modificando la concepción) en la contraposición entre *sarx* y *pneuma*, expresa así la oposición radical del reino de Dios y del reino del pecado<sup>25</sup>.

Emplea *sarx*, que no es la materia, sino la voluntad del hombre rebelado contra Dios; y el *pneuma* no es una esencia divino impersonal, es el poder, el amor, la acción del Dios de Jesucristo.

La fe en el Cristo glorificado asociado al "Espíritu del Señor", se convierte así en la fe en un reino "espiritual" de Cristo sobre la tierra como en el cielo, es decir, en una presencia activa y personal, aunque misteriosa del Resucitado. Jesús está asociado al reino del Espíritu.

##### 2.º *En el joannismo*

En el joannismo se desarrolla en una dirección análoga. La oposición del Espíritu y de la Carne —o del mundo— es más neta todavía que en Pablo, pero la esfera pneumática está allí también definida como el lugar donde Dios es personalmente soberano.

Hay una especie de identificación entre el Espíritu y Jesús. El

25. Para esta cuestión cf. nota 7.

Espíritu Santo viene como "sustituto" de Jesús (Jn 14,16 y 26; 15, 26; 16,7)<sup>26</sup>.

La cuestión de la relación entre el Mesías y el Espíritu queda enteramente renovada en su fondo por la glorificación de Cristo; —en su forma, y sin duda también en su fondo— por la penetración del Evangelio en ambiente helenístico.

En este aspecto, existe ya una interferencia entre la relación de Jesús con el Pneuma y la relación del creyente con el Pneuma.

#### B. *El Espíritu Santo actuando sobre los cristianos en orden a la justicia*

Hacemos una selección de pasajes, exponiendo primeramente el fenómeno de Pentecostés, pasando después en recuento una serie de textos bíblicos dispersos por los escritos de Juan y Pablo, para considerar finalmente, como en recapitulación, la constitución del bautismo cristiano y el hecho de la filiación adoptiva atribuida expresamente a la actuación del Espíritu.

##### 1. *En Pentecostés*

El cumplimiento de lo prometido al nuevo pueblo de Israel se narra en la escena de Pentecostés<sup>27</sup>.

1.º La relación entre el Espíritu y la justicia es manifiesta como lo era en la formulación de las promesas. San Lucas describe así el resultado del Espíritu en el nuevo pueblo cristiano: "La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propio nada de lo que tenía, sino que todas las cosas las tenían en común" (Act 4,32). Esta descripción es *repetición* substancial de Act 2, 44-45. Esta repetición delata la intención expresa de Lucas, y cuánto le importaba hacer constar *cuál era el efecto de la venida del Espíritu Santo*. Por eso la pone a continuación inmediatamente de 4,31, pues en Act 2 había tenido que intercalar el discurso pentecostal de Pedro y no había quedado suficientemente de relieve la conexión entre 2,4 y 2, 44-45.

26. Véase los penetrantes análisis que hace de los pasajes sobre el Espíritu H. E. BROWN en su magnífico *Comentario a San Juan*. En el segundo tomo tiene además un *Excursus* sobre el *Pneuma*. Más recientemente está la monografía de F. PORSCHE, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannes-evangelium*. Frankfurt Main, 1974.

27. Sobre *Pentecostés* en general puede verse el estudio que le dedica J. DUPONT, *Études des Actes des Apôtres*. Paris, 1967.

## 2.º *El Espíritu Santo y el don de lenguas ("glosolalia")*

El "don de lenguas" es un efecto visible del Espíritu Santo. Hay en la interpretación un *simbolismo* vinculado a este fenómeno pentecostal. Se discute sobre la identidad entre la *glosolalia* de Pentecostés y la glosolalia de la primera carta a los Corintios<sup>28</sup>.

En Pentecostés, las lenguas de fuego aparecen distribuyéndose, dispersándose (*diameridsomenai*) sobre los apóstoles.

La elección del término "diameridsomenai" pudiera no ser indiferente. Es la palabra que en el Cántico de Moisés expresa la dispersión de los pueblos (Dt 32,8): El Espíritu (uno) rehace en adelante la unidad de las lenguas diversificadas.

No se puede dudar que los dos temas, dispersión de pueblos y diversidad de lenguas, no estén ligados.

En esta línea, en la continuación del relato, el estilo de Lucas subraya constantemente detalles que ponen de relieve el alcance simbólico del milagro de las lenguas.

"Se pusieron a hablar en lenguas *extrañas*", según que el Espíritu les daba profetizar" (v. 4); había en Jerusalén "gentes de todo pueblo de los que están bajo el cielo" (v. 5); cada uno oía hablar en su *propia lengua* (vv. 6-8); se *enumeran* los pueblos diversos, que vienen de todos los extremos del horizonte.

No hay que olvidar que Jesús mandó a los Apóstoles "ser sus testigos hasta la extremidad de la tierra" (Act 1,8), para comprender que su misión de enseñar a las naciones comienza al menos simbólicamente en Pentecostés. El don de lenguas, como orden divina en acción, según los PP., revela a los Apóstoles su misión de enseñar a todas las naciones y de traerlas a la unidad.

Trasfondo de Pentecostés es también el relato de la *Torre de Babel* y la confusión de lenguas. Babel y su confusión idiomática fueron un castigo de Dios. La única frontera de los hombres es la del idioma. La lengua que divide, separa y desune a los hombres para enfrentarlos y llenarlos de odio. Contra las lenguas que dividen, el milagro de inteligibilidad que une en el amor.

### 2. *Textos dispersos de Juan y Pablo*

#### 1.º *Juan*

El Espíritu de Dios en los cristianos aparece también en San

28. Cf. L. CERFAUX, "Le symbolisme attaché au miracle des langues": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 256-259.

Juan, en esta misma línea de pensamiento, como *caracterización cualitativa*. El amor del prójimo en San Juan es el amor al prójimo que tiene necesidad (cf. 1 Jn 3,17). Véase 1 Jn 4, 12-13: "En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, *en que nos ha dado de su espíritu*". Cómo no va a ser el amor del prójimo (meta de la intervención de Dios) la señal de que Dios está en nosotros, cuando amamos al prójimo. En esto conocemos que Dios está en nosotros y nosotros en él, en que tenemos su mismo espíritu".

## 2.º San Pablo

Pablo entiende también el Espíritu de Dios como *caracterización cualitativa de espíritu de justicia*. Veamos algunos textos:

a) Lo demuestra precisamente Gal 3,14 (citado antes), donde Pablo traduce por "promesa del Espíritu" la promesa de justicia que se le hizo a Abraham. Está explícito en Gal 5,22: "El fruto del Espíritu es el amor".

En Gal 5, 13-25 aparece claramente que "caminar en el espíritu" (v. 25) es equivalente a "por medio del amor servios unos a otros". Merece reproducirse todo el pasaje: "Servios 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 os mordéis y os devoráis mutuamente, mirad no vayáis mutuamente a destruirlos. Por mi parte os digo: Si vivis según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais. Pero, si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras (la *vulgata* añade "homicidios" (cf. Rom 1,29), rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el reino de Dios.

En cambio el *fruto del espíritu* es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza (*adición: castidad*); contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias.

Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu. No busquemos la gloria vana provocándonos los unos a los otros envidiándonos mutuamente".

b) Es tal vez el pasaje de Rom 5, 1-5 donde la relación entre Espíritu y Justicia (*Amor*) está más claramente expresada<sup>29</sup>.

En Gal 3, 6-14 Pablo había afirmado que la promesa de justicia a Abraham se cumplía mediante el conferimiento del Espíritu Santo. En Rom 4, hablando de la misma promesa a Abraham, nada se había dicho del cumplimiento por medio del conferimiento del Espíritu. Pero eso se dice en Rom 5,5 que forma una unidad con Rom 4. Se dice en Rom 5,5: "Y la esperanza no defrauda porque el amor de Dios ha sido vertido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado".

Aquí hay que ver el sentido preciso de "amor" en la frase "amor de Dios", y si "de Dios" es genitivo *objetivo* o *subjetivo*. La controversia es clásica y desde los Santos Padres hay autores para una y otra posición. Parece que está claro que se trata de *amor al prójimo*.

En el lugar paralelo (ideológicamente) en Gal 5,22 se afirma "el fruto del Espíritu es el amor", y no hay duda, por el contexto, que se trata de *amor del prójimo*. El versículo tiene intención definitiva, de suerte que un amor que haya sido vertido en los corazones (Rom 5,5) por medio del Espíritu Santo no puede ser sino el amor al prójimo.

En cuanto al genitivo (*amor de Dios*) se ve por 5,8 que retoma el asunto diciendo "Dios demuestra el amor que nos tiene...", que se trata de "genitivo subjetivo".

Retraía de este modo de entender el que el amor de que Dios es sujeto se derrame en nuestros corazones. Pero no es ninguna dificultad desde el momento que se capta el sentido del Espíritu de Dios en la Biblia como "caracterización distintiva" antes que cualquier otra cosa ontologizante.

Así pues, según Rom 5,5, es *ese amor con que Dios ama a los hombres* el que ha sido derramado en nuestros corazones, y precisamente por eso tenemos ya una esperanza que no puede fallar. Porque el fundamento de la esperanza consiste en que la "justicia de Dios" ya está en la tierra y es la que va a transformar el mundo y todas sus estructuras civilizatorias.

### 3. El bautismo cristiano y el espíritu

Hay un único espíritu en Cristo y en los cristianos, según 1 Cor

29. Cf. J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, 260.

12, 1-13, y esta comunicación tiene lugar en el bautismo. El bautismo cristiano está configurado sobre el bautismo de Jesús<sup>30</sup>.

1. Según las fuentes, en el bautismo cristiano el creyente no sólo recibe el Espíritu Santo, sino que queda constituido al mismo tiempo como hijo de Dios.

Consta claramente del diálogo de Jesús con Nicodemo (Jn 3, 3-5). Se trata ahí de un *nuevo nacimiento* por el que se pasa a ser "hijo de Dios" (cf. Jn 1,12; 14, 16-18). Ahora bien, ese nuevo nacimiento se le designa como "nacimiento del agua y del Espíritu". Queda establecida una estrecha relación entre "agua, espíritu y nuevo nacimiento".

2.º Lo mismo consta por *pasajes de Pablo*.

En Rom 6-8 se habla de una vida nueva que comienza con el bautismo. El tema de Pablo es que el bautizado, muerto y resucitado con Cristo, entra en una vida nueva que se caracteriza en el cap. 8 como vida según el Espíritu en calidad de "hijo de Dios" (Rom 8, 14-17).

En 1 Cor 6,11 y 12,13 se dice expresamente que el bautismo procura el Espíritu: "Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios". "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu".

Igualmente de Gal 3,26 a 4,7 Pablo enlaza los tres términos: bautismo, don del Espíritu y adopción filial. "La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: Abba, Padre".

Lo mismo se puede decir de Ef 1, 5-13 que expone el plan de Dios. "Elijiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo. En él también vosotros, tras haber oído la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación y creído también en él, fuistéis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa".

Igualmente en otro pasaje del deuteropaulinismo, Tit 3, 4-7: "Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres (cf. *Prólogo joánico*), él nos salvó no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia por medio del baño de *regeneración* y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de

30. Cf. M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie*, 108-109.

Jesucristo nuestro salvador, para que justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de vida eterna". Aparecen los dos efectos del bautismo, nuevo nacimiento, comunicación del Espíritu Santo.

3.º La constante asociación en las Epístolas entre el bautismo por una parte y la posesión del Espíritu y el estado de filiación por otra, remite al bautismo de Jesús como parte de la tradición primitiva tanto acerca de Jesús como acerca del significado del bautismo.

Estas caracterizaciones del bautismo cristiano que incluyen el *don del Espíritu* y la adopción filial están íntimamente relacionadas con el bautismo de Jesús.

El bautismo de Jesús, a la orilla del Jordán, es una descripción de la Iglesia primitiva donde hace una aplicación de su teología sobre Jesús de Nazaret. Dos rasgos eran característicos de la figura del Mesías tradicional. El estar constituido "hijo" por un decreto celeste, según el Salmo 2, y el ser beneficiario del Espíritu, según Is 11. Estos dos rasgos de la tradición constan claramente por la literatura intertestamental. La Iglesia primitiva se los aplicó a Jesús para afirmar de él que era el enviado de Dios, y después, a imagen del bautismo de Jesús, configura el bautismo cristiano.

4.º Es importante también hacer *otra observación*

El bautismo de Jesús ha sido retocado en favor de la *teología del Siervo*. De la misma manera la interpretación del bautismo cristiano ha sido reelaborada para introducir la soteriología de la cruz (cf. Mc 10,38: ¿Podéis ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?).

4. *La filiación adoptiva en expresa relación con el Espíritu y con la justicia.*

Los textos para este punto están en Pablo. Pero empezamos tomando compendiosamente una presentación determinada, en la teología joánica, de la filiación divina. En algunos pasajes de la teología joánica, se pone el acento, tanto en lo referente a la filiación divina de Jesús como en la filiación divina de los cristianos, más bien que en lo ontológico, en el proceder moral de justicia que es el mismo que caracteriza al Padre.

1.º *Para el punto primero*, podemos fijarnos en la enconada controversia del capítulo 5 del cuarto evangelio. De esa controver-

sia surge neto el sentido o el acento que se le da a la *filiación divina de Cristo*<sup>31</sup>.

La controversia que se narra en 5, 16-30 (con el complemento de 7, 19-24 que refiere la conclusión de este episodio) versa sobre la "obra buena" descrita en 5, 1-15 (una curación en sábado). Jesús cura en sábado, porque el hacer el bien está por encima de todo, cosa que hace rebelarse a los judíos.

En 5, 19-20 hay una *comparación*. Dios es comparado a un obrero que trabaja, y su hijo, al hacer curaciones, trabaja él también a su manera, aun en sábado, haciendo las mismas "obras" que el Padre, como del mismo oficio. Hay aquí una *parábola oculta*. (Un hijo aprende y practica *el mismo oficio* de su padre artesano)<sup>32</sup>. En la formulación "no puede un hijo hacer por su cuenta nada sino lo que viere hacer al padre" (Jn 5,19), el *artículo* antes de "hijo" y antes de "padre" es artículo genérico como en Mc 3,27. No designa ni a Dios *Padre* ni a Dios *Hijo*. La parábola dice que un artesano (como sucedía ordinariamente en la antigüedad) le enseña a su hijo la técnica de su oficio. Lo que se desprende de la parábola es: Como el trabajo de un artesano es igual al de su padre, la identidad de actividad, el inconfundible tipo de "obras", el de las "obras buenas" que practica Jesús, está delatando que Dios es su Padre. La filiación es entendida como identidad de actividad, como igualdad de obras buenas. Lo que caracteriza a Dios es la bondad, la justicia. Jesús está también caracterizado por eso mismo.

No se trata de negar o poner en duda la *divinidad ontológica* de Jesucristo o la filiación natural, sino de entender algo que para Juan es mucho más importante que la divinidad de Jesucristo. La insistencia de Juan está en la *identidad de las "obras"* (que no son los "milagros"), y mucho debe cifrar el Evangelista en esa identidad puesto que torna sobre ella en muchas ocasiones (cf. 9, 1-5, etc.).

Es especialmente significativo Jn 10, 37-38: "Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Mas, si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras". Las "obras del Padre", tal como se había revelado en el A.T., "obras de amor, obras de justicia con los necesitados", identifican como venido de Dios y actuando en nombre de Dios a uno que hace esas mismas obras. Esto es lo que le interesaba a Juan afirmar como mensaje, más que otros aspectos posibles de revelación. La inconfundible cualidad de esas obras que revelan a Dios es lo único decisivo.

31. Cf. J. P. MIRANDA, *El ser y el Mesías* (Salamanca 1973) 136-138.

32. Cf. C. H. DODD, *Une parabole cachée dans le quatrième évangile*.

2.º Se da coincidencia de pensamiento cuando las Cartas de Juan se refieren a la *filialión divina de los cristianos*. El tema procede del Evangelio (Jn 1,13) donde se dice que sólo son capaces de recibir la "Palabra" los que han nacido de Dios. A esto se debe la diferencia de actitudes. La proposición inversa ("Sólo son hijos de Dios (o nacidos de Dios) los que reciben la "Palabra") está explícita en las *Cartas*.

Son permutables entre sí las expresiones "nacer de Dios", "ser de Dios", "ser hijos de Dios" (cf. 1 Jn 3, 9-10 y Jn 2,29; 3,1 y en la perícopa 1 Jn 5, 1-2). Ahora bien, lo que significan estas expresiones, según las Cartas, es que los "hijos de Dios" están constituidos para "hacer justicia".

"Todo el que hace justicia es nacido de Dios" (1 Jn 2,29).

"Todo el que ama (se entiende, al prójimo) es nacido de Dios 1 Jn 4,7.

"En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: Todo el que no hace justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano" (1 Jn 3,10).

"Querido, no imites lo malo sino lo bueno: el bienhechor es de (*ek*) Dios" (3 Jn 11).

Juan no hace diferencia entre *amar al prójimo y hacer justicia*. El "amor" de Juan es amor a los menesterosos, a los pobres, a los necesitados (cf. 1 Jn 3, 17-18): "Si alguno que posee bienes de la tierra (sobre todo, superfluos), ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el *amor de Dios?* (de Dios) (genitivo subjetivo). Hijos míos, no amemos de palabra, ni de lengua, sino con obra y de verdad".

3.º El tema de la *filialión divina por las obras de justicia* se encuentra también fuera de Juan, en los Sinópticos.

Lc 6, 35-36: "Amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio, y vuestra recompensa será grande, y *seréis hijos del Altísimo*, (porque él es bueno con los ingratos y los perversos). Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo".

Mt 5, 44-45 y Mt 5,9: "Bienaventurados los realizadores de la paz (mesiánica, basada en la justicia, Is 32,15), pues son ellos los que *serán llamados hijos de Dios*".

Mt 5, 16: "Vean (los hombres) vuestras *obras buenas*" y glorifiquen a vuestro Padre celeste" (En las "obras buenas" comprobarán que *sois hijos de Dios y que Dios actúa en vosotros*").

#### 4.<sup>o</sup> *Hijos por el Espíritu Santo en textos paulinos*

La misma concepción de la filiación divina se encuentra en algunos textos paulinos con la particularidad de vincularla al Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo quien efectúa nuestra filiación divina (Rom 8,9 ss.; Gal 4,6)<sup>33</sup>.

Según las palabras de Pablo, resulta expresamente que Dios nos concede el Espíritu Santo para llegar a ser hijos adoptivos. Es por el Hijo (Gál 4,5), en el Espíritu Santo (4,6), como el Padre nos adopta. Lo mismo que envió el Hijo para hacer posible nuestra adopción, envía también al Espíritu para realizarla.

San Pablo emplea diferentes imágenes para señalar ese don del Espíritu: "Todos nosotros hemos sido abrevados de un solo espíritu (1 Cor 12,13)". "Es Dios quien nos ha marcado con su sello y ha puesto en nuestros corazones las arras del espíritu" (2 Cor 1,22; cf. Ef 1,13 ss.; 4,30).

En Rom 8,15 aparece "el Espíritu de la adopción". El pasaje de la Carta a los Romanos que evoca la oración "Abba" (8, 9-15) explica igualmente que es precisamente el Espíritu Santo quien confiere la adopción. El v.14 indica claramente que el estado de filiación es debido a la presencia del Espíritu y a su acción vivificante "En efecto, todos a los que anima el Espíritu de Dios, son Hijos de Dios". Ese aspecto moral está indicado más claramente en Rom 8,9: "Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, puesto que el Espíritu habita en vosotros". Anteriormente, en Rom 8,5, se había contrapuesto la conducta de la carne y la conducta del espíritu: "Porque los que son según la carne, aspiran a las cosas de la carne, mas los que son según el espíritu, a las del espíritu". Hecho el estudio teológico pertinente a través del "Corpus paulinum", aparece que carne es la contraposición a espíritu y que "caminar en el espíritu" aparece caracterizado por caminar en la justicia. Esto se hace patente por Gal 5, 13-25, donde "caminar en espíritu" (v. 25) significa precisamente "por medio del amor servíos unos a otros". "Espíritu de Dios" se toma como caracterización cualitativa de Dios que interpela a la justicia interhumana. "Carnalidad" es donde acaban los caminos de Dios. Todo proceder injusto es "proceder según la carne". "Carne" significa para Pablo la existencia del hombre en cuanto perteneciente al viejo eón, al viejo mundo.

33. Para esta sección cf. S. ZEDDA, en su obra citada en la nota 8; cf. también W. MARCHEL, *Abba Père: La priere du Christ et de chrétiens: III: La prière "Abba" et l'action du Saint Esprit* (Roma 1963) 232-243.

Y prosigue el Apóstol en el pasaje de *Romanos* declarando que la pertenencia a Cristo depende de la presencia del Espíritu (v. 9): "Quien no tiene el espíritu de Cristo, no le pertenece (aspecto moral); lo mismo, su presencia es necesaria para hacer morir "las obras del cuerpo" (v. 13).

Por lo tanto "recibir el Espíritu de Dios" es para el hombre hacerse verdaderamente hijo de Dios; dicho de otra manera, comunicándose al creyente y residiendo en él, el Espíritu le hace hijo adoptivo de Dios. Siendo así que la presencia activa del Espíritu en el cristiano le hace hijo, se puede decir que el Espíritu Santo es la *causa inmediata* de la adopción.

### C. *Los minitros de la Palabra y los discípulos equipados con el Espíritu*

Una de las ideas clave del cuarto evangelio en el Sermon de la Última Cena es la afirmación de *la vuelta de Jesús en el Espíritu* para que siga su presencia dinámica en los que van a ser servidores de la Palabra, de la Palabra efectuada de Justicia. Es otra forma de expresar la idea de la llamada "escatología realizada" difusa por todo el cuarto evangelio. Vamos a tratar de medir *el alcance* de esta afirmación<sup>34</sup>.

Podríamos decir en una frase compendianta que el Paráclito es el Espíritu entendido como la presencia dinámica *ya desde ahora* del ausente Jesús en los discípulos para ser los realizadores de las "grandes obras" del amor al prójimo, síntesis de la predicación de Jesús. Lo mismo de la presencia de Jesús en los discípulos que la presencia del Espíritu (cf. Jn 14, 15-17 y Jn 14, 18-21). No se trata de dos presencias sino de una misma e idéntica presencia. Desde esta afirmación podemos entender las afirmaciones de una serie de textos.

1. En Jn 20,29 se proclaman felices a los que *sin ver* creyeron. La razón está en la presencia del Espíritu, diríamos, de más densidad que lo fuera la presencia física de Jesús. El Espíritu no es un sucedáneo del Cristo que se ha ido. Pone a los discípulos (a los inmediatos y a los subsiguientes) en un contacto mucho más radical con el Maestro que el que habían tenido durante la vida pública cuando vivían cotidianamente a su lado.

34. Como *bibliografía* para este punto remitimos al *Comentario* sobre San Juan de R. E. Brown, y a indicaciones dispersas a través de "El Ser y el Mesías" de J. P. Miranda [cf. nota 31].

Esta mejor condición da la explicación del texto (Jn 16,7) en que Jesús dice a los discípulos: "Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy no viene a vosotros el Paráclito, pero si me voy os lo enviaré". Por qué conviene más la presencia de Jesús llamada Espíritu que la presencia corporal misma se explica en Jn 16,8 y en 15, 26-27 por el testimonio que el Espíritu dará a través de las *obras buenas*, que según Jn 14,12 serán mayores que las de Jesús mismo. Las "obras" reveladoras de Dios (Jesús lo que quiere es revelar a Dios) serán más abundantes en los discípulos que lo fueron en él. Y esto es lo importante. La verdadera presencia es la realización plena del estatuto o contenido de la palabra.

2. El tiempo de la venida de Jesús es Pentecostés, que en Jn coincide con el día de la resurrección (cf. 20,19,23) cumpliéndose lo que se había dicho que no había Espíritu porque Jesús no había sido glorificado (7,39).

Algunos textos del Discurso parecen militar contra la inmediata vuelta de Jesús, y la interpretación se desorienta a veces bajo *mentalidad ultramundana*. Jn 14,1 comienza con "voy a prepararos un lugar", "en casa de mi Padre hay muchas mansiones", "volveré y os tomaré conmigo", frases que parecen hablar de una realidad futura. Pero no se trata de "moradas celestes" (v. 2) o de *grados* de felicidad celeste sino de que en el servicio de Dios hay muchos puestos.

En 14,23 se explica el sentido verdadero de "morada" que tiene lugar en los creyentes mismos que viven en el mundo: el Padre y Jesús vendrán al creyente y "harán morada en él". Ahí está la morada definitiva. En 14,16 se envía el Espíritu "para que se quede con ellos para siempre" (*eis ton ayóna*). En 14,12 se dice que el creyente hará "obras mayores" que Jesús (lo cual no puede ser en el otro mundo). Precisamente en esas obras que interpelan al mundo consistirá la presencia del Paráclito, en la cual se sintetiza la presencia del Padre y el retorno de Jesús. Se trata de cambiar el mundo, *éste*, no otro para lo que se necesitan las *obras mayores*.

Por 14, 13-14 se ve de nuevo que la "morada" del v. 3 se refiere a este mundo, puesto que no tendría sentido, si supone a los discípulos en el cielo, el decirles que "todo lo que pidieren al Padre en su nombre, Cristo lo hará". En esta oración de los discípulos mencionada en varios pasajes (14, 13-14; 15, 7-16; 16, 23-24.26), se trata de cambiar este mundo a base de "la palabra" y de "las obras buenas". Esa es la "morada" y es la "parusia" y es la "venida del Reino", que también se pide en el "Padrenuestro". Lo que en realidad se pide es la transformación del mundo.

La "paz" de 14,27 es la paz mundial escatológica. La frase del 14,20 "en aquel día" es frase técnica para indicar el cumplimiento escatológico. Y sería, según ese versículo, la inhabitación de Jesús en los discípulos después de la resurrección, por medio del Paráclito.

También el 14,18 ("No os dejaré huérfanos") tiene lugar mediante la presencia del Paráclito.

Y finalmente lo que Jesús dice en la "oración sacerdotal" (17, 24): "quiero que donde yo estoy (*en presente*) estén ellos, en este momento del transferimiento de la Palabra a otros portadores, en este relevo, el sentido parece claro; Jesús está todavía en función trascendente de Palabra dirigida al mundo. Ahí es donde quiere que en adelante estén los discípulos bajo la acción del Espíritu, su presencia dinámica.

JOSÉ ALONSO DÍAZ, SJ.  
*Universidad de Comillas*  
*Madrid*

## Jesús "Ben Myriam" (Mc. 6, 3)

### *Anotaciones críticas sobre el origen de Jesús en la tradición sinóptica.*

Se observa en la crítica actual un creciente interés por los temas cristológicos. Entre ellos el origen de Jesús —tal como lo presenta la revelación neotestamentaria— ocupa un lugar de honor. Según los exégetas, el Nuevo Testamento quiere demostrar que Jesús viene de Dios<sup>1</sup>. Para ello, la teología joánica ahonda en el tema de la *preexistencia*, mientras la tradición sinóptica hace girar su argumentación en torno a una *concepción singular*, dado el papel que el Espíritu juega en ella<sup>2</sup>. Ahora bien, nadie ignora que la tradición eclesiástica, por asociar la actuación pneumática con una supuesta virginidad de María, ha formulado los dogmas encarnacionistas a base de una presunta *concepción virginal*.

Sin embargo, quien especula sin prejuicios dogmáticos deberá admitir que la intervención del Espíritu en la concepción de Jesús, no exige en principio que ésta se realizara de forma virginal. Ciertamente que no faltan textos bíblicos para apoyar tal tesis. Queda, no obstante, por ver cómo deben ser entendidos tales textos. Una simple lectura de los llamados "evangelios de la infancia" invita a encuadrar la concepción de Jesús en el marco de una virginidad materna<sup>3</sup>. ¿Viene este enfoque compartido por el resto de la tradición

---

1. Cf. X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús. Ensayos de cristología bíblica* (Salamanca 1976) 119-121. El autor, aunque pone todo su empeño en resaltar la dimensión humana de Jesús, concluye que la revelación neotestamentaria insiste en presentarlo como procedente de Dios, vinculando con este dato básico toda ulterior reflexión teológica sobre su divinidad.

Para convencerse, basta cotejar el prólogo joánico con los evangelios de la infancia. Tal comparación pone de relieve las preocupaciones teológicas de los diversos autores a la hora de formular sus argumentos en torno al origen de su héroe: cf. J. M. CASABO, *La teología moral en San Juan* (Madrid 1970) 55-59; F. ZINNIKER, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus* (Freiburg-Schweiz 1972) 167-168.

3. Es éste un punto estudiado exhaustivamente por la crítica en el curso de

neotestamentaria? El simple intento de despejar la incógnita rebasa los límites de la presente aportación. Esta se centra sólo en algunos aspectos recogidos por los sinópticos, donde puede someterse a debate el tan controvertido tema sobre el origen de Jesús.

En orden a facilitar metodológicamente la reflexión sobre esta problemática, parece oportuno fijarse en un inciso de Marcos, donde Jesús viene presentando como "hijo de María" (Mc 6,3). Tal frase está en franca oposición con otros textos sinópticos que suponen a Jesús "hijo de José" (cf. Mt 13,55; Lc 4,22). Estas diferencias sobre el origen de Jesús requieren una explicación, pues inciden de algún modo en la forma de entender su concepción. Para aclarar conceptos, nada mejor que bucear en el texto marcado y captar su auténtico sentido. Una vez resuelto este punto, se podrán analizar los restantes testimonios de la tradición sinóptica.

### 1. *El texto de Marcos*

Hace ya mucho tiempo que la crítica ha observado las anomalías presentadas en la tradición manuscrita de Mc 6,3. En las versiones modernas se lee: "¿No es éste el carpintero, el hijo de María? Tal lectura viene, en efecto, atestada por una rica tradición manuscrita<sup>4</sup>. Ello no obsta, sin embargo, a que numerosos autores, apoyándose en varios códices unciales y minúsculos, aboguen por la siguiente lección: "¿No es éste el hijo del carpintero y de María?"<sup>5</sup>. En tal caso, los judíos contemporáneos de Jesús le creerían hijo de un matrimonio normal, sin que hubiesen descubierto en él signo alguno de un origen excepcional.

Tal planteamiento a primera vista parece tranquilizante. Deja, no obstante, sin explicar por qué la tradición manuscrita acertó el supuesto texto original convirtiendo al *carpintero* en *hijo del carpintero*. Se suele sugerir que la modificación obedece a motivos teológicos, dado que con ella Marcos quiso resaltar la concepción virginal de su héroe. Esta solución dista mucho de convencer, ya que

los siglos. Para familiarizarse con la problemática, nada mejor que leer la obra de J. F. CRAGHAN, *Mary, The virginal wife and the married virgin. The problematic of Mary's vow of virginity*. Roma, 1967.

4. Viene, en realidad, atestada por todos los códices unciales y un considerable número de minúsculos: f ff q vg (WW) syrpe syrh sa bo geo... Así lo indica V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*<sup>2</sup> (London 1959) 300.

5. Así P<sup>45</sup> 10 fam. 13 33 472 543 565 579 700 a b c e i r. Idéntica ofrece Orígenes, *Contra Celsum*, VI, 38, que pone todo el énfasis en negar que Jesús sea presentado como artesano en ningún texto evangélico: cf. E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament<sup>2</sup>) (Tübingen 1926) 63.

—como muy bien supone Blinzler—<sup>6</sup>, de ser así no se explica por qué los restantes evangelistas dejan de hacer un cambio que, en principio, se presenta como válido para afianzar el origen divino de Jesús. Añádase a ello que la presunta modificación —atestada por numerosos códices— no ofrece la uniformidad necesaria para considerarla original. Varios críticos impugnan la lección "*el hijo del carpintero*", esgrimiendo certeros argumentos de índole filológica y textual<sup>7</sup>.

Se puede, por tanto, aceptar como original la lectura de las versiones modernas. En tal caso, Marcos sugeriría que los judíos de su época consideraban a Jesús simplemente como *hijo de María*. A fin de evitar el escándalo que este apelativo podía provocar, habrían introducido los restantes sinópticos ciertos cambios en el texto, orientados a incluir también a José en la ascendencia directa de Jesús. Así, mientras Mateo lo presenta como "*el hijo del carpintero y su madre se llama María*" (13,53), Lucas se limita a cuestionar: "*¿No es éste hijo de José?*" (4,22). Ambos cambios asignan a José los derechos propios de la paternidad, quedando a salvo la honra de Jesús.

Sin embargo, aceptándose la lección marcana como la original, es obvio pensar que los contemporáneos de Jesús le consideraban *hijo de María*. Tal apelativo parece, pues, genuino. No en vano Marcos es el evangelista que procura transmitir los hechos tal como los supone acaecidos.

Para convencerse, basta cotejar su relato sobre los hijos del Zebedeo con el correspondiente de Mateo (Mc 10, 35-40 / Mt 20, 20-23). El primer evangelista supone que la iniciativa de la petición dirigida a Jesús es tomada por la madre de los dos discípulos. Con ellos pretende sin duda disimular el egoísmo de Juan y Santiago. Marcos, en cambio, plasma los hechos tal como cree que ocurrieron. Por eso, en su redacción, son los discípulos, y no su madre, quienes acosan a Jesús pidiéndole honores y grandezas<sup>8</sup>. Lo mismo puede haber sucedido con Mc 6,3. En este texto, pudo muy bien recoger el evangelista el sentir de cuantos judíos conocían a Jesús de Nazaret, que le

6. Cf. J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgarter Bibel Studien) (Stuttgart 1967) 28-30. El autor hace un análisis minucioso del origen de Mc 6,3 apoyándose sobre todo en argumentos de índole filológica.

7. La lectura sería fruto de una variación motivada por el influjo del texto paralelo de Mt. Así lo indica con toda claridad, rechazando por tanto la variante, B. E. TROCME, *La formation de l'Évangile selon Marc* (Paris 1963) 104-107.

8. Cf. A. FEUILLET, "La coupe et le baptême de la Passion (Mc X, 35-40; cf. Mt XX, 20-23; Lc XII, 50)": *Revue Biblique* 74 (1967) 356-391.

suponian *hijo de María*. Así, pues, la apelación de Marcos reivindica carácter original, no sólo por razones de crítica interna, sino también por responder mucho mejor a los planteamientos claros y directos del evangelista.

Por tanto, según la versión marcana, los judíos consideraban a Jesús en cierto modo hijo de soltera. Algunos, para paliar la crudeza de este aserto, sugieren que el apelativo connotaría que José había muerto ya<sup>9</sup>. Mas tal suposición no puede ser más gratuita. Choca, en efecto, con la costumbre judía según la cual los hijos quedaban vinculados con su padre a través del nombre, incluso tras la muerte del progenitor. Muerto José, es lógico que Jesús siguiera considerado hijo suyo. La madre sólo intervenía en caso de ser citada a continuación del padre (así lo hace Mt 13,53) o de ser madre soltera. El texto de Marcos aboga por la segunda posibilidad. Y, para evitar esta ignominia, los restantes evangelistas —incluido Jn 6, 42— habrían introducido las modificaciones respectivas.

Este planteamiento no es nuevo ni original. Muchos críticos lo han esgrimido con anterioridad. No obstante, con frecuencia se han limitado a constatar el hecho sin sacar de él ulteriores conclusiones teológicas. Y, en realidad, un estudio sereno del texto acaso ayude a clarificar posturas en lo que concierne al origen de Jesús. Para ello se impone encuadrar el apelativo "*hijo de María*" dentro del marco socio-cultural en el que se desenvolvía el judaísmo de la época.

## 2. Mensaje teológico del apelativo "*hijo de María*"

Nuestra cultura occidental quiere que los hijos hereden el apellido paterno y algunos países también el materno. Sin embargo, tal costumbre nunca se practicó entre los judíos. Al contrario, compartiendo la mentalidad de los pueblos semitas, acordaban al hijo el nombre de su padre. Así, siendo Jesús hijo de José, debía obviamente llamarse "*Ben (=hijo) Joseph*". Los textos rabínicos dan fe de cómo ese uso era habitual. Nada tiene, por tanto, de extraño que Jesús de Nazaret se ajustara a ese canon onomástico<sup>10</sup>.

9. Tal planteamiento viene analizado a fondo por F. ZINNIKER, *Probleme der sogennanten*, 106-110. El autor hace todo lo posible por demostrar que la expresión "*hijo de María*" no comporta en absoluto la idea de reproche. Su argumentación dista mucho de convencer. Sin embargo, sus sugerencias son de gran interés a la hora de enjuiciar la actitud de quienes suponen a José muerto ya cuando los judíos presentan a Jesús como hijo de María.

10. Cf. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT, 3/10). Stuttgart, 1928; H. CAZELLES, "Onomastique": *Dictionnaire de la Bible Supplément*, VI, cols. 732-744.

Se comprende, por lo mismo, que los sinópticos insistan en presentarle como "Ben Joseph" (Mt 13,55; Lc 4,22). Pero extraña comprobar cómo Marcos presenta el inesperado "Ben Myriam". Si el testimonio marcano es el más arcaico, tal apelación se presenta en principio como original. Resta, sin embargo, por averiguar la intención del evangelista al aceptar la denominación de Jesús como "Ben Myriam".

Ciertamente no puede inferirse que el cristianismo primitivo acordara a Jesús tal apelativo. Parece mucho más lógico suponerlo aplicado por los judíos en los albores del cristianismo. De hecho, son los judíos quienes —a juicio de Marcos— le suponen hijo de María. Quizá el evangelista pretenda con ello reflejar la situación histórica respirada en Nazaret durante la vida de Jesús. Pero nada se opone a pensar que intente más bien dejar constancia del calificativo con el que los judíos de la época neotestamentaria presentaban a Jesús. Es decir, "Ben Myriam" connotaría no tanto la forma de llamar a Jesús los judíos de Nazaret antes de pascua, cuanto la apelación del judaísmo pospascual, contemporáneo a la época en que Marcos redactó su evangelio<sup>11</sup>.

En tal caso, los judíos, acordando a Jesús el título de "Ben Myriam", querrian ciertamente aludir a su origen oscuro. Si la costumbre exigía que el hijo heredase el nombre de su padre, sólo se recurría al materno cuando el nacimiento obedecía a una clara anomalía. Los hijos de solteras heredaban el nombre de la madre. Es, por tanto, verosímil suponer que los judíos del tiempo neotestamentarios pretendieran desprestigiar a Jesús tildándole de ilegítimo. Sin embargo, Marcos —fiel a su lema de reflejar las situaciones tal como son— inserta en su obra esa apelación, que para el judaísmo es sin duda peyorativa. El, sin embargo, ve en ella una alusión clara al hecho de que Jesús no ha nacido de un modo normal. Es decir, su nacimiento ha ocurrido en circunstancias lo suficientemente anómalas para que Jesús, lejos de ser considerado hijo de José, venga proclamado públicamente hijo de María.

Marcos recuerda, a lo largo de su evangelio, que Jesús es el Hijo de Dios<sup>12</sup>. Para ello es preciso que su origen se diferencie del res-

11. El método histórico redaccional pone cada vez mayor empeño en resaltar cómo los evangelistas, aun cuando aludan a situaciones vinculadas con la existencia histórica de Jesús, las traducen a la vivencia de la comunidad cristiana para la que escriben sus respectivas obras. Por eso, se impone teologizar el enfoque histórico reflejado en los evangelios. No en vano estos son libros de fe y sus autores teólogos que reflexionan sobre hechos ocurridos, traduciéndolos a categorías teológicas para brindar a los creyentes respuestas de fe.

12. Cf. J. DE VAUX, "Les témoins du Fils de Dieu: Jésus de Nazareth, le

to de los mortales. El evangelista, a la hora de presentar el origen de Jesús, no esgrime argumentos relacionados con su presunta concepción virginal. Su teología está aún inmune de planteamientos apologeticos. De todos modos, Jesús, siendo Hijo de Dios, debió nacer de un modo singular. Así había ocurrido, en efecto, con los grandes héroes veterotestamentarios, donde el tema de la esterilidad reivindicaba una intervención excepcional de Yahvé. Con Jesús resultaba imposible recurrir al tópico de la esterilidad. Para ello hubiera sido preciso asociar el nacimiento con una presunta edad avanzada de la madre, cosa que indiscutiblemente no sucedió con María.—todos los judíos podían atestiguarlo— en el momento de dar a luz.

María viene, por otra parte, presentada como *madre* de Jesús, hasta el punto que éste hereda de ella el nombre. Este dato, interpretado históricamente, aboga por la ilegitimidad del hijo. Mas, si se interpreta teológicamente, connota tan sólo que José no ha tenido parte directa en el nacimiento del *Hijo de Dios*. Teniendo en cuenta que Marcos acentúa la filiación divina de Jesús, nada tiene de extraño que insista en recordar cómo éste, en cuanto *Hijo de Dios*, no tiene por padre a José<sup>13</sup>. Ello no equivale a afirmar su concepción virginal. Al contrario, los esposos pudieron concebir a su hijo como efecto de un encuentro sexual. Tal encuentro daría origen a Jesús de Nazaret. No obstante, Marcos, al redactar su evangelio, se interesa por la existencia de Jesús, pero no como ciudadano de Nazaret, sino como *Hijo de Dios*. Y, en este sentido, José no interviene en su concepción. Por ello, el origen de Jesús (=Hijo de Dios) debe asociarse sólo con su madre, quien recibió el privilegio de engendrar a un hombre (Jesús de Nazaret), que *además* era el Hijo de Dios<sup>14</sup>. Así, la apelación despectiva, acordada por el judaísmo a Jesús, sirve de base al evangelista para resaltar con ella su filiación divina.

---

charpentier fils de Dieu: l'évangile selon saint Marc": *Cahiers Evangiles* 22 (1956) 23-36.

13. Este punto viene revisado por X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús*, 342. Con motivo de la presentación que hace Mateo del origen de Jesús, el autor observa: "como descendiente de Israel, Jesús se encuentra anclado en toda la problemática de la existencia humana, en el centro de la historia, de fracasos y esperanzas de su pueblo. Siendo efecto del espíritu divino habrá de ser el salvador de su pueblo, Dios en medio de los suyos. Un aspecto se resalta con José el otro por medio de María".

14. Cf. J. CASPER, "Die Gottesmutter Maria": *Bibel und Liturgie* 4 (1939-1940) 111-115; H. M. MANTEAU-BONAMY, "Le message de l'ange et la maternité divine": *La Vie Spirituelle* 76 (1947) 685-693; F. QUIEVREUX, "La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'évangile Jean": *Vie Spirituelle. Supplément* 5 (1952) 101-134.

Jesús "Ben Myriam", hijo de mujer soltera para los judíos, es el Hijo de Dios para Marcos. Este, siguiendo su propósito de acentuar la filiación divina de su héroe, juzgó preferible no trocar el apelativo judío "Ben Myriam" por el cristiano "Ben Joseph". Sólo hubiera podido hacerlo en caso de recurrir a argumentos apologéticos para confirmar con ellos el origen sorprendente de Jesús, el Hijo de Dios. Es, por lo mismo, del todo lógico que el evangelista no pusiera el menor esfuerzo por modificar el título "Ben Myriam", aplicado a Jesús. La apelación, aunque falsa desde un punto de vista histórico-jurídico, engarza primorosamente con el encuadre teológico en el que sitúa el origen de su héroe. Este, siendo hijo de María, reivindica un origen fuera de común. Tal origen sabe Marcos que responde —en su proyección teológica— a la filiación divina de Jesús.

Es falso pensar que el título en cuestión deje fuera de duda la concepción virginal de Jesús. Así sería, caso que el apelativo "Ben Myriam" fuese aplicado directamente por Marcos. Pero no se olvide que éste lo supone divulgado por el judaísmo, en su afán por desprestigiar a Jesús. El evangelista ve la conveniencia de insertar en su obra tal apelación, ya que ella contribuye a afianzar su tesis de que Jesús es el Hijo de Dios. Su origen no pudo ser ciertamente igual al resto de los mortales.

Marcos parece ignorar si su concepción fue virginal. Pretende tan sólo afirmar que Jesús no nació como los demás hombres. Su título "Ben Myriam" reivindicaba en principio un origen singular. Tal singularidad venía interpretada con criterios teológicos por la tradición cristiana, sabedora de que María, al concebir a Jesús, estaba desposada con José. Por tanto, si Marcos hubiera querido, tenía motivos sobrados para desmentir la apelación "Ben Myriam", tal como la aplicaba a Jesús el judaísmo. Pero, lejos de desmentirla, la conserva en toda su pureza, dado que ella le ayuda a resaltar el origen excepcional de Jesús.

### 3. *Jesús de Nazaret, "¿Ben Myriam" o "Ben Joseph?"*

La apelación "Ben Myriam", recogida por Marcos, fue prontamente modificada por la tradición sinóptica. El cambio se explica, dado que tanto Mateo como Lucas adoptan en sus escritos una clara actitud apologética. Desean dejar fuera de duda que Jesús de Nazaret fue concebido por obra del Espíritu Santo<sup>15</sup>. Tal tesis viene de-

15. Cf. M. KRAMER, "Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (*Mt*

sarrollada en los relatos de la infancia, que cada evangelista elabora con criterios teológicos muy personales. Pero el punto neurálgico en todos esos relatos es sin duda la concepción virginal de Jesús. Hoy discute la crítica si tal tema refleja una situación histórica o es más bien fruto de una reflexión teológica, cuyo objetivo sería demostrar que Jesús viene de Dios. El debate sobre esta problemática se va recrudeciendo por momentos. Sin embargo, al margen de las conclusiones que pueda aventurar la exégesis, parece claro que Mateo y Lucas coinciden en suponer a Jesús concebido virginalmente<sup>16</sup>.

No se olvide, sin embargo, que la concepción virginal pretende justificar el origen de Jesús en cuanto enviado divino. Los evangelistas, para mejor inculcar esta idea, presentan a los padres de Jesús absteniéndose de relaciones sexuales hasta el nacimiento del niño. Resta por saber si con esta observación quieren transmitir lo que realmente sucedió u ofrecer más bien apoyatura histórica a una realidad teológica. Es decir, nadie puede dudar que Jesús —en cuanto enviado divino— nació sin concurso de varón. El semen de José carecía a todas luces de fuerza para engendrar al enviado de Dios. Ahora bien, ¿tampoco contribuyó José a la concepción biológica de Jesús en cuanto ciudadano de Nazaret? Es éste un problema sobre el que resulta muy difícil emitir por el momento un veredicto definitivo<sup>17</sup>.

No obstante, Mateo y Lucas dejan fuera de duda en sus relatos de la infancia que Jesús no es puro fruto de un amor humano. Ello hace que, cuando recogen el sentir del judaísmo sobre Jesús, se resistan a transcribir el ignominioso título "Ben Myriam". Este podía afianzar la idea de que Jesús era hijo de soltera. Para conjurar tal peligro, modifican el término original "Ben Myriam" por "Ben Joseph", con lo que evitan toda sospecha sobre el origen de Jesús. Suponen que éste es aceptado por sus paisanos como hijo de un matrimonio normal. Mateo y Lucas introducen este cambio, porque previamente han justificado cómo Jesús —desde un punto de vista de fe— es realmente "Ben Myriam".

1): *Biblica* 45 (1966) 1-50; R. PESCH, "Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1:2)"; *Biblica* 48 (1967) 395-420; G. SCHNEIDER, "Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lc 1, 34f)"; *Theologisch-praktische Quartalschrift* 119 (1971) 105-116.

16. Sobre este punto pueden verse las conclusiones a las que, tras estudiar a fondo diversos temas relacionados con la problemática, llega A. SALAS, *La infancia de Jesús (Mt 1-2): historia o teología?* (Madrid 1976) 216-218.

17. Cf. L. LEGRAND, "Fecondité virginal selon l'Esprit dans le Nouveau Testament"; *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 875-905; P. SCHOONENBERG, J. M. ALONSO, "La concepción virginal de Jesús historia o leyenda"; *Ephemerides Mariologicae* 21 (1971) 161-216.

Los relatos de la infancia dan fe de cómo Jesús debe ser considerado "Ben Myriam". Mas en ellos son los propios evangelistas quienes le acuerdan tal título. Este, encuadrado en un marco teológico, pierde todo sentido peyorativo, pasando a significar la presencia excepcional de Dios en la concepción de Jesús, llevada a cabo de un modo virginal. Los evangelistas, arguyendo así, actúan bajo el estímulo de motivos apologeticos. Por ello se esmera en dejar fuera de duda que Jesús fue concebido virginalmente. En tal caso se ven precisados a rechazar el apelativo "Ben Myriam". Este, puesto en boca de los judíos era forzosamente ignominioso, ya que con él jamás podían aludir a una presunta concepción virginal de Jesús<sup>18</sup>.

Ahora bien, trocando el "Ben Myriam" original por su equivalente "Ben Joseph", los evangelistas quieren dejarlo todo aclarado. De hecho, así parece que el judaísmo consideraba a Jesús hijo legítimo de un matrimonio. Mas ello no obstaba a que los evangelistas —testigos de fe— pensaran en una concepción tan sorprendente que el varón (José) no habría intervenido en ella. Esta convicción, fruto de la experiencia pascual, viene plasmada ampliamente en los relatos de la infancia<sup>19</sup>.

Se comprende, por lo mismo, que Mateo y Lucas, en lo que concierne al origen de Jesús, distinguan un doble enfoque: 1) *teológico*; éste quiere que Jesús —visto desde el ángulo de la fe— venga aceptado como Hijo de Dios, siendo su origen tan sublime que se supone concebido de un modo virginal. Tal es la idea que priva en los relatos de la infancia; 2) *histórico*; con él se indica que Jesús —presentado como un judío de Nazaret— es hijo de José, fruto de un matrimonio normal. Tal es la idea que priva en el resto de los evangelios.

Puede decirse, en consecuencia, que Jesús es "Ben Myriam" para quien enjulia su origen desde el ángulo de la fe. Así lo hace Marcos, deseoso de demostrar que es el Hijo de Dios y sirviéndose de

18. Cf. E. NELLESEN, *Das Kind und seine Mutter*. (Stuttgart Bibel-Studien) (Stuttgart 1969) 94-97.

19. R. E. BROWN, *The virginal conception and bodily resurrection of Jesus*. London, 1973. En la primera parte de su estudio revisa la postura tradicional entre los críticos católicos, que hacen girar toda la preocupación de los evangelistas —en sus relatos de la infancia— en torno a la intervención única de María en la concepción de Jesús. Esta viene considerada, por ello, virginal. Los evangelistas no harían sino plasmar en esos relatos sus reflexiones de fe inspiradas en la fuerza del acontecimiento pascual. Por ello, al margen, de toda decisión teológica sobre el origen virginal de Jesús, puede y debe admitirse que, en la intención de los evangelistas, viene presentado como hijo de María, sin intervención alguna por parte de José.

ese famoso apelativo, aplicado por los judíos de forma peyorativa, pero utilizado por él para resaltar la dignidad de su héroe.

Por el contrario, Jesús se convierte automáticamente en "Ben Joseph" para quien lo contempla desde un punto de vista histórico. Así lo hacen Mateo y Lucas, quienes en su evangelio, al reflejar el sentir de los judíos, lo ajustan a un patrón teológico, motivado por preocupaciones apologéticas. Ello justifica que truequen el juicio histórico emitido por el judaísmo sobre Jesús (= "Ben Joseph"), dado que previamente en los relatos de la infancia dejaron clara constancia de su origen divino, expuesto con argumentos de claro enfoque teológico.

#### 4. Conclusiones

El breve análisis del título en cuestión, aunque no logre despejar las incógnitas planteadas por el origen divino de Jesús, permite esbozar una hipótesis sobre el proceso experimentado en el cristianismo primitivo sobre este tema. Pueden distinguirse varias fases, que responden a un proceso donde lo histórico va cediendo paso a lo teológico, hasta que éste llega a ejercer una hegemonía casi exclusiva. El proceso teologizante acaso pueda resumirse en los siguientes puntos.

1. Después de pascua, con motivo de la proclamación kerigmática, el cristianismo puso especial esmero en resaltar la dignidad del resucitado, elevándolo a rango divino. Ello exigía que su origen fuera singular.

2. El judaísmo contemporáneo hizo lo posible por bloquear la proclamación kerigmática. Para ello se ensañó con la figura de Jesús, personaje muy popular y conocido. En orden a difamarle, insinuó que su origen, más que singular, era ignominioso. Por eso le denomina "Ben Myriam", es decir, hijo de una soltera.

3. Marcos, en su obra, presenta a Jesús como Hijo de Dios. Para apoyar su tesis, se hace eco de la difamación propalada por el judaísmo, dándole un sesgo nuevo. Así, la apelación "Ben Myriam", que en su contexto histórico era una afrenta, vista teológicamente se convierte en un título de honor. El evangelista se sirve de ella para recordar cómo efectivamente Jesús, siendo Hijo de Dios, había nacido de un modo único, es decir, recibiendo la fuerza divina en el seno de su madre. Por eso Jesús (=Hijo de Dios) puede ser considerado "Ben Myriam".

4. Los demás sinópticos sienten la necesidad de teologizar so-

bre el origen de Jesús. Lo suponen fruto de una concepción virginal, en la que José no tuvo parte. Esta reflexión teológica explica que —exigencias de la apologética— se rechace cualquier planteamiento que ponga en entredicho ese origen excepcional de Jesús. Por eso, cuando plasman el sentir de los judíos, truecan su apelación "Ben Myriam" (original) por su equivalente "Ben Joseph" (acomodada).

5. Este cambio permite comprender que Jesús, desde un punto de vista humano, fuera tenido por hijo de José. Sin embargo, desde un punto de vista divino, era *sólo* hijo de María. Así fue diferenciándose claramente la reflexión histórica de la reflexión de fe. Esta última pasó a ocupar un lugar de privilegio, hasta el punto que la intención de los evangelistas se centró en demostrar que Jesús de Nazaret, aunque humanamente fuera considerado hijo de José, a la luz de la fe debía ser aceptado como hijo de María. A partir de esta teologización, el cristianismo, esgrimiendo criterios de fe, fue cimentando toda ulterior reflexión en torno a Jesús sobre el presupuesto de su concepción virginal. Mas el creyente jamás debe olvidar que emitir un juicio teológico nunca será lo mismo que hacer un aserto histórico.

ANTONIO SALAS, OSA.  
*Escuela Bíblica*  
MADRID



## DIOS BUSCA AL HOMBRE

### LA TRAYECTORIA DE SIMONE WEIL

*"Le Christ lui-même est descendu  
et m'a prise". Simone Weil*

El ateísmo moderno nos ha planteado una serie de interrogantes. Ha habido quienes han intentado combatirlo a base de argumentaciones, de pruebas de Dios. Ahora bien, si fuera posible demostrar la existencia de Dios, como se demuestra una ley física o un problema matemático, todo eso significaría que Dios es algo intramundano, manipulable por el hombre. Pero, así comprendido, Dios no sería más Dios. Si partimos del punto de vista de la esencia de Dios, que es misterio, se llega a que una demostración de Dios en tal sentido es imposible.

Sobre este punto, existe un contraste entre la teología católica y la teología protestante. La primera está inclinada a afirmar el conocimiento de Dios "con los medios naturales de la razón". Además, el Concilio Vaticano I decidió en 1890 en este sentido:

"Aquel que dice, que el Dios uno y verdadero, nuestro creador y Señor, no puede ser conocido con certeza a través de lo creado mediante la luz natural de la razón humana, sea anatema"<sup>1</sup>.

No vamos a tratar el problema, lo que sí hay que afirmar, es que, aún manteniendo esta definición doctrinal, la teología católica ha evolucionado<sup>2</sup>. Se considera que las particulares demostraciones de Dios, no vienen ya entendidas como razonamientos cerrados en sí, y como demostraciones, en el sentido geométrico de la palabra,

---

1. VATICANO I, *Const. Dei Filius*, cap. 2, c. 1; cf. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 51 (1899-1927) col. 435.

2. Cf. H. OTT, *Dio* (Brescia 1975) 62-64.

sino, de vez en vez, como expresión de una "*experiencia fundamental*", que en línea de principio *puede* hacer todo hombre, pero que no todos la hacen *de hecho*.

La fe, es algo muy distinto del puro convencimiento racional. A Dios no se le puede "cazar" al vuelo como a una mariposa. El no es un *dios de bolsillo*, el becerro de oro que nosotros nos fabricamos y podemos usar a nuestro antojo, sino que es Alguien, trascendente e inmanente a la vez, que "rompe todos los esquemas".

Al tratar el problema de las relaciones del hombre con Dios se pueden embocar dos caminos. La primera orientación es la vía de los titanes, la vía del hombre en búsqueda de Dios, el camino hacia lo alto; la otra, es el camino de Dios hacia el hombre, la vía descendente de Dios que busca al hombre, que se revela, que sale al encuentro. La primera vía está llamada al fracaso, pues nunca los titanes alcanzaron el cielo. Dentro de un pensamiento cristiano la vía verdadera es la descendente, *Dios a la búsqueda del hombre*. Este es el camino que nos indica la Sagrada Escritura y cuya manifestación más patente es Cristo.

La experiencia diaria nos demuestra cómo no creen en Dios todos aquellos que lo desearían, ni, todos aquellos que lo han buscado a fuerza de estudio e investigación, lo han encontrado. No cabe duda de que eso puede ayudar, pero que al mismo tiempo, eso sólo es insuficiente. Sin esa revelación, sin esa luz que procede de lo alto, si Dios no busca al hombre primero, éste nunca podrá llegar a El.

Este aspecto, de la primacía de Dios en nuestra fe, de ese camino descendente que Dios efectúa hacia el hombre, ha sido puesto de relieve por uno de los testigos del absoluto, más originales y más auténticos de nuestro tiempo. Nos referimos a la judía francesa Simone Weil (1909-1943).

Lo primero que hay que saber es: ¿Quién era Simone Weil? No vamos a entrar aquí, a trazar una biografía completa, pues no es éste el lugar y ya lo han hecho otros antes, lo que sí creemos necesario es destacar algunos rasgos característicos que pueden sernos iluminantes a la hora de comprender su trayectoria, y su pensamiento.

En primer lugar ella era *francesa*. Decir esto, es ya decir mucho más que el simple hecho, de que haya nacido en París en 1909. Es situarla ya en una determinada geografía, en una determinada tradición cultural. Algunas de las notas de sus "Cuadernos" poseen y reflejan la cualidad de los "Pensamientos" de Pascal. Su honestidad de pensamiento es una reminiscencia de "El Método" de Descartes.

Hay en Simone Weil admiración y rechazo a un tiempo, de la persona de Juana de Arco y lo que ella significa. A ella le atraen los pobres y caídos, como a un S. Vicente Paul o a un Cura de Ars. En ella existía un intenso deseo de purificación interior. G. Marcel la llama "*testigo del absoluto*"<sup>3</sup>.

En segundo lugar hay que decir, que ella era *judía*, aunque no desease serlo. Hay algo inconsciente que da a todo judío una nota especial de diverso. Su espíritu inquieto, nunca resignado a la derrota, su acentuado sentido de la justicia. Ella rechazaba su condición de judía, era contraria al movimiento sionista, se oponía a una concepción de "pueblo de Dios" como núcleo cerrado y privilegiado, que no cuadraba con su amplia visión universalista.

Simone Weil era *burguesa*. Nació en una familia de la media-alta burguesía. Su padre era un doctor en medicina general, con amplia cultura y una buena situación económica. Su madre era una mujer de fuerte carácter y aguda inteligencia. En casa se hablaba francés y alemán. Sus padres proporcionaron a Simone todo lo necesario para su desarrollo físico e intelectual, sin escatimar medios para ello, ni tampoco para el desarrollo de una vida sana y alegre. Casi todos los años, la familia Weil, dejaba París para pasar sus vacaciones en una playa o en la montaña. Esto no era algo que todo el mundo se podía permitir en esa época. Simone es consciente de ello y ya, aunque no lo pretenda directamente, esto la irá influyendo en su trayectoria futura.

Hay que decir también que ella estaba *enferma*. Desde la infancia nunca fue de constitución fuerte y atlética, sino más bien lo contrario. A partir de la adolescencia la acompañarán dolores de cabeza casi constantes, y que se irán haciendo cada vez más intensos. Estos dolores harán su existencia cada vez más difícil.

Ella era una *intelectual*. Desde que comenzó a estudiar su inteligencia llamó la atención tanto a sus profesores como a los compañeros de clase. Frecuentó desde el principio importantes centros teniendo destacados profesores como Le Senne y más tarde Alain. En la Escuela Normal Superior ella fue una de las primeras mujeres admitidas, por méritos propios. Graduada en filosofía ejercerá la enseñanza en diversos centros de Francia.

Ella era simpatizante de los movimientos de izquierdas y en particular el *anarquismo*, aunque su verdadero interés estaba dirigido hacia el movimiento sindical. Tendrá una aversión total a to-

---

3. Cf. G. MARCEL, "Témoin de l'absolu": Introduction a "Simone Weil" de M. M. Davy (Paris 1961) 5.

do aquello que vaya en contra de la justicia y las libertades tanto sociales como personales.

En fin, Simone Weil es una *mujer de su época*, que vive en medio de las tensiones intelectuales, religiosas, sociales y políticas en las que se desarrolla la vida de Europa, en el período entre las dos guerras.

Deseamos trazar a continuación la trayectoria espiritual de Simone Weil, en la cual ella resaltaré la primacía de la acción de Dios. Para ello vamos a tomar como punto de partida su experiencia vital concreta, que se ve inesperadamente transformada por una realidad nueva, hasta entonces, ignorada: Dios. A partir de ahí comenzará la teorización de esa realidad experimentada en su vida.

Para facilitar la lectura hemos de decir, que el estudio está estructurado en cuatro grandes partes que luego subdividimos. En las dos primeras se estudia la trayectoria de Simone Weil hasta la revelación de Dios. En las dos siguientes, se afronta el problema de Dios, tal como lo ha teorizado ella, a partir de su experiencia.

## 1. FIDELIDAD A LA TIERRA

S. Weil fue educada por sus padres, de origen judío, y por su hermano dentro del *agnosticismo* más completo. Su agnosticismo es consciente y razonado. Ella testimonia que nunca intentó salir de esta actitud<sup>4</sup>, no por motivos de comodidad, sino más bien por razones de "honestidad profesional", dado que consciente de la dificultad del problema de Dios, consideraba que no estaba en su mano la posibilidad de solucionarlo, es más, corría el riesgo de llamar Dios a algo que no era más que un ídolo.

Ella nos confiesa, con gran sinceridad que en ningún momento de su vida, ha intentado *buscar a Dios*, y nos razona su afirmación. Hablar de "buscar a Dios" es una expresión falsa, según su parecer. Desde la adolescencia, pensaba que el problema de Dios es un problema que nosotros no podemos resolver aquí, por nosotros mismos, pues nos faltan los datos suficientes para ello. Por lo cual, el único método razonable, para evitar el llegar a una solución equivocada—que ella estimaba como el mayor mal posible— era preferible no ponérselo. Así pues, S. Weil no se lo planteaba. Ella ni afirmaba a Dios ni lo negaba. Este problema era un problema inútil para ella que razonaba del modo siguiente:

"Dado que estamos en este mundo, nuestra tarea consiste

---

4. S. WEIL, *Attente de Dieu* (Paris 1966) 75-76.

en adoptar la mejor actitud posible, respecto a los problemas de este mundo; y esta actitud, respecto al mundo, no depende para nada de la solución del problema de Dios”<sup>5</sup>.

Como profesora de filosofía que era, sus alumnas le interrogaban sobre este problema, alguna vez en clase. A estas preguntas ella respondía que “no se puede hablar de las cosas que no se conocen”<sup>6</sup>. Lo que interesa, pues, es el mundo —patria natal— su orden, su belleza, las leyes físicas que se cumplen inexorablemente<sup>7</sup>, y sobre todo, los hombres, que en este mundo viven, en medio del trabajo, la opresión, y el sufrimiento.

#### a) *El escándalo del sufrimiento*

El dolor de los demás era una constante acusación para S. Weil que no había tenido mayores problemas en su vida para crearse una cultura y una posición. Ella es burguesa, pero no acepta su condición de burguesa y desea acercarse lo más posible hacia el dolor humano. Se empeña en la causa del hombre, sobre todo de aquél más débil, más oprimido, con una dedicación que muchos creyentes desearían para sí. No creo que se pueda hablar aquí de “snobismo” o afán de ser diferente, lo que le movía a ella, sino el deseo de solidarizarse con el sufrimiento de los hombres, de compartir su misma suerte, considerando que todo hombre herido, en el modo que sea, es su prójimo<sup>8</sup>. Por “snobismo” se puede hacer un gesto, pero no dedicar toda una vida al servicio del hombre.

Los años de estudio de filosofía (1928-1931) son vividos con intensidad y dedicación al estudio y a los problemas de esa parte de la humanidad más desgraciada. Su empeño social, radica en una profunda sensibilidad humana por el hombre y su sufrimiento. Su corazón inquieto es capaz de interesarse tanto por los sufrimientos de las personas cercanas a ella, como de las víctimas de un terremoto en la otra parte del mundo. Tiene un corazón que vibra con el mundo. Se siente afectada y responsable de todos los problemas, ya sean cercanos o lejanos. Simone de Beauvoir nos describe su encuentro con Simone Weil y el efecto que éste le produjo. Se cono-

5. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 36-37.

6. P. PERRIN, “L’expérience de S. Weil”: *Cuaderni dell’Unione Internazionale di Propaganda Cattolica* (Roma 1972) 34.

7. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu* (Paris 1962) 81.

8. S. WEIL, *Cahiers*. Nouvelle édition, II (Paris 1972) 151: “Le prochain est celui qu’on rencontre nu et blessé sur la route, non celui qu’on ne rencontre pas”.

cieron en la Sorbona. En medio de la conversación, S. Weil declaró de un modo tajante que el único problema que contaba el día de hoy sobre la tierra era la *Revolución* que diese de comer a todos los hombres. A lo que S. de Beauvoir añadió, que no era suficiente encontrar el bienestar del hombre, sino el encontrar un sentido a su existencia. Esta contestación le pareció demasiado "burguesa" a S. Weil preocupada entonces por los problemas inmediatos y no dudó en contestarle: "Bien se ve que Usted nunca ha padecido hambre"<sup>9</sup>.

Este espíritu inquieto y militante no la abandonará nunca. Apenas deja la universidad comienza a enseñar (1931-1934). En los diversos lugares donde se establece crea confusión, suscita problemas, rompe costumbres, con su actitud inconformista. Podía haber conducido una vida tranquila, pero se siente obsesionada por la miseria y opresión de los hombres, cercanos y lejanos y no puede por menos de tratar de serles fiel<sup>10</sup>.

El tiempo libre lo dedica a dar clase a los obreros<sup>11</sup>. Su participación en el movimiento sindical es notable y continua. Frecuenta asiduamente grupos revolucionarios, la C.N.T. Toda su actividad está guiada por un profundo respeto hacia la persona humana<sup>12</sup>. Un día al frente de una manifestación de desocupados, se dirige hasta el ayuntamiento, durante una de las sesiones del Consejo Local. Esto la supone varios ataques, incluso desde la prensa, y más tarde, el traslado<sup>13</sup>.

El celo por la causa obrera le valió el apelativo de "la *virgen roja de la tribu de Levi*"<sup>14</sup>. Personalmente ella nunca se adhirió al partido comunista, dado la repulsión visceral que ella sentía respecto a todo aquello que fuese "institución", partido, poder, y llevase consigo una disminución de la libertad. Intuyó, con gran lucidez, no sólo las contradicciones internas del comunismo, sino también las del nazismo, mucho antes de que ambos movimientos manifestasen su rostro inhumano.

9. S. DE BEAUVOIR, *Memoires d'une jeune fille rangée* (Paris 1958) 236-237.

10. Para conocer a fondo todo este período de la vida de S. Weil es ya clásica la obra de J. CABAUD, *L'expérience vécue de S. Weil*. (Paris, 1957). Esta obra, aunque en mi opinión no ha sido superada, fue completada por S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*. Paris, 1973; 2 vols.

11. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, I, 200-207.

12. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, I, 210. Sobre su actividad sindical en la base o en varios congresos sindicales los textos se podrían multiplicar; nos baste citar las páginas siguientes de esta misma obra: 239; 302; 334-335; 345-347; 357-359; 404, etc.

13. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, I, 211-245.

14. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, I, 250.

Será ella quien nos diga, que lo que siempre la ha atraído, fue el movimiento sindical, dado que su deseo era una transformación social en favor de los menos afortunados, obreros y campesinos. Respecto al Partido Comunista, ella se sentirá cada vez más alejada, hasta llegar incluso a la oposición total<sup>15</sup>.

Su vocación la exigía un mayor compromiso, por eso decide dejar la enseñanza y comenzar una experiencia obrera en diversas fábricas de París que durará un año, aproximadamente (1934-1935). Esta es una de las experiencias más ricas de S. Weil, que nos la ha dejado explicada minuciosamente en su libro "*Diario de la fábrica*"<sup>16</sup>. No esperaba encontrarse con una realidad tan dura, tan inhumana. Es el escándalo del hombre que sufre víctima de la esclavitud, no sólo patronal, sino sobre todo de la *esclavitud de la máquina*. Allí llega a comprender el sufrimiento del empleado que está en la cadena y debe trabajar al ritmo que la máquina impone. Allí se corre el riesgo de llegar a ser máquinas también, o animales, ya no personas, al perder la conciencia de la propia dignidad como seres humanos. Una de las mayores luchas que el obrero tendrá que realizar será ésta: "*preservar su dignidad de ser humano, una dignidad que había que conquistar o reconquistar cada día*"<sup>17</sup>.

Este año de fábrica la dejará casi destrozada. Fue entonces cuando la desgracia y el dolor de los demás entró realmente dentro de su propia carne. A partir de entonces, nada la separará de la "*masa desgraciada*" como ella llamaba a los obreros. Había recibido allí, para siempre, "la marca de la esclavitud como la que recibían los esclavos romanos"<sup>18</sup>. Esta experiencia había matado su juventud. No se puede tocar el dolor sin permanecer contagiado por él. La solidaridad con el hombre pasa por el bautismo del dolor. No hay que escandalizarse farisaicamente de la injusticia. Hay que luchar contra ella desde dentro. Este es el precio que tuvo que pagar,

15. Sobre la trayectoria del pensamiento político y social de S. Weil es indispensable la obra de Ph. DUJARDIN, *Simone Weil. Idéologie et Politique*. Grenoble, 1975.

16. S. WEIL, *La condition ouvrière*<sup>17</sup> (Paris 1951) 35-107. Cf. sobre este tema las siguientes obras: F. FLEURE, *S. Weil ouvrière*. Paris, 1955; G. HOURDIN, "L'expérience ouvrière de S. Weil": *La Vie Intellectuelle* (Juillet, 1951) 63-72; A. SFAMURRI, *L'umanesimo cristiano di S. Weil* (L'Aquila 1970) 11-63.

17. Cf. S. WEIL, *La condition ouvrière*, 133.

18. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 41-42; puede verse también su obra *Pensées*, 80-81. Escribe S. WEIL, en la obra y páginas citadas de *Attente de Dieu*: "Le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme... J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave".

para llegar a sentir "una camaradería total, una fraternidad y unión con el obrero, sin que nada la separase"<sup>19</sup>. Para encontrarse con "el otro" hay que bajarse al mismo nivel. Sólo cuando se ha sufrido juntos se crean verdaderos lazos de solidaridad.

La experiencia de la fábrica, señala, en la vida de S. Weil el comienzo de algo nuevo. Son muchos quienes piensan hoy, que se pueden distinguir, dos períodos en su vida, y que, es precisamente este año de fábrica, el que marca el comienzo del segundo. De todos modos, nunca debe ser entendida como una división total, con oposición entre ellos. Existe una gran continuidad en muchos puntos. Ella siempre ha luchado por las clases oprimidas y juntamente con ellos, deseando estar siempre de su parte. Ella no ha renunciado nunca a combatir los poderes opresores. Ella ha buscado obstinadamente la verdad, en los más diversos ambientes. Ella ha amado siempre la belleza, tanto aquella de la naturaleza, como aquella del gran arte. Ella ha donado siempre generosamente, su tiempo, sus bienes, sus esfuerzos y sus conocimientos, a aquellos que estaban necesitados de pan o de cultura. Si se puede hablar de un cambio, es en cuanto que, a partir de entonces, ella comienza a sentirse marcada por la esclavitud, por el dolor de los hombres. Será precisamente en relación con el sufrimiento, como se le revelará a ella, más tarde, el cristianismo<sup>20</sup>. Fue el comienzo de una lenta evolución.

#### b) *El escándalo de la guerra.*

Animada por la idea de sacrificio, al estallar la Guerra Civil Española en 1936, S. Weil decide alistarse como voluntaria, con un grupo internacional de anarquistas. En un principio, ella estaba entusiasmada por una revolución que consideraba como la justa lucha de los oprimidos en busca de sus derechos. Aunque su estancia en España fue breve, debido a un incidente sufrido (se quemó una pierna) le bastó para comprobar el drama de la guerra en su crueldad y contradicciones.

Presenció algunas ejecuciones en Barcelona. Escuchó a los milicianos historias de cómo habían matado a algunos sacerdotes. Todo ello le producía gran disgusto y repulsión. En esta experiencia de

19. Después de un despido de la fábrica, estando buscando trabajo, ella encuentra dos obreros, con los cuales entabla una conversación. A este propósito ella escribe: "Camaraderie totale. Pour la première fois de ma vie, en somme, aucune barrière, ni dans la différence des classes, ni dans les différence des sexes. Miraculeux!": S. WEIL, *La condition ouvrière*, 80.

20. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, I, 429-431.

guerra, ella vivió una nueva forma de contacto con la crueldad humana y con la miseria que ella engendra: la degeneración del hombre; que pierde la conciencia de su dignidad y es hipnotizado al contacto con la fuerza, hasta llegar a sentir el gusto de matar<sup>21</sup>.

Escribiéndole a Bernanos, a raíz de su publicación de "*Los grandes cementerios bajo la luna*" manifestará su desilusión al comprobar que esa Guerra Civil, no era la justa reivindicación de los agricultores hambrientos en contra de los propietarios de las tierras y del clero cómplice, sino un conflicto en el cual se enfrentaban también Rusia por un lado y Alemania e Italia por otro<sup>22</sup>.

Este compartir el dolor de los demás y cargarlo sobre sus espaldas ha dado pie a que alguien se haya atrevido a comparar esta trayectoria de S. Weil con la Pasión de Jesús<sup>23</sup>. Quizá sea algo exagerado, pero no cabe duda, de que esa dedicación desinteresada al hombre y ese compartir con él la cruz, son realmente un camino propicio para la revelación de Dios. Inconscientemente S. Weil se estaba acercando hacia una realidad nueva.

c) *El escándalo del individualismo.*

"Cada hombre inglés es una isla", dice un proverbio británico. Nada más lejos del pensamiento de S. Weil, que era consciente de que la vida del hombre tiene sentido y fecundidad solamente en el amor y en la donación generosa al otro. Hay en ella una negación de todo individualismo, de todo egoísmo, en favor de una apertura total al hombre, de un amor generoso, en especial para quienes la existencia es más dura. Este amor del prójimo es ya un preanuncio del cristianismo. Creo que se puede hablar legítimamente de un *cristianismo implícito* y de una *fe implícita*, en todas aquellas personas, que, con plena sinceridad, viven su compromiso terreno con el hombre<sup>24</sup>.

Hoy deja de ser un escándalo intolerable el proclamar bien-

21. Cf. S. WEIL, *Cahiers*, Nouvelle édition, I (Paris 1970) 152.

22. Cf. S. WEIL, *Essais historiques et politiques* (Paris 1960) 220-224. Esta valoración nos da a entender la sinceridad de los sentimientos de S. Weil, respecto al hombre. Podríamos calificarla incluso de ingenuidad. En España comprobó cómo eran las ideologías del poder (marxismo y fascismo) las que imponían su ley, mientras que la causa del hombre, de su dignidad y libertad, a las que ella deseaba servir, eran pisoteadas.

23. Cf. F. HEIDSIECK, *Simone Weil* (Paris 1965) 44.

24. Cf. K. RAHNER, "Los cristianos anónimos": *Escritos de Teología*, VI (Madrid 1967) 535-544. Mucho antes de que Rahner formulase esto teológicamente, ya había postulado Simone Weil la legitimidad de este cristianismo implícito, partiendo de su propia experiencia.

aventurados a los que crean la paz, la justicia, la esperanza, y conservan el corazón limpio, en medio de la corrupción, de las lágrimas de las persecuciones. Por eso "quien vive estas fidelidades, este estilo de vida, en el fondo, aunque no lo sepa, se está asemejando a Cristo, y está siendo seguidor de su palabra"<sup>25</sup>. Manteniendo esta fidelidad a la tierra, al hombre, antes o después Dios vendrá de un modo patente, y estas personas, lo reconocerán en el amor, como la oscura fuerza que antes les impulsaba, y por fin podrán saber quién es El, reconocerle y confesarle por Señor y Dios. S. Weil, puede ser, muy bien, considerada bienaventurada en el sentido evangélico, pues asumió fielmente todas sus responsabilidades históricas y su entrega al hombre fue ejemplar, destacando así, en su actuación una de las características esenciales del cristianismo.

Años después de la revelación de Dios, volviendo la mirada hacia atrás, sobre esta época de su vida, no dudará en afirmar que su postura respecto a los problemas de este mundo fue siempre, una *postura cristiana*, aunque el nombre de Dios no tenía aún, ninguna cabida en su pensamiento<sup>26</sup>.

Es que la caridad y la fe, aunque sean distintas son inseparables, y con mucha más razón el amor de Dios y el amor del prójimo. "Aquel, que es capaz de com-pasión pura hacia un desgraciado, posee, —puede ser implícitamente, pero siempre realmente— el amor de Dios y la fe"<sup>27</sup>.

En la "*Carta a un religioso*" que es una serie de interrogantes que S. Weil hace a los cristianos, que están dentro de la Iglesia, refuerza esta afirmación, fundándose en el evangelio. Cristo no salva a todos aquellos que le dicen: "Señor, Señor", sino que salva a todos aquellos que con sincero corazón dan un trozo de pan al hambriento, socorren al que sufre, visitan al que está solo, visten al que está desnudo, dan de beber al peregrino sediento, del largo camino. En esa escenificación del Juicio Final que nos hace Mt 25, 31-46, los justos no se habían dado cuenta de sus propias acciones buenas, y su rostro se llenará de sorpresa al sentirse llamar bienaventurados:

25. O. G. de CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1975) 535.

26. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 37: "J'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne... Alors que le nom même de Dieu n'avait aucune part dans mes pensées".

27. Cf. S. WEIL, *Lettre à un religieux* (Paris 1951) 38. En este mismo sentido se expresaba Cáritas Española al celebrar el Jueves Santo de 1977, el día del amor fraterno, al poner por "slogan": "Si no amamos ¿qué creemos?". No se puede dar divorcio entre ortodoxia y ortopraxis. Se presuponen mutuamente.

"Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos; sediento y te dimos de beber?" (v. 37).

No cabe duda de que al final, nos vamos a llevar muchas sorpresas, y que, quizá, algunos que creían poseer el "monopolio" de Dios, se encuentren que han estado adorándose a ellos mismos, o a cualquier otro ídolo. La piedra de toque es el hombre: "Lo que habéis hecho a uno de estos mis hermanos menores a mí me lo hicisteis". (v. 40).

De ahí, que basándose en todo esto, S. Weil concluya:

"Un ateo, un "infel", capaces de compasión pura están tan cerca de Dios como un cristiano, y, como consecuencia, le conocen tan bien, aunque su conocimiento no pueda expresarse en palabras, o permanezca mudo. Porque Dios es amor. Si esto es verdad, y si él retribuye a aquellos que lo buscan, él da la *Luz* a aquellos que se le acercan, sobre todo, si ellos desean la luz"<sup>28</sup>.

## 2. DEL AMOR DEL PROJIMO A LA FE EN DIOS

S. Weil deseaba ardientemente la luz. Será una constante en su vida, incluso hasta antes de morir, cuando había ya sido iluminada por la fe. Era consciente de que, incluso si conocemos a Dios, nuestro conocimiento no es nunca completo, ni siquiera definitivo. La fe y el conocimiento se encuentran siempre en un estado de superación. Esto vale, ya sea para el creyente en particular, ya sea para las épocas y generaciones de una comunidad de fe o Iglesia. *La fe es un camino* y el proceder en este camino es un "estar-abiertos al futuro. El mayor deseo que tenía S. Weil desde su infancia, si damos fe a sus palabras, era el de "haber recibido antes de morir la revelación completa"<sup>29</sup>. Esta revelación completa no puede darse antes de la muerte, que será el momento de ver a Dios "cara a cara". El que nuestro conocimiento de Dios no llegue nunca a ser un sistema concluido, cerrado, perfecto, que no llegue a ser nunca un punto de vista sólido, un saber seguro, no depende sólo de nosotros, del hombre y de sus imperfectas capacidades cognoscitivas, que no le permiten nunca alcanzar una meta definitiva. Todo esto, depende más

28. Cf. S. WEIL, *Lettre a un religieux*, 39. Hoy, después del Vaticano II, nos puede parecer a todos muy familiares estas palabras; pero teniendo en cuenta que fueron escritas en 1942, hay que reconocerlas su gran novedad.

29. Cf. S. WEIL, "Lettre à Joe Bousquet": *Cahiers du Sud* 37 (1950) 421-423.

bien de Dios mismo, esto es, del hecho de que El es un "*Dios de la historia*" y que quiere encontrarnos siempre de nuevo, en un modo siempre nuevo.

¿Cuáles fueron estos encuentros de Dios siempre nuevo, en la historia de S. Weil? Ella en la *Autobiografía espiritual* que escribió al P. Perrin, antes de partir para Estados Unidos, debido a la persecución de la Gestapo contra los judíos, nos hablará de tres contactos con el cristianismo que "*contaron*" verdaderamente para ella, suponiendo la "*revelación de algo nuevo*"<sup>30</sup>.

a) *El cristianismo, religión de la cruz*

El primero de estos encuentros que "han contado en su vida" se sitúa durante el verano de 1935, en un pequeño pueblo de Portugal. Ella había apenas finalizado su experiencia obrera en Renault y su estado de ánimo se encontraba deshecho. Había recibido allí la marca de la esclavitud, que le quedará impresa. La desgracia trágica de los otros había entrado en su corazón.

Para recuperarse, se retira con sus padres a un pequeño pueblo de la costa a descansar. Un día, la tarde de la fiesta patronal, ella se encontraba sola. Era de noche y la luna llena resplandecía. Las mujeres de los pescadores iban alrededor de las barcas en procesión, llevando cirios y entonando ciertos cánticos antiguos de una tristeza desgarradora. Era algo que le conmovía las entrañas. Simone, nos dice, que nada puede dar una idea de ello y que nunca jamás en su vida había oído nada tan triste, a no ser el canto de los remeros del Volga. Y añade:

"Allí, yo tuve, de repente, la certeza de que el *cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos*, y que los esclavos, no pueden sino adherirse a ella, y yo entre los otros"<sup>31</sup>.

Como se ve, aquí la fe es rápidamente puesta en relación con el sufrimiento, proveniente del mundo del trabajo. Vemos que existe una relación entre la experiencia de Renault y ésta. El encuentro con el cristianismo adquiere rápidamente el carácter de una relación simpática hacia el sufrimiento humano. Es una visión del cristianismo como religión de la cruz, como religión del sufrimiento.

Su adhesión y simpatía es algo cordial, inmediato, no racionalizado. Se podría arriesgar la hipótesis de que aquí, S. Weil, intuyó el cristianismo como la única religión que puede dar completo senti-

30. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 41.

31. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 42-43.

do al sufrimiento a través del misterio de la vida y muerte de Cristo. Todo el énfasis que ella pondrá luego en el Cristo Crucificado, y lo que podríamos llamar una "*Teología crucis*", como *manifestación* de Dios por medio del desprendimiento y a la vez como *ocultamiento* de Dios están a nuestro juicio ya aquí presentes.

S. Weil ve aquí solamente una cara del cristianismo. Entonces parece que ella no supo ver la esperanza en el corazón de aquellas mujeres portuguesas. No había llegado aún a comprender, que el misterio cristiano, religión de la cruz es sobre todo religión de la resurrección, y que la cruz no es ningún fin en sí misma, sino que es el camino hacia la resurrección gloriosa, hacia la Pascua. No apreciaba aún lo que es la esperanza cristiana fundada en la Resurrección de Cristo y la alegría y paz interiores que puede proporcionar.

b) *El encanto de la belleza de Italia*

El segundo contacto con la fe católica, que ha contado en su vida lo sitúa, S. Weil en Asís, dentro de un viaje de vacaciones por Italia, en el verano de 1937.

El paisaje italiano, su arte incomparable, la música, la simpatía de la gente, forman un todo sin igual, que quien lo vive por primera vez, difícilmente escapa a ese embrujamiento.

S. Weil se sentirá transportada de entusiasmo a medida que va descubriendo la belleza de Italia. Su admiración irá creciendo progresivamente, hasta llegar a Asís, punto culminante.

La primera etapa del viaje será Milán, el centro industrial más importante de Italia, ciudad obrera por excelencia. S. Weil se preocupa en visitar varias fábricas y se pone en contacto con el mundo sindical, pero su viaje es fundamentalmente cultural, desea conocer el arte italiano de cerca. Le llama mucho la atención la "*Cena*" de Leonardo da Vinci, que se encuentra en el Convento de Santa María de las Gracias. Ante esta obra, comprueba cómo todas las líneas del cuadro, de la perspectiva, convergen hacia la persona de Cristo. ¡Todo un símbolo! Su regocijo será tal, que no dudará en escribir a sus padres "que no le importaría pasar la vida toda entera, delante de la cena"<sup>32</sup>.

De Milán a Florencia, ciudad llena de historia, cuna del Renacimiento donde se acuñó la cultura moderna. Cada edificio, cada piedra, cada puente tiene su historia, su artista y su poeta. Florencia

32. Citado por S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, II, 144.

es una ciudad de dimensiones humanas, una ciudad para vivir, para el hombre, que es el valor central de la cultura renacentista. El hombre, su grandeza, su belleza y su drama están en el centro del arte de los grandes maestros Rafael, Leonardo y Miguel Ángel. En las Capillas Mediceas de Florencia, encuentra las esculturas hechas por Miguel Ángel para las tumbas de los Médicis. Allí la muerte es transformada, la piedra inerte se hace viva. Es una piedra que piensa, ama, sufre, espera y sueña. S. Weil encontrará "*El Alba*" "dolorosa y triste, como el sueño de un esclavo, preludio de una jornada demasiado dura"<sup>33</sup>. La misma impresión de abatimiento siente ante "*La Noche*", como si el sueño fuese, no una expansión para reparar las fuerzas, sino un refugio contra la desesperación.

Si Florencia es la ciudad medieval y renacentista, Roma es la Roma clásica y barroca, Roma renacentista y papalina, pagana y religiosa. Simone Weil iba a Roma con una serie de prejuicios. Pero al llegar allí todas sus defensas se desmontan y se siente rápidamente como en su casa. En la *Basilica de San Pedro* le sobrecogen los cantos de la *Coro Sixtina*, la liturgia Romana, entre el fasto y el misterio, la arquitectura sobria y elegante del renacimiento, y la retorcida y floreada del barroco. El culto a la belleza le viene a S. Weil por su simpatía hacia el mundo griego. La cultura clásica romana será una copia de la grandeza griega. Después de una jornada intensa dedicada a escuchar música escribe así en una carta a sus padres: "Si el Paraíso se parece a S. Pedro, mientras canta el coro de la Sixtina, vale la pena ir allí"<sup>34</sup>.

Todo lo que había sentido ella en Florencia y Roma se verá eclipsado al descubrir Asís. Al llegar allí y admirar las onduladas y armoniosas colinas, todo el resto de Italia le pareció nada en comparación con esta campiña umbra, milagrosamente evangélica y franciscana, y salpicada de oratorios conmovedores. No hay obra de arte comparable a la naturaleza, con sus diversas tonalidades de colores. Ella haría notar que en Asís, todo es franciscano, simple, encantador por la sencillez y la pobreza; todo, menos aquello que había sido hecho en honor de S. Francisco<sup>35</sup>. Todo allí parecía ser debido a un diseño de la providencia divina, se respiraba la armonía, la paz y era una invitación al recogimiento y a cantar al creador,

---

Cf. S. WEIL, "Cinque lettere a uno studente e una lettera a Bernanos": *Nuovi Argomenti* 20 (1963) 82.

34. Cf. S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, II, 149.

35. Cf. S. WEIL, *Cinque lettere a uno studente*, 92.

hasta tal punto, que por un momento tuvo la tentación de quedarse en uno de esos conventos de Asís<sup>36</sup>.

Años más tarde narrará al P. Perrin cuál fue la influencia misteriosa que allí recibió:

“Allí, estando sola en la pequeña capilla románica del s. XII, de Santa Maria de los Angeles, incomparable maravilla de pureza, donde S. Francisco oró frecuentemente, *algo mucho más fuerte que yo*, me ha obligado por la primera vez de mi vida a ponerme de rodillas”<sup>37</sup>.

A partir de entonces, ella considerará Asís como “la patria de su alma”, pues allí sintió de un modo patente la presencia de algo misterioso. No es una manifestación del Absoluto de manera potente y majestuosa —S. Weil rechazará siempre cualquier imagen del Dios potente y guerrero— sino, que aquí el Absoluto se le manifiesta a través de la pobreza, la simplicidad del espíritu franciscano, del arte y de la belleza de las cosas naturales. Ya desde las ideas platónicas, lo estético ha estado siempre muy ligado a lo religioso.

En Asís, Simone tiene conciencia de “ese algo más fuerte” que ella que le obliga a arrodillarse por primera vez en su vida. Esto nos manifiesta el modo de actuar de Dios, cuando ha escogido a una persona. Es un modo decidido, pero a la vez suave y sin violar la libertad personal. El se manifiesta, y la persona se siente inclinada a abandonarse en sus manos.

Será en esta línea, donde, un año más tarde, tendrá la manifestación clara de Cristo con quien experimentará un contacto directo y misterioso a un tiempo.

Todo este proceso que hemos estudiado, es ya una preparación a la conversión. Hay una influencia del subconsciente en la vida que es inevitable. ¿Por qué S. Weil hizo estas experiencias y no otras? ¿Por qué se orientó hacia la caridad y no hacia el individualismo? La honestidad de la intelectual no le permite agarrarse a cualquier cosa. Su inquietud era demasiado grande, para conformarse con las

---

36. En una carta a sus padres les escribe: “Vous avez bien failli me perdre pour toujours, car il y a, à une heure un quart au-dessus d'Assise, un oratoire dans la montagne, ancien ermitage de S. François que fait visiter un jeune franciscain rayonnant de foi; quand il y a vu l'impression que me faissait ce lieu, il m'a raconté l'histoire d'une femme qui au XV<sup>e</sup> siècle y était montée habillée en homme, s'était fait admettre comme franciscain, et y avait vécu vingt ans; après sa mort seulement on a découvert son sexe; et l'Eglise l'a béatifiée. Si j'avais su cette histoire avant de monter qui sait si je ne l'avais pas rééditée?”: S. PETREMENT, *La vie de S. Weil*, II, 51.

37. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 43.

margaritas del camino. Ella directamente no lo busca, pero se está dirigiendo sin saberlo hacia Alguien que va a apagar su sed. Vive en medio de una lucha interior y desea encontrar la paz y el sosiego. Aunque conscientemente sea agnóstica y razone su agnosticismo, como ya vimos, el subconsciente que se nos revela a través de su obrar, nos indica que ansía conocer a Dios. Por eso el amor del prójimo, su capacidad de admiración por todo lo bello, su sensibilidad compasiva con los que sufren, vienen a ser ya, la antesala de la fe.

### c) *La revelación de Dios*

El tercer hecho importante en su vida, ocurre en 1938, en Solesmes, donde Simone Weil va a pasar la Semana Santa. Allí es donde tiene lugar su experiencia primordial de Dios.

Durante la celebración de la liturgia de la Semana Santa, le llama profundamente la atención el rostro iluminado de alegría de un joven católico inglés que acababa de comulgar. Este joven le hace conocer los poetas metafísicos ingleses del s. XVII. Entre todas las poesías de la antología hay una que conmueve particularmente a S. Weil. Es la titulada "AMOR" del poeta *G. Herbert*. Ella en un principio la recitaba como un poema hermoso, pero poco a poco, sin darse cuenta, esta recitación pasa a tener la virtud de una oración. La poesía se hace oración. Dejemos ahora hablar a S. Weil:

"Fue durante una de estas recitaciones, que *Cristo mismo descendió y me tomó.*

En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios, yo no había previsto nunca la posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios. Yo había oído hablar vagamente de cosas semejantes, pero yo jamás las había creído. Las historias de apariciones en las Florecillas, así como los milagros del Evangelio, me producían repulsión. Por otra parte, en esta imprevista venida de Cristo sobre mí, ni los sentidos, ni la imaginación han tenido parte alguna; yo he solamente sentido a través del sufrimiento, la presencia de un amor análogo a aquel que se lee en la sonrisa de un rostro amado.

Yo no había leído nunca los místicos (...) Dios me había misericordiosamente impedido el leer los místicos, a fin de

que me fuese más evidente que yo no había falsificado este contacto absolutamente inesperado”<sup>38</sup>.

Hemos de preguntarnos: ¿estamos delante de una verdadera experiencia de Dios, de tipo místico? ¿Es una verdadera revelación de Dios o es solamente una invención?

Para dar una respuesta negativa se podría invocar el clima psicológico de Simone Weil, juntamente con la tensión nerviosa y los dolores de cabeza. También el clima espiritual del monasterio y la atracción de la liturgia de la Semana Santa. Pero por otra parte los indicios en favor de una interpretación positiva no faltan, sino que son numerosos. Simone les pone de relieve en la carta al P. Perrin. Así tenemos: carácter repentino de la experiencia, la naturaleza de esta misma experiencia como sentimiento de presencia, certeza de un contacto que será puramente espiritual, transformación radical del sujeto consiguiente a esta experiencia. Hay que tener también en cuenta, que ella no había leído los místicos, ni admitía la posibilidad de las experiencias místicas<sup>39</sup>.

Aquí S. Weil, vuelve a usar la palabra “contacto”, que ya había empleado en el Diario de la fábrica, cuando describe su vivencia del sufrimiento y de la desgracia. Hay una relación y un cierto paralelismo entre aquella experiencia del trabajo y esta otra de carácter espiritual. Es decir, que ya desde la experiencia de la fábrica ella se estaba acercando hacia una conversión y es curioso que ella emplease el mismo término —contacto— para describir ambas experiencias.

Contacto indica un conocimiento inmediato de una evidencia, si no imprevisible, al menos inaccesible, por el saber discursivo, el razonamiento. Pero este conocer, tiene un carácter profundo e indica una interrelación íntima, que supera toda explicación racional. Este contacto, no hemos de considerarlo un contacto físico, sino que es un “ser poseídos por la realidad”<sup>40</sup>. Pero, la realidad más radical que existe es Dios, y en este caso concreto, es un contacto con Dios manifestado en Cristo. Este contacto es superior a toda sensación e imaginación, como la misma S. Weil nos dice. Ella sentirá solamente “a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo a

38. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 44-45. Simone Weil describe también esta experiencia en una carta a J. Bousquet: cf. S. Weil *Pensées sans ordre*, 81-84.

39. Cf. P. BLANCHARD, “La Sainteté sans l’Egliseé: *Sainteté aujourd’hui* (Paris 1954) 134.

40. Cf. M. NARCY, *Simone et Malheur et beauté du monde* (Paris 1967) 15.

aquel que se lee en la sonrisa de un rostro amado"<sup>41</sup>. Este rostro amado era Cristo como persona, aunque no sabemos hasta que punto apreció en aquel momento esta personalidad de Cristo. Este contacto había consistido primordialmente en un sentir el amor personal de Dios a través de un sufrimiento extremo; luego, —si es que se puede dividir una experiencia única en su manifestación— a ser objeto de una experiencia mística según el carácter definitivo del lenguaje que ella usa: "*Cristo mismo descendió y me tomó*"<sup>42</sup>.

Este es considerado un texto capital<sup>43</sup>, y que contiene una de las llaves de su pensamiento. La experiencia aparecerá como el concepto director y al mismo tiempo su pensamiento será mejor comprendido, si lo consideramos como un desarrollo de ésta experiencia, cuyo alcance y profundidad no serán comprendidas por S. Weil en un principio, sino que los irá descubriendo poco a poco<sup>44</sup>.

Esta conversión de S. Weil a la fe en Cristo, es una experiencia de Dios al estilo de Pablo y de Agustín, y viene a demostrarnos una vez más, que los hombres no se convierten ante una noticia, una doctrina o una promesa, sino ante una persona, que se nos ha puesto en el camino, nos ha cegado primero, para hacernos luego ver, y nos ha enviado a dar testimonio a todos los demás<sup>45</sup>.

No cabe duda, que como en la conversión de Pablo y de Agustín, en todos estos fenómenos hay una fuerte influencia del subconsciente y de toda la vida anterior que ha ido preparando el terreno. Para la persona que lo vive, lo experimenta, constituye la máxima prueba de Dios, y son la raíz de su fe. Esta es una experiencia mística auténtica y tiene un valor para S. Weil. Para otras personas no constituye ningún argumento en favor de la existencia de Dios. No es nuestro intento, aquí presentarla en ese sentido tampoco, ya que hemos partido precisamente de la constatación de que a Dios no se le alcanza por medio de argumentaciones, sino a través de la iluminación de Dios en la fe, que es un don. La fe no es una prueba, es una experiencia, y para la persona que ha vivido esa experiencia le sobran los argumentos.

Aunque esta experiencia ha tenido una preparación remota, inconsciente por parte de S. Weil, el papel principal corresponde a

41. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 45.

42. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 45.

43. Cf. M. NARCY, *Simone Weil*, 34.

44. P. PERRIN, *L'expérience de S. Weil*, 34.

45. En este sentido la conversión de Pablo es el paradigma de toda conversión cristiana. No es el saber o ver, sino el encontrarse con alguien y vivir esta experiencia del encuentro, lo que ilumina la vida y hace cambiar.

Dios, que irrumpe de un modo inesperado en su vida. Ella reconoce que esa fe en Dios, no es obra suya, sino que es obra de Dios. Delante de una realidad tan grande, ella se siente miserable, indigna de tal don. Escuchemos el reconocimiento que hace de la gratuidad de esta revelación de Dios:

"En todo lo ocurrido no he sido yo quien ha actuado. Ha sido todo obra de Dios. Yo allí no he actuado para nada. Si se pudiesen suponer equivocaciones en Dios, yo pensaría que todo esto ha venido sobre mí por error. Pero puede ser que a Dios le agrade el utilizar, los deshechos, las virutas, los objetos de rechazo. Después de todo, el pan de la hostia, aunque esté enmohecido se convierte en el cuerpo de Cristo, después de la consagración"<sup>46</sup>.

Ya vemos el modo de argumentar de S. Weil: si Cristo puede convertir el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre, que son materia, puede servirse también muy bien de una persona y manifestarse a ella, haciéndola de "no creyente" en "creyente". Hay una diferencia, claro está, y es que el pan acoge plenamente el don de Dios y el hombre puede rechazar ese don.

Donde hay *experiencia* de Dios, ya no se necesitan "*pruebas*". S. Weil ya no necesita pruebas de Dios, de su bondad, de su misericordia, pues ella lo ha vivido, lo ha experimentado. Llega incluso a usar una expresión tan fuerte como decir "*lo he tocado*". Esto nos hace ver la inmediatez de la presencia de Dios en su experiencia. Ya nadie podrá separarla de Dios y convencerla de lo contrario. Aquello que ella conoció por contacto sobrepasa inmensamente su capacidad de comprensión y de gratitud de tal modo, que incluso la promesa de las felicidades futuras, considera que no añade nada a aquello que ha experimentado, del mismo modo, concluye, que para la inteligencia humana, la suma de dos infinitos, no es realmente una suma<sup>47</sup>.

A los que han recibido la luz, ya sólo les queda vivir como hijos de la luz. Tarea ardua, ante la que el hombre se sentirá de nuevo sin fuerzas. S. Weil reflexiona sobre la historia evangélica de la higuera estéril, y, a veces, pensaba que esta imagen era su propio

46. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 49. El destacar la pasividad es algo típico de todos los místicos, pero esto no debe llamar a engaño a ningún ingenuo. El modo de vivir y actuar de personas como Pablo, Agustín, Teresa de Ávila, y la misma S. Weil, nos hacen ver la importancia de la dedicación total al hombre y a los trabajos de este mundo.

47. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 68-69.

retrato. Ese era su gran temor, su drama, el convertirse en higuera estéril, el ser ingrata al don recibido, el abusar constantemente del favor de Dios y su misericordia <sup>48</sup>.

M. André Rousseaux tiene una frase definitiva sobre la conversión de S. Weil, y que en pocas palabras resume su aventura espiritual. El ha escrito: "Ha sido la exigencia de su caridad devoradora, lo que ha abierto a S. Weil a la invasión de la fe" <sup>49</sup>. No cabe duda, que su entrega al hombre, su amor desinteresado, sin ser una exigencia para la manifestación de Dios, fueron la mejor preparación para este encuentro.

A continuación pasamos a estudiar la teorización que S. Weil hace de esta experiencia, fijándonos particularmente en dos características de Dios. En primer lugar su inmanencia, bajo la categoría de "*Deus absconditus*" y a continuación la trascendencia, bajo la idea de "*El Dios que viene*".

### 3. EL "DEUS ABSCONDITUS"

Después de la experiencia de Solesmes, el año 1938, el nombre de Dios y de Cristo se han mezclado cada vez más a sus pensamientos de un modo irresistible <sup>50</sup>.

La obra de S. Weil, así como su vida, puede ser dividida, a nuestro juicio, en dos períodos. En el primero su pensamiento tiene un carácter filosófico, político y social y está formado por las obras que nos describen el problema de la esclavitud en el trabajo, la libertad, la lucha social, el nazismo etc. En estos primeros escritos la palabra Dios no viene mencionada para nada. El segundo período está constituido por obras de carácter más bien religioso. Aunque S. Weil nunca abandonó sus inquietudes anteriores, en esta segunda época la preponderancia corresponderá a su pensamiento religioso.

48. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 83-84.

49. Citado por B. HALDA, *L'évolution spirituelle de S. Weil* (Paris 1964) 96. Creo que muy bien se podría aplicar a S. Weil este texto con el que A. SCHWEITZER concluye su obra "Historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús": "Como un desconocido y sin nombre viene él a nosotros acercándose como se acercó en la orilla del mar a aquellos hombres que no sabían quien era. Y pronuncia la misma palabra: "Tú, sígueme". Y nos pone frente a las tareas que él tiene que resolver en nuestro tiempo. El ordena y a los que obedecen, sabios o ignorantes, se les revelará precisamente en aquella tarea de paz, actividad, lucha y dolor que en comunión con él les sea permitido asumir, y entonces, como un misterio inexpresable sabrán por experiencia quién es él": A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (München-Hamburg 1966) 630.

50. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 81.

Así, la intelectual que decía que “no debemos pronunciar esa palabra (Dios), salvo que no se pueda impedir el hacerlo”<sup>51</sup> le será imposible no hablar de El, casi en cada página, y es que su pensamiento gira en torno a El, de modo que podemos reafirmar con el P. Perrin, que Dios es quizá el centro de todo su mensaje<sup>52</sup>.

Los escritos de S. Weil son de carácter fragmentario. Su pensamiento es intuitivo esencialmente. A medida que le venían a la mente ella los escribía. Dada su muerte prematura no existe una estructuración de su pensamiento. Por eso se hace doblemente difícil su estudio. Y si toda sistemación de un pensamiento es ya una interpretación personal, doblemente en este caso, aunque nuestra intención es permanecer, lo más posible, fieles a su idea, de ahí que el pensamiento va constantemente corroborado con las citas.

La imagen de Dios que ella se forma es una imagen compleja. En ella se ven mezclados elementos de la filosofía griega, sobre todo de Platón, de las religiones orientales y predominantemente del cristianismo. Ella destaca el aspecto experiencial por encima del racional.

Dios no es primariamente un objeto de conocimiento. A nosotros nos es posible hablar de El, sólo a partir de la propia experiencia. La inteligencia humana no puede, por sus propios medios, llegar a tomar posesión de Dios. *Lo esencial se le escapa*<sup>53</sup>, pues Dios es superior a cualquier inteligencia humana.

S. Weil estuvo muchos años, sin llamar a Dios por su nombre. Después de la manifestación de Dios, era natural, que a la hora de teorizar esa realidad, fuente de todo lo existente fijase su atención en que Dios es *Misterio*, que Dios es un “*Deus absconditus*” (Is 45, 15). Dios está escondido. Ella lo desconoció durante casi 30 años y pudo constatar, que ni la ciencia, ni la naturaleza, ni la filosofía son instrumentos válidos, para todos, para alcanzarlo.

Hablar del misterio en Dios es situar el problema en un plano que se torna inviolable para nosotros, y confesar que nos es anterior e interior a nuestra existencia. Afirmar que ningún concepto es adecuado para nombrarlo y mucho menos para definirlo, equivale a decir que Dios es a la vez realidad y relación, esencia y persona y que sin la autoimplicación y complementariedad de estos dos conceptos, cualquiera de ellos sería falso. “Como dicen los hindúes

51. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, II, 125.

52. Cf. J. M. PERRIN, G. THIBON, *S. Weil telle que nous l'avons connue* (Paris 1952) 116.

53. M. M. DAVY, *S. Weil, sa vie, son oeuvre* (Paris 1966) 43.

—afirma S. Weil—, Dios es a la vez personal e impersonal”<sup>54</sup>. Hay que comprenderlo en el sentido siguiente: Es impersonal, en el sentido de que su *manera infinitamente misteriosa de ser persona*, difiere infinitamente de la manera humana. Sólo se puede captar ese misterio empleando a la vez, como dos pinzas, esas dos nociones contrarias, incompatibles aquí abajo, compatibles únicamente en Dios.

Dios es ausente, pero puede hacerse presente, puede llegar al hombre por medio de la vía del don, de la revelación, aunque sin perder nunca su carácter de ausencia trascendente a todo lo creado. Dios es, trascendente e inmanente a un tiempo.

Vamos a aclarar, qué es lo que aquí se entiende por *trascendencia*. El concepto de trascendencia divina, referido a Dios, significa la absoluta sublimidad y la sustancial superioridad de Dios por encima de cualquier ser creatural. Trascendencia, significa “un super-ser sustancial y cualitativo de Dios respecto a la naturaleza”<sup>55</sup>. De este concepto de trascendencia hemos de evitar cualquier elemento corpóreo-espacial. Lo mismo hay que decir respecto a la acepción del concepto correlativo de *inmanencia*.

Para S. Weil, Dios está por encima del espacio y del tiempo es trascendente al mundo, pero al mismo tiempo se hace presente en el espacio y en el tiempo, está presente, pues es el fundamento de todo ser, pero sin permanecer prisionero de ellos. El que Dios “pueda atravesar el espacio y el tiempo, es la prueba de que él es creador”<sup>56</sup>. Dios se hace presente e inmanente a la creación, pero esta inmanencia no puede ser concebida en sentido espacial, lo que sería una contradicción, con la naturaleza espiritual de Dios y con su trascendencia sustancial.

Dios manteniéndose escondido, se hace al mismo tiempo presente en la creación. Dios no habría podido crear, sin esconderse, sin permanecer oculto, pues de lo contrario existiría él sólo. Nadie puede ver a Dios y continuar viviendo. Al hombre le es imposible soportar la inmensa luminosidad de Dios. Por eso “*la ausencia de Dios es la prueba más maravillosa del amor perfecto*”<sup>57</sup>. Nadie tiene más amor que aquel que respeta la libertad del otro. La realidad del “*Deus absconditus*” y la discreción de Dios en su revelación, se nos muestra como un homenaje a la libertad del hombre, la salva-

54. Cf. WEIL, *Lettre à un religieux*, 35-36.

55. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Il Dio che verrà* (Torino 1975) 144.

56. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III (Paris 1974) 12 y 45.

57. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 15.

guarda suprema de la facultad que Dios le ha dado de ser él mismo, su propio yo y de escoger su destino. "Un Dios escondido es el único que puede instaurar con los hombres una *relación de libertad* y no de necesidad"<sup>58</sup>.

La realidad creada, pues, tiene un carácter ambivalente: *manifiesta y oculta a Dios al mismo tiempo*<sup>59</sup>. Dios es a la vez trascendente e inmanente a esta realidad. No se puede prescindir de ninguno de los polos, pues sólo en su unidad estos dos momentos expresan el misterio de la relación de Dios con el mundo. Si esta unión, o esta correlación viene anulada, la concepción teológica de Dios corre el riesgo de ser absorbida por un abismo, ya sea en un sentido o en el otro: o degenera en panteísmo, o en un deísmo religiosamente estéril.

Si Dios viene pensado como pura inmanencia, se sigue o la mundanización de Dios o la divinización de la creatura. En tal caso se deteriora tanto la imagen de Dios, como aquélla del ser creado. Si Dios viene concebido como pura trascendencia, cae, entonces, del todo la posibilidad de una relación entre Dios y el mundo. El resultado que deriva es un Dios privado de mundo y un mundo privado de Dios. S. Weil intenta mantener la tensión entre ambos polos, inmanencia y trascendencia, ausencia y presencia, lejanía y cercanía.

Como consecuencia de todo lo dicho hay que afirmar, que se puede conocer a Dios por medio del mundo, y afirmar al mismo tiempo, sin contradecirse, que Dios permanece desconocido.

S. Weil trata de reafirmar, este doble carácter, con algunos ejemplos. En primer lugar nos propone la *imagen de dos presos en una cárcel*. Dios y los hombres se asemejan a dos prisioneros, que se encuentran presos en celdas contiguas. Ellos se comunican entre sí por medio de golpes en la pared. La pared es aquello que les separa, pero es también aquello que les permite la comunicación<sup>60</sup>. Así nos pasa a nosotros con Dios. El universo es al mismo tiempo esa pared divisoria que nos separa de Dios, y el lazo que a El nos une. Otra imagen parecida a esta es la de "*la puerta cerrada*". El

58. Cf. V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù* (Torino 1976) 39.

59. Cf. S. WEIL, *La connaissance surnaturelle* (Paris 1950) 113-114. S. Weil pone como criterio de religión verdadera precisamente el que reconozcan la ausencia aparente de Dios y al mismo tiempo su presencia secreta aquí abajo; cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 132.

60. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 126.

mundo viene comparado con una puerta cerrada. Es una barrera; pero al mismo tiempo puede servir para entrar a través de ella<sup>61</sup>.

A raíz de esto se nos plantea un problema: ¿Qué es más real, aquello que nos es inmediato a la vista o aquello que es ausente? Simone Weil, considera que la realidad verdadera es Dios, que es el fundamento de todo ser. La verdadera realidad está en la "no-apariencia". Dios no puede estar presente en la creación, si no es bajo la forma de ausencia<sup>62</sup>. Es precisamente esa ausencia aparente de Dios en el mundo, lo que constituye su verdadera realidad. Aquello que no se ve, Dios, es lo que existe verdaderamente; mientras que aquello que se ve, la apariencia, es "no-realidad", existe sólo en cuanto apariencia<sup>63</sup>.

S. Weil se interrogó sobre el tipo de respuesta a dar en relación a Dios como trascendencia, al "Deus absconditus", a la vez infinitamente distante e infinitamente próximo. La respuesta, debe ir en la misma línea de la manifestación de Dios; y si Dios es un Dios que se oculta, por amor, para respetar la propia autonomía del hombre, a éste le toca responder también mediante la ausencia —que será la vía mística del vaciarse del propio yo— y el amor<sup>64</sup>.

#### 4. EL DIOS QUE VIENE

Si real es la trascendencia de Dios, real es también su inmanencia. Esta presencialidad o inmanencia de Dios, se revela de muchas maneras: como *creador*, como *providencia* que sostiene el mundo, como *inspiración*, como fuerza salvífica por medio de la *Encarnación* y de la *Pasión*<sup>65</sup>.

Todas estas formas de apreciar la presencia de Dios, han tenido como origen, en Simone Weil, su experiencia personal, cuando por primera vez experimentó la presencia de Dios en ella. Ella toma co-

61. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 120. Esta misma figura la usará Rainer María Rilke, para expresar esta relación dialéctica entre Dios y el hombre: "Sólo una pared nos divide, como por caso; una pared tan sutil, que para romperla bastaría un reclamo de tu voz o de la mía"; citado en L. SCHEFF-CZYK, *Il Dio che verrà*, 155.

62. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 33.

63. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 39.

64. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 116. La respuesta ética al "Deus absconditus" es el proceso que S. Weil describe bajo el nombre de "decreación": dejar de ser yo mismo para que Dios lo sea todo en mí. Sólo este tema requiere un estudio por sí solo, que afrontaremos próximamente.

65. Cf. S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, 16 y 33. Los textos que se refieren a la presencia de Dios por medio de la creación, encarnación y pasión son muy abundantes, y serán el sujeto de otro estudio.

mo punto de partida la experiencia de Dios, el encuentro de Dios con ella.

Si todo encuentro auténtico es creador y fecundo, mucho más cuando este encuentro se realiza, no entre dos personas humanas, sino entre Dios y una creatura. Como de Pablo se suele afirmar que toda su teología tuvo por origen su conversión en el camino de Damasco, S. Weil confiesa que todo su pensamiento sobre Dios ha tenido su origen en este *encuentro*<sup>66</sup>. Este encuentro da pie a una interpretación nueva de toda la realidad y pone de manifiesto la importancia que tiene la viva experiencia por encima de la razón<sup>67</sup>.

Toda búsqueda de Dios por parte del hombre está llamada al fracaso. La revelación de Dios es algo totalmente gratuito y no puede ser conseguida sin ese don de Dios que es la fe. S. Weil se opone radicalmente a toda pretensión de autosuficiencia y de orgullo por parte del hombre, a todo aquello que parezca indicar que el hombre puede llegar a Dios por su propias fuerzas.

*La labor del hombre es puramente negativa.* No influye positivamente para alcanzar a Dios. No obstante nada le exime de usar al máximo todo su potencial humano. El hombre es un ser capaz de conocer, querer y amar y debe ejercer estas facultades que le caracterizan, como hombre. Hay que saber no obstante discernir entre aquello que es un medio y aquello que es el fin. No se debe ceder al encanto de la posesión y manipulación de Dios, sino que se debe rechazar su adhesión y su amor a todas las cosas de aquí abajo, sin excepción<sup>68</sup>. La verdadera realidad de Dios está más allá de las apariencias externas, por eso es necesario no claudicar, sino desear continuamente conseguir lo inalcanzable, de lo contrario se corre el riesgo de la idolatría<sup>69</sup>, de poner el nombre de Dios como etiqueta, sobre algo que no es Dios, que es un falso Dios. La constante tentación del hombre ha sido siempre la de tratar de reducir a Dios a este mundo, de hacerse un Dios a medida propia, a imagen del hombre, un Dios terrestre, sin tener en cuenta que Dios es "*un Padre que está en los cielos*"<sup>70</sup>.

Aunque el hombre no pueda por su propios medios alcanzar a Dios, lo que sí le es posible es mantener vivo su deseo de infinito, su inquietud radical por el bien, por la verdad, el amor, y negar su adhesión a todo aquello que sea limitado y por tanto insuficiente para

66. Cf. S. WEIL, *Cahiers, Nouvelle édition*, III, 73-74.

67. Cf. S. WEIL, *Cahiers, Nouvelle édition*, III, 55.

68. Cf. S. WEIL, *Pensés sans ordre*, 43.

69. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 211.

70. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 215.

llenar esa capacidad de absoluto interior al ser humano. Escuchemos a S. Weil:

*“El hombre no tiene por qué buscar, ni siquiera por qué creer en Dios (no está en su mano). El debe solamente negar su amor a todo aquello que sea otra cosa distinta de Dios. Este rechazo no supone ninguna creencia, sino que es suficiente para constatar aquello que es evidente para cualquier espíritu; esto es, que todos los bienes de aquí abajo, pasados, presentes y futuros, reales o imaginarios, son finitos y limitados, radicalmente incapaces de satisfacer el deseo de un bien infinito y perfecto, que arde perpetuamente en nosotros”*<sup>71</sup>.

Mantenerse así, es ya estar a las puertas de lo sobrenatural. El hombre puede llegar hasta ahí, pero no más allá. Al llegar ahí, a la puerta, se puede llamar, gritar, desear ardientemente que se abra el camino, pero nada más. “No está en nuestras manos el poder de abrirla, sino que es otro quien la abre”<sup>72</sup>.

A esta primera razón en contra de la imposibilidad de la búsqueda de Dios por parte del hombre hemos de añadir otra: la trascendencia de Dios es una trascendencia cualitativa por encima del espacio y del tiempo. Al hombre le es imposible acceder, por sí mismo a la realidad trascendente de Dios debido a su condición espacio-temporal que lo limita. La trascendencia cualitativa de Dios por encima del espacio y del tiempo lo superan. *Espacio y tiempo son una barrera que separa al hombre de Dios*, y que, en la visión de S. Weil, es infranqueable por parte del hombre. Este no puede “subir” ir hacia arriba, caminar verticalmente. *“El movimiento vertical, que es el movimiento de la revelación, es propio de Dios”*<sup>73</sup> Al hombre le es posible sólo el movimiento horizontal. Por sí mismo el hombre no puede hacer ningún paso hacia Dios en dirección vertical ni para el bien, ni para el mal. El mal del hombre, por muy grande que sea, no llega nunca a “herir” a Dios, no mancha para nada la pureza, felicidad y perfección divinas<sup>74</sup>. Son flechas dirigidas hacia lo alto, que nunca llegan al blanco, sino que se vuelven, luego contra el propio hombre.

Dos ejemplos, citados por Simone Weil, nos sirven para ilustrar

71. Cf. WEIL, *Pensées sans ordre*, 42-43.

72. Cf. S. WEIL, *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 26.

73. Los textos sobre esto se podrían multiplicar. Baste citar S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 101-102; ID., *Cahiers. Nouvelle édition*, III, 45.

74. Cf. S. WEIL, *Attente de Dieu*, 215.

esta idea de la ineficacia de la búsqueda de Dios por parte del hombre. En primer lugar un cuento de Grimm. Hay personas que buscan a Dios al estilo de aquel que salta a pies juntillas, con la esperanza, que a fuerza de saltar, cada vez más alto, va a llegar un día en que ya no va a caer más a tierra, sino que va a llegar hasta el cielo, pero es esperar en vano, pues esto (el llegar a Dios), no es obra del hombre, sino de Dios, que descendiendo nos eleva. En el cuento de Grimm titulado "*El sastrecito valiente*" hay un concurso de fuerza entre el pequeño sastre y el gigante. El gigante lanza una piedra al alto, tan arriba, tan arriba, que tarda muchísimo tiempo en caer de nuevo. El sastrecito, que tiene un pájaro en el bolsillo, dice que el lo puede hacer mucho mejor, pues las piedras que el lanza no vuelven a caer. Dicho esto lanza su pájaro al vuelo. De esta historieta, S. Weil, concluye que todo aquello que no posee alas, antes o después termina por caer. "Sólo se puede subir, llegar a Dios con las "alas", las cuales son dadas por Dios, cuando Dios desciende al encuentro del hombre y lo eleva"<sup>75</sup>.

La segunda ilustración se refiere, a un *niño que se pierde en la calle*. Vamos a citar textualmente:

"Un niño, cuando de repente no ve la madre a su lado, comienza a correr en todas las direcciones llorando. Pero es una equivocación. Si él es un poco razonable y tiene fuerza de ánimo para pararse y esperar, él encontrará a su madre mucho más rápidamente. Es necesario solamente esperar y llamar. Pero incluso, *no llamar a "alguien"*, puesto que no sabemos si existe alguien. Gritar, que se tiene hambre, y que se desea pan. Gritará más o menos tiempo, pero al final uno será alimentado y, entonces, uno *no "creerá"*, sino que "*sabrà*" que existe verdaderamente el pan. Cuando uno ha comido, ¿qué prueba más evidente se puede desear?"<sup>76</sup>.

Así pues, no una búsqueda de Dios por el hombre, sino una constante actitud de *deseo de Dios*, con la seguridad de que este deseo, antes o después será satisfecho, no por nuestras propias fuerzas, sino por un don que viene a nosotros y nos es otorgado gratuitamente. No una búsqueda de Dios por el hombre, sino una búsqueda del hombre por Dios.

El que sea Dios que busca al hombre, antes de que el hombre

75. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 41-42; ID., *Attente de Dieu*, 191

76. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 44-45.

busque a Dios, es un aspecto esencial de la revelación cristiana, que a veces, el exceso de racionalismo ha llevado a olvidar. S. Weil, lo considerará como una de las características esenciales que distinguen la revelación cristiana de otras muchas tradiciones religiosas:

En el prólogo de su libro "*Intuiciones pre-cristianas*"; escribirá estas palabras, que como pocas, nos revelan la dimensión de gratuitidad y amorosa violencia que tiene el conocimiento de Dios:

"Búsqueda del hombre por Dios.

*Quarens me sedisti lassus...*

Hay que hacer notar, que en el evangelio no se trata nunca, salvo error de la búsqueda de Dios por el hombre. En todas las parábolas, *es Cristo quien busca a los hombres*, o bien el Padre los conduce a él, por medio de sus servidores, o también un hombre encuentra, como por casualidad, el reino de Dios y entonces, sólo entonces, el lo vende todo"<sup>77</sup>.

El "Dios que viene", es el Dios típicamente cristiano, es el Dios que crea, es el Dios que se encarna, es el Cristo que va en busca del pecador. Esta idea de la búsqueda del hombre por Dios es de un esplendor y de una profundidad insondable y se puede decir que "hay decadencia, cuando ella es sustituida por la idea de una búsqueda de Dios por parte del hombre"<sup>78</sup>.

El Dios que viene en busca del hombre es representado por Simone Weil con la *imagen del Sol* y de la *Luz* que el sol envía a la tierra<sup>79</sup>.

La energía solar nosotros no podemos ir a buscarla. Nosotros sólo podemos recibirla. Es ella la que desciende. Entra en las plantas, hace crecer las semillas, da plenitud de fecundidad, y suscita el movimiento de abajo hacia arriba haciendo crecer el trigo y todas las plantas. S. Weil considera que el trabajo del cultivador, no consiste en ir a buscar la energía solar, ni siquiera en captarla, sino que debe hacer lo posible, para que las plantas capaces de captarla y de transmitírsela al hombre, la reciban en las mejores condiciones posibles<sup>80</sup>. El esfuerzo que el cultivador hace en este trabajo, no

77. Cf. S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes* (Paris 1951) 9. Otro gran escritor judío A. Heschel resalta también esta visión: "Toute l'histoire humaine telle que la décrit la Bible peut être résumée en une phrase: Dieu est en quête de l'homme": A. HESCHEL, *Dieu, en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme* (Paris 1968) 150.

78. Cf. S. WEIL, *Lettre à un religieux*, 75.

79. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 29.

80. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 18-19.

viene de él, sino de la energía, que en él ha puesto la alimentación, es decir, esta misma energía solar encerrada en las plantas y en la carne de los animales nutridos por las plantas. Todo este razonamiento la lleva a concluir: "nosotros no podemos hacer otro esfuerzo hacia el bien, que aquel de disponer nuestra alma para recibir la gracia, y la energía necesaria para este esfuerzo, nos es dada por la gracia"<sup>81</sup>.

La manifestación de Dios, se ve como don absolutamente gratuito. Esta revelación del *Dios que viene en busca del hombre* es además una *revelación progresiva*, nunca acabada, nunca perfecta. La manifestación de Dios no es nunca definitiva y total. El mantiene siempre su carácter trascendente, y la intensificación progresiva de los lazos con Dios, no puede encontrar nunca su perfecto cumplimiento, en el ámbito del mundo histórico, inmerso como está en la oscuridad del pecado, que hace al hombre indigno ante Dios.

De esta indignidad era consciente S. Weil. Por eso, a pesar de haber afirmado de un modo tan fuerte el *contacto con Dios*, su inmanencia, no deja de reconocer al mismo tiempo su trascendencia, su lejanía. Dios viene a buscar al hombre continuamente, y para el hombre será siempre una *realidad presente y escatológica* al mismo tiempo. Sólo más allá de la vida humana, el venir de Dios se transformará en una permanencia definitiva, la tensión en perfecta armonía, la fe en la beatitud de la contemplación.

Todo creyente deberá considerarse entonces, *siempre en camino* hacia Dios, al encuentro de un Dios que, desde siempre, viene a buscar al hombre, llamándole por su nombre en medio de los afanes de cada día.

¿Qué se puede hacer hasta que poseamos la plenitud de Dios? Simone Weil, considera que la auténtica actitud ante el Dios siempre nuevo, ante el Dios que viene, es la de *amar y esperar*, hasta que llegue el encuentro final. Los hombres somos como los criados que estamos en la espera, la expectación, de la llegada del Señor. Nos toca mantenernos fieles en la espera, como el criado que espera a su dueño (Lc 17,7). Esta expectación no será un estar "esperando a Godot", no será una espera vana, no será defraudada. La espera se verá satisfechamente colmada con la presencia. No será una espera estéril, sino fructífera: "Ellos (los criados) conseguirán frutos en la espera"<sup>82</sup>.

81. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 19.

82. Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre*, 145. La "attente de Dieu" es la respuesta al Dios inmanente y trascendente, presente pero aún ausente. Para estudiar

Para concluir reafirmamos cómo Simone Weil ha destacado uno de los aspectos fundamentales del cristianismo. Esto es, que Dios es amor, y que Dios busca al hombre. Esta es su experiencia y éste es al mismo tiempo su mensaje; *un mensaje*, que como dirá su amigo G. Thibon, *no pasará*<sup>83</sup>, pues responde a las exigencias naturales del hombre, que es deseo de Dios y responde también al núcleo del cristianismo que es Cristo, el Dios que busca al hombre, el Dios hecho hombre.

Cabe preguntarse ¿Hemos dado a Simone Weil la importancia que se merece y el lugar que le corresponde dentro del pensamiento moderno? Un contemporáneo suyo, *Albert Camus*, intuyó su importancia excepcional y no dudará en calificarla como "*el único espíritu grande de nuestro tiempo*"<sup>84</sup>. Después de él no son pocos quienes la van descubriendo. Hoy la atención de muchos se dirige hacia su obra, sacándola del abandono<sup>85</sup>. Creo que la razón de tal interés por S. Weil está en la síntesis que ella intentó realizar entre el horizontalismo y el verticalismo, anticipando uno de los problemas más angustiosos de nuestro tiempo.

Cuando en 1943, Simone Weil moría a la edad de 34 años, en tierra inglesa, sólo ocho personas constituían su cortejo fúnebre: casi un símbolo del silencio y del abandono que debía ocultar durante un cierto tiempo su nombre y su pensamiento.

BLAS SIERRA, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniiano  
Valladolid.*

---

este concepto, dado su importancia, pensamos dedicar un futuro trabajo que servirá de complemento al presente.

83. Cf. G. THIBON, *Entre el amor y la muerte* (Madrid 1967) 105.

84. Citado por P. ELIA, *Simone Weil: obbedire all'amore nella giustizia* (Torino 1975) 5. Por su parte G. Thibon considera a S. Weil como "la autora espiritual más grande de nuestra época": G. THIBON, *Entre el amor y la muerte*, 119.

85. Prueba de ello es la bibliografía de J. PHILIP, *Simone Weil. A bibliography*. London, 1973. En ella se contienen más de mil títulos de libros o artículos dedicados a la persona y obra de S. Weil.

## **Estructura escatológica del sacramento de la reconciliación**

Es común a todo sacramento una dimensión escatológica. Como evento salvífico, que relaciona existencialmente al hombre con Cristo, supone una aceptación en la fe de su persona y de la salvación definitiva, que él ha traído a los hombres. Cristo, sacramento primordial de salvación, presente en la Iglesia, sacramento universal de la misma salvación, realiza en los signos sacramentales el encuentro incorporador del hombre al reino, que él ha instaurado con su vida.

La unión resultante entre Cristo y el hombre, que recibe el sacramento, es la resurrección con Cristo, mediante la participación mística en la vida divina, que introduce al cristiano en la eternidad misma de Dios. La muerte romperá los lazos, que aprisionan en la temporalidad esa vida eterna, y entonces el regenerado por el agua y el Espíritu experimentará en sí mismo la misma felicidad de Dios dentro de las limitaciones inherentes al ser creado.

Esta presencia de lo definitivo en la temporalidad del hombre se actualiza en todos los sacramentos, porque fruto de su eficiencia salvífica es la comunicación de la vida de la gracia. También el sacramento de la Reconciliación, por ser la revivificación del pecador, comunica el Espíritu y participa de esta dimensión escatológica.

La pregunta concreta, al intentar determinar la estructura escatológica de la penitencia sacramental, es la siguiente: ¿Compete a este sacramento una dimensión escatológica propia en razón de su estructura específica?

Tres son los puntos concretos, cuyo análisis puede ofrecer base sólida para responder a la pregunta propuesta: la situación del pecador bautizado, la conversión interior, y la reincorporación a la Iglesia.

### **1. *La situación del pecador bautizado***

Todo pecado es una opción libre y consciente del hombre, que

rompe su relación vertical y amistosa con Dios en el orden sobrenatural. Es querer trazar su camino de salvación por rutas distintas a las marcadas por Dios. La búsqueda de la felicidad en independencia, y más aún en contra de la voluntad de Dios, es el móvil de toda acción pecaminosa. No es extraño que el pecado haya sido definido como un extravío, una equivocación, un error, que entraña al mismo tiempo una culpabilidad humana, que se traduce en los términos de rebelión, ingratitud, infidelidad, desobediencia.

En el transfondo de todo pecado late un sentimiento de culpabilidad, en virtud de la cual el hombre reconoce, que es objeto de la condenación de Dios, en cuanto se ha incapacitado para aceptarle. Es inherente al pecado cierto sello de imperdonabilidad, si se le considera desde el hombre. Salir del pecado supone volver a la amistad sobrenatural con Dios, para lo cual el hombre necesita el auxilio de ese Dios, a quien ha vuelto las espaldas. El hombre dejado a su propia suerte humana no puede de ninguna manera volver al plano sobrenatural de la vida de la gracia. Por su voluntad libre pudo caer en la sima, pero no puede salir de ella, si la mano todopoderosa de Dios no le ayuda a superar la miseria y muerte en que se encuentra.

El fino análisis, que hace el yavista de la situación de pecado en Adán, escenifica con acierto la tragedia interior del hombre, cuando toma conciencia de lo que supone haber roto la amistad con Dios. Adán ha desobedecido, rechazado su condición de creatura, y ha querido orientarse por caminos personales en contra de la prohibición taxativa de Yahvé. Busca ser como Dios, determinando por sí mismo lo bueno y lo malo. Erigirse en árbitro del orden moral era la suprema manifestación del orgullo y soberbia humana.

Comida la fruta prohibida, Adán se siente condenado antes de que la voz de Dios le convoque a juicio. Su temor ante el Dios, que se pasea en el jardín a la hora de la brisa vespertina, y su escondimiento revelan su situación de lejanía de Dios y su incapacidad para la convivencia amistosa con él. La expulsión del paraíso no es más que la exteriorización de esa condenación interior, que Adán había experimentado en su conciencia, al reconocer su desobediencia.

El hombre por el pecado se separa de Dios y se cierra a su amor. Desde la nueva situación ve de una manera distinta el rostro del Padre. No es Dios quien cambia sino el hombre. Si ahora huye es porque su conciencia le recrimina el mal que ha hecho. Sobre sí siente el peso de una condenación, que se prefigura en la huida espontánea del hombre. Se ha autocondenado. Al expulsar del cora-

zón el amor, se le ha llenado de odio, temor y miedo. Adán en pecado no podía aguantar la proximidad del Dios creador.

Esta dimensión escatológica de la ofensa a Dios es participada también por el cristiano pecador. Pero su pecado reviste circunstancias muy peculiares, que agravan su situación en orden a la salvación definitiva. Si por la fe se apropió la salvación obrada en Cristo, por el pecado ha vuelto a las tinieblas de la muerte.

El bautismo sella una nueva relación vital entre el hombre y Dios. Creer es reconocer que Cristo es el único medio de salvación, porque no hay otro nombre, en el cual podamos salvarnos<sup>1</sup>, y aceptar a Cristo mediante una decisión libre, que comprometa al hombre en toda su radicalidad.

Esta opción supone una renuncia definitiva al pecado tan fuerte y absoluta como el muerto ha renunciado a la vida. El cristiano es un muerto al pecado para vivir la vida nueva, que en el bautismo se le ha comunicado.

Por el bautismo es un nuevo ser, un miembro de la nueva comunidad escatológica de salvación, anunciada por los profetas e instaurada en la predicación de Cristo. El movimiento de la fe no termina en Cristo, sino que se prolonga en su Iglesia, a la que se le ha dado ser sacramento universal de salvación. En virtud del contenido de su fe el cristiano, al convertirse, ha aceptado que para él fuera de la Iglesia no hay salvación y se adhiere a ella con todas sus fuerzas. Pertenecer a la Iglesia es formar parte de la comunidad de los salvados, que esperan la muerte como el momento supremo del paso al disfrute de la vida verdadera, poseída ya por el cristiano desde el momento de su inserción en el cuerpo místico de Cristo en la regeneración bautismal.

La predicación de Pablo es reiterativa y clara en este particular. El cristiano es un hombre, al que el amor misericordioso de Dios Padre llamó de la muerte, infligida por sus propios delitos, para vivificarle, resucitarle y sentarle en los cielos juntamente con Cristo. Por eso es un ser salvado<sup>2</sup>, cuya vida está escondida con Cristo en Dios. En su parusia los regenerados aparecerán gloriosos juntamente con él<sup>3</sup>. La vida terrena no es más que el tiempo de la espera.

El pecado del bautizado, aunque no sea contra fe, es una ruptura con Cristo. Quedan anuladas las relaciones vitales, que inau-

1. *Hech* 4,12.

2. *Ef* 2, 4-6.

3. *Col* 3, 1-4.

guró el bautismo. La pertenencia a la Iglesia ha sido debilitada hasta el punto de convertir al pecador en un miembro muerto. Su situación es de condenación y él la siente como tal, porque se ve separado vitalmente del Cuerpo místico de Cristo, cuya pertenencia es para él condición indispensable para llegar a la vida eternamente verdadera.

Por el pecado el cristiano ha adelantado el juicio condenatorio de Dios en su propia existencia terrena. Para él valen las palabras de Jesús "el que no está conmigo está contra mí"<sup>4</sup>. "Porque la condenación está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas"<sup>5</sup>.

El cristiano pecador es un autocondenado. Dios se le ofrece siempre como amor en el Hijo. Es el hombre el que libremente puede aceptar o rechazar esa mano tendida de salvación. Su respuesta en el seguimiento de Cristo, bajo la acción de la gracia, determina su salvación o condenación. El hombre se salva ayudado por Dios, pero se condena por una acción totalmente suya. Sólo en el pecado no concurre Dios con la actividad humana. El rechazo de Cristo es la condenación que ratificará la muerte para siempre. La consecuencia del pecado es la condenación<sup>6</sup>.

Doblemente puede el cristiano renunciar a Cristo. O negando su fe, o no practicando deliberadamente los mandamientos. Por eso la muerte del pecado no es solamente la apostasia sino también la conculcación de la ley divina. Porque quien no guarda los mandamientos, no ama; y quien no ama no permanece en Cristo, ni Cristo en él<sup>7</sup>. Es un sarmiento seco, que no sirve para dar fruto. Será arrojado al fuego, donde se quemará<sup>8</sup>.

Esta concepción del pecado como autocondenación subyace a la predicación primitiva de la penitencia. Ya el Pastor de Hermas en su analogía de la Torre en construcción previene a los pecadores, para que vuelvan inmediatamente a la Iglesia. El pecado les ha situado fuera de la Torre y es necesario ser reincorporado en ella. De lo contrario, si la muerte les sorprende en ese estado, serán definitivamente excluidos de la vida. La reinsertión en la Torre requiere como condición indispensable un período largo al cuidado del Pas-

---

4. *Mt* 12,30.

5. *Jn* 3,19.

6. *Rom* 6,23; 8,6,13.

7. *Jn* 14,21; 15,10.

8. *Jn* 15,6.

tor de la Penitencia, que librará a los pecadores de convertirse en piedras reprobadas para siempre<sup>9</sup>.

Es fácil adivinar en la Teología del Pastor el principio general, repetido por los Padres, de que fuera de la Iglesia no hay salvación, como columna vertebral de su predicación penitencial. El apremio de hacer penitencia ante el inminente fin del mundo confirma esta tesis. No se trataba de una pertenencia jurídica a la Iglesia. La insistencia en que quien haga penitencia vivirá, es porque considera, que la Iglesia es el medio único, en que los hombres llegan a participar en la vida divina.

“Anda, diles a todos, que hagan penitencia y vivirán para Dios (...). Cuantos de todo corazón hicieren penitencia y se purificaren de todas las maldades antes dichas y no vuelvan otra vez a añadir pecados a pecados, recibirán del Señor curación de sus pecados pasados, a condición de que no duden sobre estos mandamientos, y vivirán para Dios. Todos aquellos, empero, me dijo, que añadan pecados a pecados y caminaren en las codicias de este siglo, se condenan a sí mismos a la muerte”<sup>10</sup>. Como se ve el pecado es causa de condenación, que solamente la penitencia en la Iglesia puede anular.

Tertuliano repite lo mismo en el libro *De Paenitentia* al inculcar la necesidad imperiosa de la exomológesis. Su dilema no deja lugar a dudas: o exomológesis, que reintegra al pecador a la comunidad de la Iglesia, o condenación. “Si no aceptas la exomológesis considera en tu corazón la gehenna, que te extinguirá la exomológesis, e imagínate antes la magnitud de las penas, para que no dudes en aceptar el remedio”<sup>11</sup>.

Toda la praxis y Teología penitencial de S. Cipriano se asienta en la misma concepción. El cristiano pecador ha perdido el camino de la salvación y sólo con la penitencia, que le devuelve al seno de la Iglesia, puede evitarse “la espada espiritual y el juicio futuro de Cristo”, porque los pecadores, que no se someten a los obispos y sacerdotes en el ejercicio de la penitencia pública, no tendrán posibilidad de vida y salvación<sup>12</sup>. Al que se le echa de la Iglesia por impenitente se le ha dado muerte con la espada espiritual, que ha sustituido a la que en la antigua ley castigaba con la muerte corporal. “Fuera de la Iglesia no puede tener vida, puesto que la casa

9. HERMAS, *El Pastor*. Vis. III, 6,1; 7,2.

10. HERMAS, *El Pastor*. Simil. VIII, 11,1,3.

11. TERTULIANO, *De Paenitentia* XII, 1.

12. CIPRIANO, *Ep* IV, 3,2; 4,2.

de Dios es una sola y fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie<sup>13</sup>. Por eso es deber del obispo procurar, que el pecador vuelva a la comunidad, previo el arrepentimiento y la exomológesis. Esta exigencia de pertenecer a la Iglesia llevó a conceder la reconciliación, aún antes de completar las obras penitenciales, cuando la inminencia de la muerte ponía en peligro la salvación eterna de los pecadores.

La disputa contra el rigorismo de Montano y Novaciano invocó, como argumento irrefragable, desde el lado ortodoxo la misma idea fundamental. No dar la reconciliación es crear en el pecador un clima de desesperación al privarle de la comunión con la Iglesia y en consecuencia de la posibilidad de la salvación.

La cita de autores testigos, que encuadran en esta misma concepción la teología del pecado como autocondenación, por haber cortado la unión vital con la Iglesia, medio único de salvación, se haría interminable y es por otra parte innecesaria. Quien peca en la Iglesia firma el decreto de su propia condenación, que permanece en vigor hasta que sea borrado por las lágrimas del dolor y la intervención de la Iglesia, que actúa con el poder de atar y desatar<sup>14</sup>.

## 2. La conversión

Gracia y pecado son los dos polos, en torno a los cuales gira toda la Historia de la Salvación. Dios intenta liberar al hombre de su pecado y el hombre, por una especie de fuerza interior moralmente irresistible, huye de su Creador y busca la felicidad por cuenta propia. Después del diluvio Yahvé constata desde lo alto, que es inútil castigar al hombre, porque desde la niñez son pecaminosas las tendencias de su corazón<sup>15</sup>.

A lo largo de la historia resuena ininterrumpidamente la voz de Dios, que llama al hombre para que conozca su error y vuelva libremente a la casa, de donde salió.

Israel es el escenario privilegiado de la lucha titánica y secular entre el amor de Dios, que no deja en su voluntad de salvar al hombre, y la fuerza del mal, introducida por el pecado del hombre, que inficiona el corazón de los mortales y la creación entera.

13. CIPRIANO, *Ep.* IV, 4,3.

14. *Mt* 18,18.

15. *Gén* 8,21.

16. *Miq* 6, 1-3.

17. *Sof* 2,4,15; *Jer* 25, 30-3. 8

18. *Is* 66,16; *Dan* 7, 9-12; *Sab* 4, 20-5, 23.

La voz de los profetas, como conciencia crítica del pueblo escogido, resonó potente en las filas de Israel, cuando, cerrados sus ojos por el desconocimiento del Dios de la Alianza, corría alocado en busca de otros dioses, que le dieran la verdadera felicidad. En su visión providencialista de la historia aquellos predicadores del A.T. interpretan los reveses políticos, los desastres militares o las calamidades climatológicas como un castigo de Dios, que descubre el estado de pecado, que invade al pueblo de Israel. Así la historia se convierte en una llamada constante de Yahvé a la conversión. Es necesario abandonar la impiedad, dejar la idolatría y volver a la fidelidad de la Alianza practicando la justicia. No bastan los ritos de purificación, ni el humo de los sacrificios. La conversión requiere un corazón nuevo y nuevo amor.

En la abigarrada multitud de ideas y matices, que componen la Teología de la conversión predicada por los profetas, ocupa un puesto importante la evocación del juicio de Yahvé sobre los hombres. Israel es llamado a juicio<sup>16</sup>, y juntamente con él lo son también todos los pueblos de la tierra, a los que se ha extendido la iniquidad. Sus pecados les hacen reos de castigo. La copa de la ira de Yahvé se derramará sobre ellos y a espada serán pasadas todas las naciones, porque se han manchado con sus perversas acciones<sup>17</sup>. Un fuego devorador purificará ante el rostro de Dios a toda la humanidad pecadora<sup>18</sup>.

La invocación del *día de Yahvé* es tema socorrido en esta predicación veterotestamentaria como un apremio a la conversión<sup>19</sup>. Las características trágicas, con que a veces se describe la naturaleza de ese día, pretenden crear en los pecadores la conciencia del mal, que han hecho, abriéndoles los ojos, para que consideren la dimensión escatológica de su rebeldía ante Yahvé<sup>20</sup>. El *día de las tinieblas* es el día de la ira de Yahvé, que amenaza también a los paganos<sup>21</sup>. Solamente el arrepentido escapará de su furor<sup>22</sup>.

La invocación del juicio de Yahvé pretende primordial y únicamente sembrar el temor. En un examen de conciencia a la luz de la revelación busca, mediante el temor, una profundización en el conocimiento del pecado<sup>23</sup>. Dios es la misma santidad. Nada impuro puede acercarse a él, sin que sea fulminado por la pureza inmacu-

19. *Sof* 1,18; *Mal* 3,20; *Ez* 7,6.

20. *Dan* 1,26.

21. *Sal* 1, 17-19; 56,8; 79,6.

22. *Sal* 30,6; 65,3; 103,3.

23. *Is* 54, 4-6.

lada del que es tres veces santo<sup>24</sup>. Israel, sucio por sus adulterios e infidelidades, siente sobre sí, conducido por la voz de los profetas, el juicio condenatorio de Dios, como una amenaza constante y terrible. Hay que desandar los caminos y volver desde lo más hondo del yo pecador. No bastan los ritos de purificación, ni los sacrificios rituales. Sólo el que se arrepiente de veras, formará parte del Resto de Israel, portador de las promesas salvadoras. Sin conversión el juicio y la ira de Dios caerá implacable sobre la inmundicia de los corazones<sup>25</sup>.

La conversión es el comienzo de una vida nueva. Es necesario que la acción salvadora de Yahvé cambie el corazón de los hombres, quebrando su dureza y abriéndoles a la correspondencia en el amor<sup>26</sup>, y que los arrepentidos caminen detrás de Yahvé, buscando la justicia y el bien en la práctica de las buenas obras<sup>27</sup>. El convertido será un nuevo ser dentro de una nueva Alianza<sup>28</sup>. Por ese hombre nuevo suspira y suplica a Dios el salmista dolorido, cuando anhela una renovación total interior<sup>29</sup>.

Así la conversión inaugura una era de paz y convivencia amorosa con Yahvé. La seguridad de su presencia entre los arrepentidos es una garantía de la salvación definitiva, porque ya se ha calmado la cólera de Yahvé. Su amor los fecundará como rocío, e Israel florecerá como el lirio, hundirá sus raíces como el Libano, su eflorescencia será como la del olivo y su fragancia como la del Libano<sup>30</sup>. Con estas metáforas cierra Oseas su mensaje de conversión, augurando la nueva época de la salvación, obrada por el amor misericordioso de Yahvé.

La voz de Juan, que ya en los albores del Reino, predica la conversión en el desierto no ha cambiado la temática fundamental de los profetas antiguos. Si ellos evocaban el juicio de Dios, que había de venir, Juan anuncia la presencia inminente de ese juicio en Aquel, que ya está para llegar. Con el bieldo en la mano para limpiar la era. Separará la paja del trigo. El grano será recogido en las paneras, mientras la paja se quemará en un fuego que nunca se apaga. Para Juan, el Bautista, el Reino de Jesús es el comienzo

24. *Is* 6, 3-5; *2 Sam* 6,7.

25. *Jer* 4,4.

26. *Ez* 11, 17-21; 37, 1-3.

27. *Am* 5,4, 6-14; *Miq* 6,8.

28. *Jer* 31,31.

29. *Sal* 51, 12-13.

30. *Os* 14, 5-7.

31. *Mt* 3, 7-12; *Lc* 3, 7-9.

del juicio de Dios en la historia. La escatología comienza. Los hombres serán discriminados. La conversión es el único medio de huir de la inminente ira de Dios<sup>32</sup>.

Una vez más la llamada a la conversión comienza por un reconocimiento de la situación trágica del pecador. Por su maldad se ha hecho paja en vez de trigo y será quemado inexorablemente. Jesús con su predicación y ofrecimiento de la salvación consumará esa separación, que el hombre ha hecho con su propia conducta. Así debieron entenderlo los oyentes de Juan, cuando, compungidos en su corazón, preguntaban qué habían de hacer. La voz del Bautista había llevado a los pecadores a conocer su propia situación de pecado, evocando en ellos el temor de Dios como una consecuencia de sus malas obras.

El arrepentimiento es el único camino para una posible liberación. Doblemente la conversión reviste en esta predicación un carácter escatológico: brota de la dimensión escatológica del pecado, en cuanto condenación, y le introduce al hombre en el reino de la liberación, que se va a instaurar, por El que ya está llegando.

La predicación primitiva de Jesús es también una llamada a la conversión, que implica un juicio condenatorio de la humanidad. El Reino será para aquellos que lo acepten voluntariamente después de una metanoia. Los que no quieran convertirse quedarán fuera<sup>33</sup>. No creer en Cristo es condenarse<sup>34</sup>, y todo el que no se convierte, perecerá indefectiblemente<sup>35</sup>.

Según esta presentación sinóptica de la predicación de Jesús, el juicio de Dios se presencializa en la llegada del Reino. La proclamación del Evangelio fuerza al oyente a una opción por Jesús o en contra de él. Opción, que implica una salvación o condenación, porque quien no está con Cristo está contra él y quien le niega será negado.

Los sinópticos recurren no pocas veces como tema conversional al juicio futuro. La constante llamada de atención ante la inesperada llegada del Hijo del hombre invita a los cristianos en multitud de pasajes del Evangelio a vivir alerta y en fidelidad. Es el tema, que ha inspirado las parábolas de la cizaña<sup>36</sup>, las vírgenes prudentes<sup>36</sup>, y otras, con las que intentaban crear o conservar en los

32. *Mc* 1,15.

33. *Lc* 12,8.

34. *Lc* 13, 1-5.

35. *Mt* 13,24.

36. *Mt* 25, 1-13.

oyentes del evangelio el clima conversional. La descripción apocalíptica del juicio final reviste de una solemnidad sobrecogedora, en una línea veterotestamentaria, la seriedad del momento del encuentro con el Dios, que ha dado todo el poder de juzgar al Hijo<sup>37</sup>.

La relación juicio-conversión cristiana en su doble polaridad de alejamiento del pecado y seguimiento de Cristo la acentúa Mateo, al justificar la necesidad imperiosa de abrazarse con la cruz. De nada sirve ganar el mundo, si no se salva el alma. Hay que caminar detrás de Cristo con la propia cruz, porque vendrá un día en la gloria de su Padre a pagar a cada uno según su conducta<sup>38</sup>.

En espera de ese día Pablo siente la condenación o liberación en su propia conciencia. Temé y espera<sup>39</sup>. Si afronta la muerte con la esperanza del premio es, porque la mirada retrospectiva descubre una vida de servicio y fidelidad al Evangelio, que ha predicado<sup>40</sup>. En su teología conversional no falta el tema del juicio como apremio a la conversión. La cólera de Dios se revela contra la humanidad, porque judíos y griegos han pecado y están privados de la gloria de Dios<sup>41</sup>. Sus catálogos de pecados son taxativos: nadie que se deje llevar de las obras de la carne, podrá participar en el Reino de Dios<sup>42</sup>, porque el veredicto de Dios declara culpables de muerte a los que practican tales acciones pecaminosas<sup>43</sup>.

Esta dimensión condenatoria del pecado es el transfondo, en que se recorta la llamada acuciante de Pablo, para combatir contra todos los enemigos, tomando las armas del guerrero cristiano<sup>44</sup>, porque el combate es decisivo, para poder seguir los imperativos de la vida según el Espíritu<sup>45</sup>.

Juan posee también como elemento esencial de su teología conversional la evocación del juicio futuro<sup>46</sup>. Resucitarán unos para la vida y otros para la muerte.

Pero para Juan lo decisivo del juicio de Dios sobre el mundo más que un futuro es un presente. En la encarnación se presencia el juicio escatológico. Cristo es la luz, que quieren aprisionar

37. *Mt* 25, 31-46; cf. 19, 27-29.

38. *Mt* 16, 24-28.

39. *1 Cor* 9, 27.

40. *2 Tim* 4, 6-8.

41. *Rom* 1,18; 3,23; *Ef* 2, 1-3.

42. *Gal* 5,19.

43. *Rom* 1,32.

44. *Ef* 6, 10-12.

45. *Ef* 4, 17-19; *Rom* 8, 1-19.

46. *Jn* 5, 29; 12,48.

las tinieblas. Unos le aceptan y reciben como fruto de su fe la vida. En el fondo queda flotando la idea de que los que no crean en él, no participarán de los frutos de la encarnación. Todo el prólogo presenta de entrada la vida de Jesús como una discriminación entre los hombres.

Lucas había adelantado en la profecía de Simeón esta misma visión de la encarnación. Jesús está puesto para ruina y resurrección de Israel, porque hará que se manifiesten los secretos de los corazones. Las palabras del anciano vidente son una evocación del juicio escatológico de Dios sobre los hombres, que de una manera especial se realizará en la pasión de Cristo.

Juan, en quien a todas luces parece inspirarse el tercer evangelista, proclama en el pórtico de la pasión, que el juicio del mundo va a verificarse en ella <sup>47</sup>. Desde la cruz lanzará la llamada amorosa que convoque hacia sí a todos los hombres <sup>48</sup>, y desde ella dará testimonio de que está con el Padre y que ha sido su enviado <sup>49</sup>.

En la conversación nocturna con Nicodemos, Juan explica con más detalle la realización de este juicio. Dios ama al mundo hasta darle a su propio Hijo, para que los hombres tengan vida. La encarnación no tiene por objeto condenar al mundo, sino salvarle. El Hijo clavado en la cruz, como la serpiente levantada por Moisés en el desierto para la curación del pueblo, es un signo revelador de ese designio amoroso del Padre, que quiere comunicar a los hombres, envenenados por el pecado, su propia vida divina, y en definitiva una llamada a la conversión. Mirarán al que atravesaron <sup>50</sup>.

Pero la salvación requiere por parte del hombre la aceptación de ese ofrecimiento divino. Juan se complace en presentar a Jesús dirigiendo esta invitación a los hombres para que le sigan. Si alguno tiene sed, gritó Jesús en el templo, venga a mí y beba el que cree en mí, como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva <sup>51</sup>. "Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida" <sup>52</sup>. A esta llamada no todos han querido corresponder. Muchos cerraron los ojos a la luz y así la salvación, ofrecida en la cruz, se ha convertido para ellos en condenación <sup>53</sup>.

47. *Jn* 12,31.

48. *Jn* 12,32.

49. *Jn* 8,2,27.

50. *Jn* 19,37.

51. *Jn* 7,37.

52. *Jn* 8,12.

53. *Jn* 3, 24-30.

Juan concibe la predicación apostólica como la presentación de su experiencia personal en el seguimiento de Cristo. Anuncia lo que vió, oyó y palpó del Verbo de la vida<sup>54</sup>. Para él Cristo es el único camino de salvación. Es la luz, la vida, la verdad, el camino. No hay otro fuera de él.

El hombre ha de aceptar a Cristo, entregarse a él, seguirle, si quiere salvarse. De lo contrario quedará sumido en las tinieblas de la muerte. Ante Cristo el hombre decide su propia salvación o condenación.

Cuanto acabamos de exponer no atañe únicamente a la primera conversión. Para Juan creer es no solamente aceptar que Jesús es el enviado del Padre, sino entregarse a él en el cumplimiento de sus mandamientos. También el que peca con el pecado, que no es de muerte, pierde la vida y sin ella no puede conseguir la salvación<sup>55</sup>. Odiar al hermano es permanecer en las tinieblas<sup>56</sup>. Quien peca es del diablo y quien no ama permanece en la muerte<sup>57</sup>. El imperativo cristiano de odiar al mundo nace del antagonismo entre sus concupiscencias y las exigencias de la vida en Cristo. "Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él"<sup>58</sup>.

El juicio de Dios sobre los hombres no quedó aprisionado en la teología de Juan por las coordenadas de tiempo y lugar, que encuadrarán la muerte de Jesús en un determinado momento de la historia. El Paráclito, que él mismo enviará de parte del Padre, será el continuador de su propia misión crítica. El Espíritu juzgará al mundo de su falta de fe en el seguimiento de Cristo<sup>59</sup>. Así el Espíritu, presente en la Iglesia y por medio de ella en el mundo, presencia- liza en cualquier momento de la historia el juicio de Dios.

Como espada de Damocles sobre la conciencia cristiana, el juicio de Dios es una invitación constante a la conversión. El cristiano no debe pecar, porque tiene en sí ya la vida eterna<sup>60</sup>, pero si sorprendido en el engaño peca, el recuerdo del veredicto de Dios le impulsa a la conversión mediante la vuelta a la vida.

Este breve recorrido por las líneas más generales de la Teología de la conversión han dejado patente su verdadera dimensión escatológica. La dialéctica de toda conversión es de muerte y vida, pe-

---

54. *I Jn* 1, 1-3.

55. *I Jn* 5,16.

56. *I Jn* 2,9.

57. *I Jn* 3,8,14.

58. *I Jn* 2,15.

59. *Jn* 16, 8-11.

60. *I Jn* 3,9.

cado y liberación, condenación y salvación. La conversión supone en el arrepentido una conciencia de pecado, que implica una autocondenación, si el hombre no desanda su camino. Ese primer sentimiento de dolor desde el abismo de su fracaso coloca al hombre en una perspectiva escatológica. Ha hecho real sobre sí la palabra condenatoria, que el Hijo del hombre pronunciará sobre la humanidad no arrepentida al final de los tiempos<sup>61</sup>.

Este sentimiento de condenación no es percibido en el remordimiento cristiano en la negrura espesa del fracaso definitivo. En el horizonte brilla siempre la luz de una regeneración en la vuelta a la casa del Padre. Atraído por esa añoranza, el pecador sale de su honronada, ayudado de la gracia, para elevarse de nuevo a la dignidad perdida de hijo de Dios. Sabe que el dolor es el camino de la vida. En el encuentro sacramental con Cristo recibirá de nuevo el anillo de su filiación y el Espíritu, que le da derecho a ser heredero de Dios y coheredero de Cristo<sup>62</sup>.

El sacramento de la penitencia es en realidad el sacramento de la conversión cristiana. Todo él arranca del dolor del yo pecador, que vuelve en busca de lo perdido. En ese movimiento conversional, distinto de la conversión bautismal, aunque con muchos factores comunes, se encuentran los distintos elementos, que integran el signo sacramental. Porque la confesión de los pecados y la satisfacción de las obras penitenciales, al no ser más que la explicitación ante la Iglesia del dolor interior, participan de la misma dimensión escatológica de la conversión.

### 3. *La reconciliación eclesial*

Al desarrollar este tercer punto necesariamente hemos de hacer alusión, y aún repetir, ideas anteriormente expuestas. Resulta inevitable por la íntima conexión entre pecado —conversión— reconciliación postbautismales. En el signo sacramental, integrado por los actos del penitente y la acción de la Iglesia, de tal manera se interrelacionan los diversos componentes, que se hace imposible hablar de uno de ellos sin entrar en el terreno de los otros dos.

Uno de los principios fundamentales de la Teología penitencial es la concepción de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo y sacramento universal de salvación. Ya desde las cartas de Pablo, ser

61. *Mt* 25, 31-33.

62. *Rom* 8, 14-16; *Gal* 3, 26-29; *Didascalia* II, 41,2; AMBROSIO, *De Paenitentia*, II, 3,18.

cristiano conlleva: renuncia al reino de la muerte y purificación del pecado por el lavatorio bautismal, juntamente con la santificación de la regeneración, que le hace al bautizado partícipe de la vida divina<sup>63</sup>. La tensión del hombre nuevo será conservar esta antorcha encendida hasta el encuentro con Cristo en el momento de la muerte<sup>64</sup>.

Sobre la base de esta concepción se construye la Teología del sacramento de la reconciliación y el mismo esquema litúrgico penitencial, por cuyo medio se concede el perdón de los pecados post-bautismales.

El bautizado, que peca, rompe su comunicación con el cuerpo de Cristo. Se ha separado de la comunidad de los vivientes y es un miembro muerto. Su pecado tiene un doble efecto individual y social. Deshace la inserción del hombre en Cristo y mancha a la Iglesia.

Se abre el proceso penitencial con la excomunión del pecador por parte del obispo. El excomulgado quedaba oficialmente expulsado de la "ciudad de Dios edificada con piedras vivas"<sup>65</sup>, y "expuesto a los golpes de la ira de Dios"<sup>66</sup>. Hay en esta actuación eclesial una especie de anticipo del juicio escatológico. Los poderes de la Iglesia sobre los pecadores son una participación de los que el Padre ha confiado al Hijo, para que enjuicie todo pecado<sup>67</sup>. Con este poder juzgaba Pablo al incestuoso de Corinto entregándole a Satanás para la destrucción de la carne<sup>68</sup>.

Por este primer acto del proceso penitencial la Iglesia ha condenado en el nombre de Cristo al pecador, en tanto no vuelva a ser reincorporado a la vida, que solamente ella posee. Los santos Padres consideraron al pecador muerto como Lázaro. Ha de volver a la vida por la voz de Cristo y ser desatado de su mortaja por las manos de la Iglesia. Bellamente desarrolla esta comparación S. Ambrosio: "Al ver el Señor Jesús el grave peso del pecador se echa a llorar; no resiste que lllore la Iglesia sola; se compadece de su esposa amada y dice al difunto: *Ven afuera*, es decir, sal fuera el que yaces en las tinieblas de la conciencia y la inmundicia de tus pecados en cierta cárcel de reos, muestra tu pecado, para que seas justificado

63. *Rom* 6, 1-11.

64. *Mt* 25, 1-13.

65. ORIGENES, *In Jer. fragm.* 48.

66. *In Ps* 37,1.

67. *Mt* 9,8; 19,28.

68. *1 Cor* 5, 3-5.

(...). Se levanta el difunto, y manda que suelten los lazos del que todavía está en pecado, que se quite el velo de su cara, con el que ocultaba la verdad de la gracia, que había recibido"<sup>69</sup>.

El pecador consideraba su situación peligrosa en orden a la salvación. La prisa de los apóstatas por ser reconciliados, cuando amenazaba el peligro de muerte, y la solicitud de los obispos por adelantar la reconciliación, aún sin la consumación de la exomológesis, demuestra que sobre el cristiano no reconciliado con la Iglesia, pesa el juicio condenatorio de Dios.

A lo largo del proceso penitencial el pecador experimentaba su muerte a la vida de la gracia, no sólo en las obras penitenciales, que mortificaban su cuerpo y daban muerte al yo pecador, sino en la prohibición de la eucaristía, expresión suma de la comunión con Cristo y garantía de inmortalidad.

La reconciliación era el último acto de la penitencia. La dura y laboriosa exomológesis garantizaba a la Iglesia la verdadera conversión del corazón. Mediante la imposición de las manos se transfundía al miembro muerto la vida, que por el pecado había perdido. El Espíritu volvía a habitar en su alma, se le entregaba el anillo de su filiación y la garantía de la vida eterna<sup>70</sup>. Vuelto ya a los cuarteles de la Iglesia y recibida la paz, era de nuevo el pecador un cristiano en sentido pleno<sup>71</sup>, que podía participar en la eucaristía. "Jesús, comenta S. Ambrosio, hizo revivir con solicitud al resucitado y alegre por la resurrección celebrada viene a la cena, que le preparó su Iglesia, y entre los invitados con Cristo se encuentra el que había sido un muerto"<sup>72</sup>. El reconciliado podía esperar alegre la vuelta del Señor, porque su vida no era ya objeto de condenación.

El juicio de la Iglesia, como el del Padre en la muerte y resurrección de Cristo, ha sido liberador. Así lo expresa la fórmula del sacramentario mozarábico cuando dice: "para que una vez que ha conseguido la paz, merezca recibir la gracia de la inmortalidad"<sup>73</sup>, y la más explícita del Gelasiano en una de las oraciones de la absolución, pronunciada por el obispo: "Perdona, Señor, al que se confiesa, para que por tu misericordia no caiga en las penas, que le amenazan, ni en la sentencia del juicio futuro"<sup>74</sup>.

69. AMBROSIO, *De Paenitentia* II, 7, 57-58.

70. AMBROSIO, *De Paenitentia*, II, 3,18.

71. TERTULIANO, *De Pudicitia* X, 11; XIV, 17.

72. AMBROSIO, *De Paenitentia* II, 7,60.

73. FEROTIN, *Liber oránum*, 98.

74. JUNGSMANN, *Die latinischen bussriten*, 80.

En la carne herida de Cristo quedó condenado el pecado<sup>75</sup>. Por la penitencia el cristiano se ha insertado en el dolor redentor de Cristo, porque "cuando padecemos en la satisfacción por los pecados nos conformamos a Cristo, que padeció por nuestros pecados, y tenemos la garantía ciertísima de que si padecemos con Cristo, seremos glorificados juntamente con él"<sup>76</sup>. Al someterse el pecador al juicio del Espíritu en la Iglesia, ha sentido la condenación en su propia carne pecadora, que resucita por los méritos de Cristo a una nueva vida.

Esta realización pascual es muy peculiar del sacramento de la reconciliación. Si como el bautismo es una muerte al pecado y una resurrección en Cristo, una y otra se verifican con caracteres distintos en los dos sacramentos del perdón. En la conversión bautismal no entra como elemento integrador del signo una conversión dura y laboriosa, que hace morir en el dolor, libremente aceptado, al pecador. El juicio escatológico sobre la humanidad, celebrado en la pasión gloriosa de Jesús, se verifica de distinta manera en los dos sacramentos. Por eso los Padres llamaron al perdón bautismal "áfesis" o perdón gratuito, mientras reservaron el nombre de "metanoia" al perdón penitencial, porque llevaba consigo una actitud de dolor, sacrificio y muerte en el cristiano pecador.

Al exponer la dimensión escatológica de la reconciliación eclesial hemos tenido presente de una manera preferencial la praxis penitencial de la Iglesia antigua. La mayor expresividad de su signo sacramental hace más inteligible el sentido escatológico del perdón. La separación del pecador como un condenado y su liberación, mediante la paz con la Iglesia, dramatizaban sensiblemente la trascendencia escatológica del pecado y de la reincorporación en la comunidad.

Pero es evidente, que todo lo dicho tiene la misma vigencia fundamental en el signo sacramental de la penitencia privada. La anticipación de la absolución al cumplimiento de las obras penitenciales o satisfacción y la menor expresividad del signo, por la desaparición del proceso de separación, no privan a la confesión de nuestros días de los elementos esenciales del sacramento. También hoy la Iglesia responde a la acusación de los pecados con una condenación del pecador, al que impone unas condiciones para ser absuelto.

---

75. *Rom* 8,8; *Col* 2,13,14.

76. TRENTO [Conc. del, Ses. XIV, cap. 8.

Sólo cuando el confesor tenga conciencia de su verdadera conversión y el penitente haya aceptado la satisfacción penitencial, podrá ser pronunciada la palabra de perdón. En caso contrario el pecador queda oficialmente excluido de la comunión y es en la comunidad un miembro muerto.

Sin duda la insistencia que hemos hecho en la dialéctica condenación-liberación del pecador como anticipo del juicio de Dios, puede parecer menos clara en la confesión de devoción, verdadera realización del sacramento. En ella el penitente no se acerca como un condenado, sino como quien, libre de pecado mortal, quiere someter al dinamismo del Espíritu la resistencia de la carne.

Sin embargo, a mi entender, también las confesiones de devoción participan de la dimensión escatológica, tal y como ha sido propuesta. El penitente no es un miembro muerto, ni se siente condenado a la separación definitiva de Dios, pero sus pecados mortales ya perdonados y los veniales presentes le descubren, que no ha desaparecido en él del todo el reino de la muerte. Consta al mismo tiempo, que su vida no realiza perfectamente el ideal cristiano y es consciente de que nada impuro es admisible a los ojos de Dios. Teresa de Jesús, gran devota de la confesión frecuente, es un ejemplo de esta vivencia cristiana cuando dice: "Mira, Señor, lo que haces; no quites tan presto de la memoria la gravedad de mis culpas; y aunque no hayas olvidado de castigarlas, por lo menos acuérdate de poner tasa en los beneficios que me has de hacer. No sea tu amor tan grande, Rey Eterno, que te fuerce a dar a una monja pecadora y pésima unas margaritas tan preciosas, porque de aquí adelante no dé ocasión de tenerlas en poco"<sup>77</sup>.

Este doble factor: el desajuste entre la vida y el compromiso; y el sentimiento de que hay en ser regenerado una falta de correspondencia al amor de Dios, crea en la conciencia cristiana un sentimiento de dolor y conversión. Sus imperfecciones serán juzgadas y condenadas en el último día. El someterse al juicio de la Iglesia abriga la certeza de adelantar ese juicio, que también para él es liberador. La reconciliación con la Iglesia le garantiza su purificación y le ayuda a conformar su vida a la de Cristo, en la espera de su vuelta<sup>78</sup>.

77. TERESA [Sta.], *Obras completas*, B.A.C., (Madrid 1958) 910.

78. *Mystici Corporis*: DS 3818; *Novus Ordo Penitentiae*, núm. 7b.

## CONCLUSION

La dimensión escatológica del sacramento de la penitencia es una realidad que pervade todo el signo sacramental. Lo escatológico, lo definitivo, seguir o no a Cristo, vivir o no libre y conscientemente en su Iglesia, es lo que estructura todo el signo, a través de los actos del penitente, que forman parte de él. Porque el pecado es una autocondenación; el cristiano se vuelve hacia Dios en espera de restablecer una amistad perdida y camina a su encuentro en la Iglesia, sacramento universal de salvación, porque en ella está el Espíritu y la vida<sup>79</sup>. La Iglesia le acoge de nuevo en su regazo con la certeza de hacerle objeto en su acción reconciliatoria del juicio liberador del Padre en la muerte y resurrección de su Hijo. "Cuando el confesor recibe al pecador penitente y le lleva a la luz de la verdad, realiza funciones paternas, al revelar a los hombres el corazón del Padre y reproducir la imagen de Cristo Pastor. Acuérdesse, por lo tanto, que se le ha confiado la función de Cristo, que consumó misericordiosamente la obra de la redención para salvar a los hombres, y está presente con su virtualidad en los sacramentos"<sup>80</sup>.

ALEJANDRO MARTÍNEZ SIERRA, S. J.  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
MADRID

---

79. IRENEO, *Adversus haereses* III, 24,1.

80. *Novus Ordo Penitentiae*, núm. 10c; cf. TRENTO [Conc. de], Ses. XIV, cap. 6.

## Resituación de la integridad de la confesión en el conjunto sacramental

"La confesión de los pecados..., es la parte de este sacramento sobre la cual ha versado de hecho, durante siglos, preferentemente la atención pastoral. De ahí que sea necesario hacer un esfuerzo inteligente para que recupere el sitio que le corresponde en el conjunto"<sup>1</sup>.

Inicio el artículo con estas incisivas frases del Ritual de la Penitencia, que se presenta como la síntesis de los esfuerzos renovadores exigidos sin ambigüedades por el Concilio Vaticano. No extraña, pues, que los estudiosos —sin dejar de ser conscientes de que la reconciliación con el Señor es incomparablemente superior a ciertas "pequeñeces"— se interroguen acerca del valor atribuido por el nuevo Ritual a la *integridad de la confesión oral*, en cuanto parte integrante del todo manifestativo de la reconciliación interna con el Señor. Equivale a preguntarse ¿es posible mantener hoy día la explicación habitualmente dada de la doctrina tridentina? La respuesta será más inteligible, si admitimos ciertos prenotandos.

1.º La aceptación de que, a lo largo de la historia, han existido diversas formas de celebrar la reconciliación sacramental. "Formas", he aquí el sustantivo que con su aparición suscitó no pocas reticencias, pero que hoy goza ya de consistencia propia y pacífica a la hora de trazar la línea divisoria entre lo sustancial y el revestimiento externo de los sacramentos. Los mismos documentos magisteriales se sirven también de tal vocablo, otorgando la carta de oficialidad a su aptitud y eficacia ante el fin perseguido. Únicamente se discute todavía el mayor o menor ámbito, cualitativo y cuantitativamente, que deba asignarse a las "formas".

Este nuevo planteamiento ha permitido historiar las más noto-

---

1. *Ritual de la Penitencia* (Madrid 1975) núm. 64.

rias transformaciones, sufridas a lo largo de los siglos, por las formas concretas de la liturgia de la reconciliación. Ha constatado igualmente que, durante los primeros siglos, la "no-iterabilidad" de la forma oficializada de reconciliación, forzó a la existencia cristiana a idear algunas formas reconciliatorias sustitutorias, no oficiales y siempre condicionadas por el escrupuloso respeto a la "no-iterabilidad" de la forma oficial. En línea teórica se apoyaba la "no-iterabilidad" de la reconciliación, en su forma oficial, en determinadas razones de carácter teológico. A nivel práctico, la lectura de ciertos textos conducen a la impresión de que se establecía una especie de relación causal, o, cuando menos ocasional, entre la iterabilidad y el laxismo.

Mas el realismo, tenazmente exigido por la necesidad del cristiano débil, se adelantó en siglos a la legislación; actuó de forma paralela y diversa a lo estatuido y, finalmente con el correr de los siglos, logró ser acogido por la fuerza institucionalizadora de la ley. Estamos en los años del Concilio Lateranense IV que obliga a celebrar al menos una vez al año la confesión detallada, caracterizada por la iterabilidad. Así la necesidad del cristiano de una reconciliación repetida convirtió la paralizante condena de la ley prohibitiva en el apoyo propio de la ley impositiva.

Sin embargo no fue suficiente. El peso de tantos siglos de repudio y el ataque frontal desatado por la doctrina protestante contra la confesión detallada exigían mucho más. Ello ocurrió en el Concilio Tridentino que, literalmente, considera "de derecho divino" la forma de celebrar la reconciliación mediante la confesión detallada. Desde este momento la integridad, o confesión detallada de todos y cada uno de los pecados según su especie y número, hereda el patrimonio configurador y antievolutivo de la forma de reconciliarse que, en siglos anteriores, había sostenido y mantenido la "no-iterabilidad" de la reconciliación en su forma oficial. La "no-iterabilidad" impulsaba a los cristianos a aplazar la reconciliación hasta el lecho de muerte y las actuales encuestas señalan a la integridad como una de las causas principales de la poca frecuencia y progresivo alejamiento de los cristianos de hoy.

2.º Que el Nuevo Ritual tiene fuerza de norma pero a condición de que, como indican las orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español, sea "correctamente entendido y explicado". Y no es nada fácil "entenderlo correctamente", y tanto menos el "aplicarlo", ya que la "interpretación correcta" requiere "completario en algunas cuestiones prácticas, *adaptarlo* a la situa-

ción pastoral de nuestras comunidades, *desarrollar* algunos puntos doctrinales solamente insinuados en los Praenotanda...”<sup>2</sup>. ¿A qué puntos se refiere el Episcopado Español? I: El pecado del cristiano (n.º 42-48); II: El sentido eclesial de la reconciliación (n.º 49-54); III: La fe y el sacramento de la penitencia (n.º 55-60); IV: Puntos particulares de catequesis y de pastoral sacramental (n.º 61-69) subrayando que entre los puntos referentes a la *catequesis y pastoral* cita la *confesión* oral, lo que interpreto como un juicio implícito de valor; V: Orientaciones sobre las varias formas de reconciliación a los penitentes (n.º 70-82). Una amplitud igual a la del mismo Ritual emanado de Roma. Algo querrá decir esto.

Estos presupuestos permiten comprender que la respuesta al interrogante planteado —¿es posible mantener hoy día la explicación habitualmente dada de la doctrina tridentina?— necesariamente ha de ser muy matizada. Tal vez pudiéramos resumirla así: cierta tendencia a la repetición de la terminología tridentina, pero dotándola de un contenido evolutivo y adaptado al pensamiento y circunstancias del cristiano de nuestros días. Precisamente por esta razón está corriendo un gravísimo riesgo la vitalidad difusa, pero realmente contenida en el Nuevo Ritual. No es infrecuente leer con rapidez y poca concentración. Ni puede negarse la fuerza atrayente de la literalidad por la que se autoatribuye la fuerza de criterio interpretativo subordinante. Y no ha de ser así. Es la terminología la que, en cuanto vehículo instrumental manifestativo, debe someterse y estar abierta a recibir la matización de los contenidos y contexto que a través de ella se desean expresar.

## I. EL NUEVO RITUAL Y SUS REMINISCENCIAS

### TERMINOLOGICAS DEL PASADO

La más elemental honradez científica no permite ignorarlas. Son numerosas y deseminadas a lo largo y ancho del Nuevo Ritual, particularmente en los números dedicados al “Rito para reconciliar a un solo penitente”. En estos números se encuentran las expresiones más significativas para cuantos se inclinan a defender la supervivencia, hasta reforzada, de la mentalidad llamada tridentina.

Se nos recuerda que la confesión “exige la voluntad de abrir el corazón al ministro de Dios...”<sup>3</sup>. Para conseguirlo “el fiel debe

2. Núm. 41.

3. Núm. 6b.

confesar al sacerdote *todos y cada uno de los pecados graves* que recuerde después de haber examinado su conciencia”<sup>4</sup> y “el sacerdote, si es necesario, le ayudará a hacer *una confesión íntegra...*”<sup>5</sup>. Todo ello es asumido por el confesor que realiza “un *juicio espiritual* mediante el cual, como representante de Cristo y en virtud del poder de las llaves, *pronuncia la sentencia* de absolución o retención de los pecados”<sup>6</sup>. Cumplido este primer requisito, “y después de aceptar una *cóngrua satisfacción*”<sup>7</sup>, el penitente es absuelto. Sin olvidar, por último, que “*la confesión individual e íntegra* y la absolución continúa siendo el *único modo ordinario* para que los fieles se reconcilien con Dios y la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral excuse de este modo de confesión”<sup>8</sup>. Coloca esta llamada final estratégicamente en el encabezamiento del “Rito para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución general”, a la que califica de medio extraordinario. Además acompaña todas estas frases con las correspondientes citas del Concilio Tridentino.

## II. EL CONTEXTO ES NUEVO Y ACTUAL

La conclusión a la que podría conducir una primera lectura rápida y parcialista queda desautorizada en el momento mismo en que se la someta a un serio examen desde el contexto y espíritu que anima al Nuevo Ritual.

1°. El Nuevo Ritual no reproduce en su totalidad y con los mismos términos las afirmaciones tridentinas. Se encuentran ciertos silencios o modificaciones muy significativas. Exige una confesión íntegra pero inútilmente buscamos la precisión tridentina de que se detallan los pecados según su especie, número y circunstancias que cambien la especie; dulcifica las afirmaciones relativas al origen de la confesión detallada y adjetiva el juicio del confesor como juicio *espiritual*<sup>9</sup>.

Todo ello constituye un conjunto con significado más amplio del que pudieran tener cada una de las partes consideradas por separado. Lo menos que pueden indicarnos estas matizaciones es “una vo-

---

4. Núm. 7a.  
 5. Núm. 18.  
 6. Núm. 6b.  
 7. Núms. 6c, 28.  
 8. Núm. 31.  
 9. Núm. 6b.

luntad de no insistir en algunos aspectos y pueden llegar hasta ser significativas del abandono de alguna interpretación sobre el Tridentino que podría considerarse tradicional"<sup>10</sup>.

2.º El mismo Ritual establece una jerarquía de valor entre las diversas partes:

"El discípulo de Cristo que, después del pecado, movido por el Espíritu Santo, acude al sacramento de la penitencia, *ante todo debe convertirse* de todo corazón a Dios. ESTA INTIMA CONVERSION DEL CORAZON, que *incluye* la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva, *se expresa* por la confesión hecha a la Iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida..."<sup>11</sup>. "Entre los actos del penitente ocupa *el primer lugar* la contrición..."<sup>12</sup>.

Una conversión que "debe penetrar en lo más íntimo del hombre para que le ilumine cada día más plenamente y lo vaya conformando cada vez más con Cristo". Una conversión de la que "depende la verdad de la penitencia" y cuyo punto de referencia es la Palabra de Dios, tan ampliamente subrayada por el Nuevo Ritual<sup>13</sup>.

La confesión en tanto es parte esencial en cuanto que se la interprete como signo exteriorizador y manifestativo, en sentido amplio, de la verdadera conversión interna del corazón: "Esta íntima conversión del corazón... *se expresa por la confesión* hecha a la Iglesia...". Por tanto la confesión es parte integrante del sacramento pero sin consistencia propia, sino subordinada a ser expresión de la conversión.

Además, sin pretender privarla de valor, la confesión no ha de apropiarse de manera exclusiva la función de ser el único ni siquiera el mejor signo manifestativo de la conversión: "Esta íntima conversión del corazón... *se expresa por la confesión* hecha a la Iglesia, *por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida*"<sup>14</sup>. "Dicha satisfacción es oportuno realizarla por medio de la oración, de la abnegación y, sobre todo, del servicio del prójimo y por las obras de misericordia con las cuales se pone de manifiesto cómo el pecado y su perdón revisten una dimensión social"<sup>15</sup>. Y es que la confesión,

10. P. FARNES, "La reconciliación de los penitentes en la vida de la Iglesia": *Phase* 14 (1974) 38-39.

11. *Ritual de la Penitencia*, núm. 6.

12. Núm. 6a.

13. Núm. 6a.

14. Núm. 6.

15. Núm. 18.

en cuanto manifestación de los pecados, no puede garantizar de forma absoluta la veracidad de lo que se dice o manifiesta. Mientras que el cambio de vida, en cuanto externo, se identifica plenamente con lo más intrínseco y esencial de la conversión, haciendo imposible hasta el más mínimo riesgo de mentira: "En efecto, solamente podemos llegar al reino de Cristo a través de la *metanoia*, es decir, de aquel cambio íntimo de todo el hombre —de su manera de pensar, juzgar y actuar— impulsado por la santidad y el amor de Dios, tal como se nos ha manifestado a nosotros este amor en Cristo y se nos ha dado plenamente en la etapa final de la historia"<sup>16</sup>.

Finalmente el Nuevo Ritual exige que la confesión exprese la conversión con una finalidad bien concreta: "abrir el corazón", conocido mediante un "examen interior" del propio corazón, pero "realizado a la luz de la misericordia divina", de manera que tanto el confesor como el penitente conozcan "la enfermedad en la que cayó", y así el confesor pronuncie "un juicio" pero "*espiritual*"<sup>17</sup>, de forma que "la manera y cuantía de la satisfacción sea proporcionada... una satisfacción que no sólo sirva de expiación de sus pecados, sino que también sea ayuda para la vida nueva y medicina para su enfermedad; procure, por tanto, que esta satisfacción esté acomodada, en la medida de lo posible, a la gravedad y naturaleza de los pecados. Dicha satisfacción es oportuno realizarla por medio de la oración, de la abnegación y, sobre todo, del servicio al prójimo y por las obras de misericordia con las cuales se pone de manifiesto cómo el pecado y su perdón revisten también una dimensión social"<sup>18</sup>. Este compromiso activo en el desarrollo de una nueva vida es el que matizará preferentemente a todo el conjunto reconciliatorio, de manera que el liberarse de la enfermedad sea consecuencia del compromiso con la nueva vida, con la Buena Noticia.

Todo ello es corroborado con la descripción del confesor que debe ser "quien llama a la penitencia por la predicación de la Palabra de Dios" y ésta es, ante todo, la Buena Noticia a la que debemos convertirnos y creer; él es quien "atestigua e imparte el perdón de los pecados". No se le exige el conocimiento de ciertos catálogos pecaminosos sino de las "enfermedades de las almas"<sup>19</sup>. Su función paterna y pastoral, salvífica en una palabra, predomina con tal fuerza sobre el aspecto judicial que imposibilita toda comparación con los poderes del juez civil, al menos, en su acepción común. Es

16. Núm. 6a.

17. Núm. 6b.

18. Núm. 18.

19. Núms. 9, 10.

juez únicamente en la medida en que ello le permite conocer las enfermedades de las almas con sus respectivas incidencias tanto en sí mismo, como en los demás y en la Iglesia.

Aunque no pueda considerarse esto totalmente nuevo, sí que notamos que se va alejando la imagen del confesor-inquisidor hacia la perspectiva-imagen de Cristo, Buen Pastor y médico<sup>20</sup>.

Aceptado que es una parte integrante y subordinada del sacramento deberá ser receptiva del sentido global del mismo sacramento de la reconciliación y plegarse a sus exigencias. Permitir que la confesión impusiera un matiz especial y particular sobre el general del sacramento, sería un error pastoral de graves y perniciosas repercusiones.

### III. ¿Y EN CUANTO A LA CONFESION COMUNITARIA?

Era imposible soslayar tal problema. La respuesta resulta penosa y comprometida. Penosa, porque los rituales no tienen como finalidad la práctica de un rigor científico en la deducción de sus afirmaciones. Con ello encomiendan a la moral, en cuanto ciencia, el amplio campo de la sistematización y valoración científica de las diversas afirmaciones hechas desde otro punto de vista. Y no le es fácil a la ciencia teológico-moral, en ocasiones, mantenerse en el rigor científico sin llegar a conclusiones, extraídas por los demás de las mismas afirmaciones de los textos oficiales, que resultan incómodas o que parece que han querido evitarse. Por eso, además de penoso, resulta comprometido responder a este tema.

Tanto las Normas como el Nuevo Ritual<sup>21</sup> sostienen que el medio ordinario de reconciliación es la celebración con confesión oral individual, mientras que la celebración comunitaria con confesión genérica no puede pretender rango superior al de medio extraordinario. Una afirmación tan nítida inclina inconscientemente a una aplicación general de la confesión individual, sometiendo a la celebración comunitaria —no olvidemos que la misma celebración comunitaria con confesión individual se está aplicando muy poco— casi a un ostracismo incomprensible, impuesto por una interpretación rígida del principio de las causas excusantes. No estamos libres de complicidad en esta situación los mismos intérpretes de las Normas y del Nuevo Ritual. Pero ello no exime a ambos documen-

20. P. LLABRES, "Orden para la reconciliación de los penitentes en particular": *Phase 14* (1974) 71.

21. *Ritual de la Penitencia*, núm. 21.

tos oficiales de su propia responsabilidad, adquirida tanto por el uso de terminología ambigua como por el empleo de una técnica no depurada o al menos incompleta.

Terminología ambigua porque se dan en la Iglesia situaciones "ordinarias" que no son, sin embargo, las más frecuentes numéricamente hablando. La situación "ordinaria" (=normal) de la vida cristiana sería la de vivir en gracia, sin pecado, o la de participar con la comunión en la celebración eucarística etc., y, no obstante, podemos afirmar —sin incurrir en el pesimismo y siendo más bien fieles al pensamiento bíblico y teológico— que tales situaciones no son "ordinarias" en su acepción numérica. Hemos de interpretar o, al menos, nos está permitido interpretar ese ver la confesión individual como medio "ordinario" de reconciliación=medio "normal", aunque numéricamente no fuera el más frecuente, debido a las dificultades que hoy experimentan bastantes cristianos en el celebrar de esa forma concreta la reconciliación.

Empleo de una técnica no depurada o al menos incompleta, originante de conclusiones no acertadas, porque en cuanto a las causas justificantes del recurso a la forma "extraordinaria" de reconciliación —la celebración comunitaria con confesión genérica— asienta un principio que posteriormente no desarrolla totalmente. Si únicamente hubiera enunciado el principio y dejado a la doctrina la posterior deducción de las conclusiones, no habrían surgido las dificultades ni las interpretaciones restrictivas o, de haberse producido, fácilmente podría advertirse su falta de consistencia. Pero los textos oficiales deben aceptar su responsabilidad, originante de interpretaciones restrictivas, desde el momento en que establecen un principio, inician el desarrollo de las virtualidades en él contenidas y a un cierto punto, que no coincide con el pleno desarrollo del principio base formulado, frenan su capacidad extensiva.

Concretamente tanto las Normas como el Nuevo Ritual establecen que "la confesión individual e íntegra y la absolución continúa siendo el único medio ordinario para que los fieles se reconcilien con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral excuse de este modo de confesión"<sup>22</sup>.

Acorde, pues, con la enseñanza constante aceptan el valor no solamente de la imposibilidad física, sino también de la imposibilidad moral y hasta parece que en un sentido desusadamente amplio a tenor del siguiente párrafo del Nuevo Ritual: "Sin embargo,

---

22. Núm. 32.

puede suceder que se den circunstancias particulares en las que sea lícito o aún conveniente impartir la absolución de un modo general a muchos penitentes, sin la previa confesión individual"<sup>23</sup>.

Hasta aquí todo se entiende fácilmente. Mas estos documentos se proponen ayudarnos a identificar los casos concretos en los que está justificada una celebración sacramental comunitaria con confesión genérica. Todos los casos precisados por ellos se sitúan dentro del ámbito propio de la imposibilidad física. Son los más fácilmente determinables y también los más estudiados por la doctrina moral. ¿A qué es debido el absoluto silencio al que se abandona a la imposibilidad moral en tal desarrollo? Tal vez haya de imputarse a que los casos justificables por la imposibilidad moral se resisten a delimitaciones concretas y precisas. Pero también pudiera deberse al temor de admitir públicamente la fuerza de la imposibilidad moral, casi generalizada si damos fe a las encuestas hasta ahora conocidas, de celebrar la confesión individual.

Sea cual fuere la causa de tal silencio, la postura de estos documentos oficiales arrastra hacia una interpretación restrictiva tanto a las diversas Comisiones Episcopales en sus decisiones como a buena parte de la interpretación doctrinal. Parece concluirse que las celebraciones comunitarias son sacramentales y lícitas únicamente cuando estén justificadas por la imposibilidad física. Y ello no debe ser así. La recta interpretación exige conceder a todas y cada una de las partes del principio enunciado, incluso a la imposibilidad moral, toda la vitalidad de que son portadoras. Siendo así, las aplicaciones posteriores que hacen las Normas y el Nuevo Ritual deben considerarse simplemente como una lista ejemplificativa, no excluyente de cualquier otro caso, abierta a posteriores desarrollos en cuanto a la imposibilidad física y conservando intacto el vasto margen justificante de la imposibilidad moral.

Tal interpretación extensiva parece, por otra parte, ser la única armonizable con un contenido propio que necesariamente han de tener los poderes explícitamente concedidos, por las Normas y el Nuevo Ritual, a los obispos y sacerdotes<sup>24</sup>. Si consideráramos taxativo el elenco de casos indicados por ambos documentos, ¿cuál sería el contenido de tales poderes? Ninguno. Según venimos interpretando, en cambio, quedaría encomendado al juicio ponderado de los obispos, a nivel diocesano o interdiocesano, y a los sacerdotes, a nivel parroquial, algunos otros casos distintos de los elencados en los

---

23. Núm. 31.

24. Núm. 32.

citados documentos y, sobre todo, cuanto fuera justificable por la imposibilidad moral. En cuanto a los sacerdotes subrayo la confianza que el Episcopado Español manifiesta en la ponderación estimativa de los sacerdotes. Las Normas y también el Ritual, tal como se redactó en Roma, imponen a nivel de texto: "Además de los casos previstos, si surgiese alguna otra grave necesidad de impartir la absolución sacramental a muchos simultáneamente, el sacerdote para impartir lícitamente la absolución *debe recurrir previamente al Ordinario del lugar, siempre que le sea posible; si no le ha sido posible, dará cuenta cuanto antes al mismo Ordinario sobre tal necesidad y sobre la absolución otorgada*"<sup>25</sup>. Las "Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español" lo han sacado del texto principal y relegado a una nota al mismo. No es una supresión, pero sí una indicación interpretativa, sobre todo si tenemos en cuenta que ha sido aprobado por la Congregación para el Culto Divino<sup>26</sup>.

#### IV. ¿Y LA CONFESION ORAL, INDIVIDUAL, POSTERIOR A LA CELEBRACION COMUNITARIA CON CONFESION GENERICA? ¿CUAL ES SU FUERZA DE OBLIGATORIEDAD?

Ante todo debe quedar bien sentada la validez de las celebraciones comunitarias sacramentales con confesión genérica<sup>27</sup>. Serán inválidas sólo y exactamente en los mismos casos en los que también lo serían, aunque fueran acompañadas de una confesión oral al estilo ordinario.

El sentido del interrogante queda, pues, limitado al ámbito de la licitud. Una vez más puede ser que tal duda se ocasione por la defectuosa sistematización del Nuevo Ritual, en su parte general para toda la Iglesia.

Encontraremos los elementos necesarios para obtener una respuesta acomodada al interrogante, si a las divisiones que hace el mismo Ritual o algunas interpretaciones doctrinales, aceptamos como punto de referencia una división más simple del Ritual en dos partes.

Una primera parte que comprendería la reflexión estrictamente teológica y las conclusiones fluidas, deducidas sin forzar los principios ni concretarlas más de lo que aquellos principios permiten.

25. Núm. 32.

26. Núm. 81, nota 1.

27. Núm. 76.

Esta reflexión nos introduce en el conjunto de elementos esencialmente constitutivos del sacramento de la reconciliación como encuentro de dos personas, Dios-hombre, hecho visible en la celebración sacramental. Este conjunto de principios prohíbe extender la necesidad constitutiva del sacramento, cuya ausencia implicaría la invalidez, más allá de la urgencia de una forma de manifestación externa. Una forma de manifestación externa pero, ¿cuál?

Cuál sea esa forma o el cómo concretizado de la manifestación externa ya no puede deducirse única y exclusivamente de los elementos sustancialmente constitutivos del sacramento. Para determinarla, los citados elementos necesitan la ayuda de un elemento humano, positivo que es el que la autoridad jerárquica de la Iglesia pone en juego en diversos números<sup>28</sup>.

Por tanto el deber de confesarse de forma oral e individual, después de una celebración comunitaria con confesión genérica, es una obligación de derecho positivo eclesiástico. El mismo Ritual avala esta afirmación al escribir: "Aquellos, a quienes se les ha perdonado pecados graves con una absolución común, acudan a la confesión oral, antes de recibir otra absolución general, a no ser que una justa causa se lo impida. En todo caso están obligados a acudir al confesor dentro del año, a no ser que los obstaculice una imposibilidad moral". ¿Y por qué deben acudir?. "Ya que también para ellos sigue en vigor el precepto por el cual todo cristiano debe confesar a un sacerdote individualmente, al menos una vez al año, todos sus pecados, se entiende graves, que no hubiese confesado en particular"<sup>29</sup>.

Las "Orientaciones Doctrinales y Pastorales del Episcopado Español" nos proporcionan nuevos datos confirmatorios de este sentido. Entre los puntos que han de "interpretarse y aplicarse correctamente" completándolos y adaptándolos a la situación pastoral de nuestras comunidades<sup>30</sup> citan, digo, la confesión de los pecados. Se refiere a la confesión de los pecados en su forma concreta de "oral". La considera "parte importante del proceso normal de reconciliación, como tal hay que valorarla". Parte importante, sí; no simplemente adicional, pero tampoco constitutiva. Una parte que requiere "un esfuerzo inteligente para que re-cupere el sitio que le corresponde"<sup>31</sup>. Re-cuperar cuyo contenido habría que homologarlo con el

28. Núms. 33, 34, 76, 80.

29. Núm. 34.

30. Núm. 41.

31. Núm. 64.

de “*re-situar*” de “algunos ritos que, sea por su propia importancia, sea por su *re-situación* o por su novedad en el Ritual actual, merecen especial atención”<sup>32</sup>.

Siendo la confesión *oral* aquella “parte de este sacramento sobre la cual ha versado de hecho, durante siglos, preferentemente la atención pastoral”; afirmando sin paliativos que “es necesario hacer un esfuerzo (nada menos que) inteligente para que *re-cupere* (=para *re-situarla*) el sitio que le corresponde en el conjunto”<sup>33</sup>, hemos de concluir que la confesión *oral* debe ceder algo de su predominio; ¿por qué ceder solamente algo?, mucho más: abandonar su pedestal de elemento subordinante de todos los demás y aceptar el papel de digna pero humilde servidora.

Los mismos obispos españoles la consideran “parte importante del proceso normal de reconciliación y como tal hay que valorarla”, pero vista “como elemento personalizador de la celebración de la penitencia”, que “la confesión individual tiene que ser explicada y realizada más como una expresión personal y concreta de la conversión (“yo soy pecador en tal y tal cosa... y de esto quiero convertirme”), que como una información dada al confesor (he hecho tal y tal cosa...”<sup>34</sup>. Tal es la densidad de este número 64, acrecida aún más cuando se la relaciona con la “noción correcta del pecado mortal”, aquella extraída de “términos religiosos, es decir, a partir de la comprensión del pecado desde la fe” y que “supone un fallo en lo fundamental de la existencia cristiana— de ahí el nombre de “ad mortem” o mortal—, implica una opción fundamental del hombre en relación con Dios, que puede manifestarse en actos singulares y aislados, pero que de ordinario se expresa en situaciones, en actitudes, o en un conjunto de actos”<sup>35</sup>.

Este discurrir siempre a nivel de principios de la Comisión Española merece todo el aplauso, sobre todo, por no forzarlos lo más mínimo a la hora de las conclusiones. Con estricta lógica, una vez afirmado el carácter “extraordinario” de la forma comunitaria con confesión genérica, se apresura a impedir las falsas interpretaciones que del mismo podrían hacerse. Tal carácter “extraordinario” no ha de identificarse con la ausencia de algún elemento sustancial por lo que se exigiría la confesión *oral* posterior, puesto que a la “reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución ge-

32. Núm. 62.

33. Núm. 64.

34. Núm. 64.

35. Núm. 46.

neral" "hay que considerarla tan completa *en sí misma* como las restantes y fructuosa en la medida en que la absolución sea recibida con las debidas disposiciones". De ahí que su "eficacia sacramental no está condicionada a la posterior confesión del penitente", "aunque éste debe estar dispuesto a hacerla, si tiene conciencia de haber cometido pecados graves"<sup>36</sup>. ¿Por qué éste estar dispuesto a confesarse después oralmente? ¿Cuál es el sentido de tal confesión posterior? No el de lograr la plenitud total del sacramento, puesto que con sólo la confesión genérica "*es tan completa en sí misma como las restantes*" (formas); ni el de obtener el perdón de los pecados, dado que "la eficacia sacramental de esta forma de reconciliación no está condicionada a la posterior confesión del penitente...". "El sentido de esta confesión (posterior) no es el de obtener el perdón de los pecados, sino el de *un acto penitencial expresivo de su conversión y la petición de ayuda e iluminación* al ministro del sacramento para su situación concreta"<sup>37</sup>.

Con toda esta lectura dirigida no queremos desprestigiar tal confesión posterior, sino solamente "re-situarla" "en el sitio que la corresponde en el conjunto sacramental"<sup>38</sup>. Se apoya en ciertas consideraciones psicológicas normales y en un precepto positivo de la Iglesia. Consiguientemente le es aplicable la doctrina general atinente a la obligatoriedad de las leyes positivas, particularmente el capítulo relativo a las causas excusantes.

Por todo ello parece que la conclusión más acertada es la consignada por la Comisión Episcopal Española, después de valorar cada una de las tres formas tanto en sus aspectos positivos como en sus deficiencias<sup>39</sup>. He aquí su conclusión: "Complementariedad *necesaria*".

"La educación del sentido penitencial y la *introducción correcta de las formas* de reconciliación de los penitentes, *piden una cierta complementariedad de los diversos tipos de celebración*. De esta manera se podrán aprovechar los valores que en cada una de las formas se destacan, y se cubrirán las posibles limitaciones que una sola forma utilizada exclusivamente introduciría. Los responsables de la pastoral penitencial *estarán atentos* a esta proporción entre los aspectos comunitarios y los aspectos personales que se observan en el ritual".

36. Núm. 76.

37. Núm. 80.

38. Núms. 62, 64.

39. Núms. 70, 73, 77.

*“Por lo que se refiere a la frecuencia de las celebraciones, es conveniente que se ofrezca un ritmo apropiado para las celebraciones comunitarias (cfr. 32) y que se den oportunidades suficientes para las celebraciones individuales, a las cuales es prácticamente imposible señalar un ritmo en general. En definitiva, la frecuencia de la celebración de la penitencia depende del sentido penitencial del cristiano, y éste se nutre de la vida de fe, en el interior de una Iglesia que escucha con atención el evangelio”<sup>40</sup>.*

ZACARÍAS HERRERO BRAVO, OSA.  
*Estudio Teológico Agustiniانو*  
VALLADOLID

---

40. Núm. 82.

## El sacerdote en un mundo en transformación

*Al P. Lopé Cilleruelo, que supo serlo.*

¿En qué sentido hablamos hoy del mundo en transformación? Siempre lo ha estado, pero se dan épocas o periodos históricos, en los que el cambio se hace más acelerado. El final de la crisis lo ignoramos y por eso los pesimistas temen que la amenaza destructora que ensombrece nuestro futuro, cuando los hombres son capaces de provocar la ruina total o casi total de la humanidad, se convierta en una realidad desoladora. Los optimistas, en cambio, esperan porvenir de paz, de progreso y de fraternidad humana universal, que aleje definitivamente las guerras, el hambre y las injusticias sociales.

Ambas perspectivas provocan una expectación bifronte, cargada de temor y desesperanza una, de ilusión y felicidad la otra. El talante de cada uno condiciona su actitud, pero lo ineludible para todos es vivir en un presente problemático, esperando no sabemos qué, en situación de tránsito, de caminantes, de inestabilidad momentánea. Este es el *pathos* radical de nuestra existencia insegura, con el cual hemos de contar y que el sacerdote no puede olvidar, al estar en el mundo como enviado de Dios para comunicar a los hombres el mensaje de salvación.

Toma actualidad lo que san Pablo escribía a los corintios: "Lo que afirmo es que el plazo se ha acortado; en adelante, los que tienen mujer pórtense como si no la tuvieran los que sufren, como si no sufrieran; los que gozan como si no gozaran; los que adquieren, como si no poseyeran; los que sacan partido de este mundo, como si no disfrutaran, porque el papel de este mundo está para terminar"<sup>1</sup>. San Pablo ignoraba la inminencia del fin y también nosotros lo desconocemos, pero su advertencia es válida, pues los sentimientos de aquellos primeros cristianos debieron ser semejantes a los nuestros.

---

1. 2 Cor 7, 29-31.

La consecuencia de esta situación radical en nuestra disposición afectiva es la inestabilidad. No sólo una inestabilidad propia de nuestra precariedad, ya que todos sabemos que, por ser mortales, caminamos hacia la muerte. Esto lo sabemos, pero como decía Madault: "sé que he de morir, pero no lo creo". Se trata de una forma de actualización, de una intensificación del riesgo, de un sentir que todo se hace inseguro en el ámbito de que normalmente consideramos todavía como perspectiva de nuestra existencia. Es curioso observar cómo ha disminuido nuestra atención al hecho de la muerte. Este tema, tan presente en nuestros clásicos, constituía una meditación ineludible de los ejercicios espirituales. Se hablaba de la muerte describiendo con todo lujo de detalles los últimos momentos, el viático, la extrema-unción, la pérdida de fuerzas, el agotamiento final. Hoy nada de esto ocupa un puesto en nuestras prédicas, tal vez, por una tendencia inconsciente ante un hecho más inesperado y presente que antaño. Hablar de la muerte en un tiempo de estabilidad social, como era la España de los siglos XVI y XVII era necesario para conmover a gentes bien instaladas en un mundo capaz de prever un futuro incommovible para varias generaciones. Hoy, en cambio, los padres ignoran lo que será de sus hijos y aún su propio futuro está lleno de interrogantes nada halagadores.

La inestabilidad priva de la seguridad, ese sentimiento imprescindible para equilibrar la vida. Por falta de seguridad, la juventud desprecia el pasado, en el que no encuentra garantía; por falta de seguridad se entrega al presente, para gozar cuanto puede, no sea que le arrebaten lo único que está a su alcance; por inseguridad, no se preocupa demasiado de un futuro, que se siente impotente para construir, por falta de bases firmes, sobre qué aposentarlo. "Cuando en su biografía quiso Stefan Zweig calificar lo que ha sido su mundo, *"El mundo de ayer"*, encuentra una expresión afortunada. Le llama, con nostalgia de desterrado, "El mundo de la seguridad". Y una vez terminada su autobiografía se suicida, como buen vienés descreído, abriendo el grifo del gas del alumbrado. Porque el mundo en el que ahora tiene que vivir *ya no es el mundo de la seguridad*"<sup>2</sup>.

Desde entonces acá los fundamentos del equilibrio han ido debilitándose en proceso acelerado y creciente. Rof Carballo encuentra en el crecimiento de la inseguridad la razón de la agresividad humana y animal, es decir, de la violencia. Los animales se tornan fieros cuando se sienten amenazados, cuando su seguridad entra en

---

2. R. CARBALLO, *El hombre a prueba* (Madrid 1951) 165.

crisis. Lo mismo le acontece al hombre: "Nunca sabremos bien, dice, hasta qué punto nuestras ideas van misteriosamente nutridas por el 'espíritu de los tiempos'. Dejó de ser el mundo seguro; a la fuerza se vio obligado el hombre a renunciar como ideal de su vida al pensamiento de que algún día podría descansar *tranquillo*, refugiado en la seguridad de sus rentas, de sus tierras, de su pensión de jubilado o, por lo menos, en la seguridad de su patria. El porvenir se volvió terriblemente incierto para todos. ¿Podemos considerar una casualidad que, en este mismo momento, la biología dé un insensible cambio de frente y, de pronto, descubra que no todo el organismo es seguridad, afán de equilibrio, sino todo lo contrario, agresividad pura, tensión de ataque, creación constante, actividad, vigilia?"<sup>3</sup>.

¿Contra quién se despertará la agresividad sino contra quienes encarnan la amenaza? Contra toda forma de autoridad, la política, la familiar, la moral. El fenómeno contestatario y rebelde se ha hecho universal. En los llamados "países libres" se mira al comunismo como portador de la "liberación". En los comunistas la rebeldía anhela la libertad que disfrutaban los otros. En la familia, las normas de convivencia, a poco exigentes que sean, irritan a los hijos. En la moral, se peca muchas veces simplemente por no someterse a lo mandado. El desbordamiento de la inmoralidad sexual es, en gran parte, una forma de agresividad contra cualquier forma de censura o prohibición que provenga de la sociedad o de la Iglesia. Sin percatarse de ello, porque en gran parte obedece a un proceso inconsciente, se pasa de la rebeldía concreta a leyes y normas a la que calificaba Camus de rebeldía "metafísica", a la negación de Dios, por ver en él la fuente de la autoridad y de la ley. Es la reacción del hombre acosado, del hombre enloquecido en la desesperanza, que busca a ciegas y a lo loco lo que, con su actitud, está haciendo más difícil de alcanzar: La tranquilidad, no sólo externa, sino de su propia alma, de su conciencia, de su calidad de ser creado y subordinado<sup>4</sup>.

En esta misma línea se halla Alvin Toffler: "En primer lugar, escribe, me ha parecido muy claro que el choc del futuro no representa hoy una amenaza de poder para un lejano porvenir, sino una enfermedad real que afecta ya a un número de personas creciente sin cesar; este espacio psico-biológico se puede describir en términos médicos y psiquiátricos como el mal del cambio... Si se arranca a un individuo de su cultura de origen para insertarle bruscamente

3. R. CARBALLO, *El hombre a prueba*, 168.

4. Cf. A. CAMUS, *L'homme révolté* (Paris 1951) 39-41.

en un cuadro completamente diferente del suyo, en el cual deberá regular su comportamiento sobre un sistema completo de referencias —una forma distinta de concebir el tiempo, el espacio, el trabajo, el amor, la religión, el sexo y todo lo demás— y se le priva de toda esperanza de replegarse sobre un paisaje social más familiar, los trastornos que sufrirá serán dos veces más graves. Todavía más; si esta nueva cultura está a su vez en camino de un hervidero perpetuo y si —peor aún— sus valores están sometidos a transformaciones incesantes, su sentimiento de extranjería no hará más que acrecentarse. Si no dispone más que de escasas señales para adoptar un comportamiento racional en el entorno radicalmente nuevo que es el suyo, puede llegar con facilidad a ponerse él mismo en peligro y a los otros con él". La conclusión a que llega Toffler es semejante a la de Rof: "Comprendemos mejor los síntomas sorprendentes de la crisis compleja que hace estragos a nuestro alrededor: el uso, cada vez más exténdido, de las drogas, la inflación del misticismo, las explosiones periódicas de vandalismo y de violencia incontrolada, la política de nihilismo y la nostalgia de la apatía nociva de millones de individuos"<sup>5</sup>.

Las causas del mal son múltiples y entre ellas suelen mencionarse la superestimulación, el bombardeo de los sentidos, la sobreabundancia informativa, etc., etc., cuya consecuencia es el *stress* decisional, esto es, la incapacidad de tomar decisiones, para poder usar con libertad lo que parecía ser el anhelo supremo prometido como felicidad en el reposo de la cosa adquirida. La sociedad actual no ha tenido en cuenta las limitaciones del ser humano, su agotabilidad. Primero le ha convertido en un ser capaz de consumir y para ello le obliga a ser una máquina productora, incitándole luego a poseer cuanto produce: producción, propaganda y consumo constituyen una marcha en espiral irrompible, sin posibilidad de pararse, sobre la que se asienta la economía del mundo. Es preciso desarrollar el deseo de tenerlo todo, de apetecerlo todo, sin reparar en que toda elección lleva aneja una gran carga de renunciaciones. Desde el clásico "burro de Buridán", a las reflexiones sobre la libertad de Sartre, se ha venido a demostrar que el exceso de ofertas y posibilidades, en lugar de satisfacer los apetitos, son causa de angustia, indecisión y desencanto, porque se sufre más por aquello a lo cual ha de renunciarse que por el goce de lo adquirido.

Pasemos ya a lo que constituye el tema central de nuestro quehacer, a la figura y tarea del sacerdote ante un mundo así conmo-

5. A. TOFFLER, *Le choc du futur* (Paris 1971) 16, 125, 349.

vido. ¿Cuál es su papel?, ¿qué puede y, por lo tanto, qué debe hacer? Para hallar una respuesta, podemos acudir a tres fuentes: la primera es la intención de Dios que le eligió como su delegado ante los hombres; la segunda la de la Iglesia al encomendarle tareas definidas y darle orientaciones concretas; la tercera la de los hombres a quienes es enviado.

En lo que a Dios respecta, se pueden aplicar a cada sacerdote, puesto que es *aller Christus*, las palabras de la Epístola a los hebreos: "Todo sumo sacerdote se escoge siempre entre los hombres y se le establece para que los represente ante Dios y ofrezca dones y sacrificios por los pecados"<sup>6</sup>. La palabra *Pontifex* de la traducción latina es muy significativa; viene de puente, es decir, de comunicación entre dos orillas sobre el río que separa el mundo transitorio de lo terreno del de la eternidad. Por él pueden pasar hombres y mercancías de un lado al otro: lo terreno para hacerse espiritual, esto para convertirse en realidades históricas. Si los puentes tuviesen capacidad de razonar y libertad para elegir, se encontrarían tentados a renunciar a su papel de unir extremos de tan difícil coordinación. O bien lo temporal atrae lo eterno para ponerlo a su servicio; o se siente tan subyugada por lo eterno que olvida la realidad transitoria con sus inexcusables exigencias. Esta contradicción entrañada profundamente en su misión, el sacerdote la percibe en sí mismo como los demás hombres; por ser cuerpo y alma o, si se quiere en un sentido más agustiniano, cuerpo, alma y espíritu, lleva en su interior la tensión siempre insatisfecha de la doble tendencia, incrementada al tomar sobre sí el problema de los otros para quienes está elegido como representante de ellos ante Dios y de Dios ante los hombres.

Cuanto Cristo exigió y prometió a sus apóstoles ha de tomarlo cada sacerdote como dicho para él. ¿Qué les manda decir, como primer saludo, cuando les envía a predicar en su nombre? "Al entrar en una casa saludadles con la paz. Si la casa se lo merece, la paz que deseáis se posará sobre ella; si no se la merece, vuestra paz volverá a vosotros"<sup>7</sup>. La paz; precisamente lo que más necesita el hombre de hoy; lo que está anhelando sentir en su alma atormentada. Ahora bien; a poco que consideremos lo que es la paz, sobre todo una paz con posibilidades de difusión, encontramos una exigencia superior a las fuerzas humanas. Nadie puede llevar la paz, si no la tiene en su propia alma, si no está por encima de cuanto separa a

6. Hebr 5,1.

7. Mt 10,12.

unos hombres de otros, sea la situación económica, las ideologías políticas y sociales, las simpatías o antipatías personales. Al sacerdote se le prohíbe "tomar partido" por las cuestiones humanas, ha de "hacerse indiferente" como pedía san Ignacio, lo cual no es lo mismo que mirar las cosas con indiferencia. El no puede apasionarse por nada, y ser, en cambio, capaz de apasionarse por cada uno de los hombres, hacerse uno de ellos. Así lo entendía Pablo, al escribir: "Siendo libre respecto a todos, me hice esclavo de todos para ganar al mayor número posible. Con los judíos me hice como judío, para ganar judíos; con los súbditos de la ley, me hice como súbdito de la ley —yo que no lo soy—, para ganar a los súbditos de la ley. Con los que están sin ley, me hice como el que está sin ley —yo que no estoy sin la ley de Dios, sino que estoy con la ley de Cristo—, para ganar a los que están sin la ley. Con los débiles me hice débil, para ganar a los débiles. Me hice todo para todos, para salvar a algunos a toda costa. Y todo esto lo hago por el evangelio, para tener parte en él"<sup>8</sup>.

Traducido esto a nuestra situación actual tendríamos que decir: con los de derechas me hice de derechas, con los de izquierdas de izquierdas; racista con los racistas y antirracista con sus contrarios, etc., etc. Dicho así parecería una recomendación de hacerse "chaquetero" o dispuesto a ponerse al servicio del más poderoso en cada momento para evitarse dificultades. Todos sabemos que no se trata de tal cosa, porque lo que justifica y exige ese plurimorfismo proteico es el Evangelio, que obliga a trascender los partidismos terrenos, a fin de buscar en los hombres lo que nunca debe estar comprometido con las opciones temporales, porque pertenece a Dios, y para El, todos los hombres tienen una posibilidad de salvación.

Siguiendo esta línea, ¿no caeremos en el riesgo de apartarnos de los problemas que interesan y apasionan a los hombres y que desean ver al sacerdote a su lado, a fin de legitimar así sus teorías y aspiraciones? En el Evangelio no encontramos apoyo para justificar algún modo de "compromiso" temporal, pero sí hay algo que indica hacia quiénes se inclinó Jesús, poniéndolo como signo de su mesianidad. Al enviar Juan el Bautista a sus discípulos para preguntarles si era él quien había de venir, respondió: "Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia"<sup>9</sup>. Los inválidos, los enfer-

8. *1 Cor* 9, 19-25.

9. *Mt* 11,15.

mos, los pobres son quienes han de tener la preferencia del que a Cristo representa. ¿Supone esto que los no incluidos en la desgracia y el dolor han de ser abandonados? De ningún modo; pero el primer puesto corresponde a los desheredados de este mundo, porque su atención seguirá siempre siendo la marca del verdadero seguidor del Maestro.

Si buscamos la respuesta de nuestra pregunta en las orientaciones de la Iglesia, encontramos la misma doctrina de Cristo, actualizada en cada momento de la Historia. En el Vaticano II se dice: "Por su vocación y ordenación, los presbíteros de la Nueva Alianza son en cierta manera separados en el seno del pueblo de Dios, no para que se alejen de él, ni de cualquier hombre, sino para que puedan consagrarse totalmente a la obra que el Señor los llamó. No podrán ser ministros si no fueran testigos y dispensadores de otra vida que la terrena; pero tampoco podrían prestarles su ayuda si se sintieran extraños a su existencia y condiciones. Su mismo ministerio les exige, por singular título, que no se conformen en nada a este mundo; y al mismo tiempo requiere que vivan en este mundo, en medio de los hombres, y que como buenos pastores conozcan a sus ovejas e intenten atraer aún a aquéllas que no son todavía de este redil, para que también ellas oigan la voz de Cristo y se forme un solo rebaño bajo un solo pastor. Mucho ayudan a conseguir esta finalidad aquellas virtudes que con razón se estiman en la sociedad humana; como la bondad, la sinceridad, la fortaleza de alma, la constancia, la asidua preocupación por la justicia, la urbanidad y otras cualidades que recomienda el Apóstol Pablo cuando escribe: "Pensad en cuanto hay de verdadero, de puro, de justo, de santo, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza" (Flp. 4,8)... La predicación sacerdotal, muy difícil con frecuencia en la coyuntura actual del mundo, para mover mejor las mentes de los oyentes, ha de exponer la palabra de Dios no sólo de manera general y abstracta, sino que ha de adaptar la verdad eterna del Evangelio a las circunstancias concretas de la vida<sup>10</sup>.

El reconocimiento de la dificultad de este consejo no depende sólo del sacerdote; en gran parte proviene de quienes escuchan su palabra. "Va a llegar el momento, escribe Pablo a Timoteo, en que la gente no soportará la doctrina sana; no, según sus propios caprichos, se rodearán de maestros que les halaguen el oído; se harán sordos a la verdad y darán oídos a las fábulas"<sup>11</sup>. Y cuando los sa-

10. *Præsbiterorum Ordinis*, núms. 3-4.

11. 2 *Tim* 4,3.

cerdotes, en cumplimiento de esta advertencia, aplican la palabra de Dios, como hierro candente a su auditorio, son tachados de comunistas y perturbadores, si predicán contra la injusticia social a unos, y de capitalistas y vendidos al dinero y al poder, si lo hacen a otros. Así se convierten algunos, cambiando la dirección evangélica en "halagadores de los oídos" de quienes les escuchan. Claudican, ciertamente, pero ¿no son culpables también quienes, en lugar de buscar la verdad de Cristo, que redimiría sus almas de los lazos que les atan esclavizándoles a este mundo, esperan palabras y sentencias justificadoras de sus defectos y afanes egoístas? Una gran parte de la literatura anticlerical ha surgido de este abandono de la línea recta y severa que Dios nos pide. Y ciertamente, un gran número de esos libros podrían servir de lectura espiritual revulsiva para muchos. Si así se hubiera hecho es probable que nos sentiríamos culpables del "gran escándalo de nuestro siglo: la pérdida de las masas obreras para la Iglesia", como denunció Pío XI.

Preguntemos, por último, a los seglares. En 1960, cuando comenzaba el Concilio Vaticano II, se publicó una encuesta cuyas dos preguntas eran: "¿Cómo ve Ud. al sacerdote?, ¿qué espera de él?". Contestaron treinta y uno, todos muy conocidos en su mayor parte seglares. Lo que entonces respondieron constituye un programa con plena validez hoy, porque miraban a un ideal, y los ideales nunca pasan, siempre están delante y sólo se alejan cuando pensamos haberlos alcanzado. Tomemos al azar algunas opiniones: "Así veo al sacerdote: en su naturaleza de hombre, pero con su condición superior; que nos trasmite la fe, incluso en aquellos momentos en los que, de su postura, parecería derivarse un peligro para vacilar en ella. Del sacerdote espero: dedicación apasionada al ideal por él escogido; perfección humana a cubierto de la mínima sospecha; abertura y comprensión sumas para los problemas de los demás y desprecio para los problemas propios; generosidad sin límites, entrega sin reservas, manifestación permanente de la caridad; valentía para enfrentarse con los engaños y para combatir las injusticias; independencia frente a todo intento, descarado u oculto, de enfeudamiento; alejamiento de todo interés político, social o económico, para poder gritar siempre la apasionante pureza de la verdad; acercamiento a la juventud, porque lo necesita, y a los pobres y desgraciados, porque nadie les protege y todos estamos dispuestos a especular con el "slogam" de su tutela; alegría sobrenatural y competencia técnica humana"<sup>12</sup>. Esto dice Manuel Alon García, catedrático

12. *Cómo ve usted el sacerdote?* (Salamanca 1970) 32-34.

tico en Barcelona; y con ello se podría escribir todo un tratado de formación sacerdotal.

José L. Aranguren pedía: "La actitud propia del sacerdote no es política o político-social. Es verdad. Pero desde ella tiene que enfrentarse con el mundo y juzgarle. En esto el sacerdote tiene que parecerse al intelectual... esperamos que sea santo (aunque nunca llegue a ser elevado a los altares) y que, siéndolo, nos ayude a serlo nosotros también. O, cuando menos, a ser menos pecadores. Para ser santo, es decir, verdaderamente de Dios, tendrá que ser verdadero y veraz, *oportune et importune*. (Lo que no es sinónimo de ser revolucionario). Y tendrá que hablar de Dios con conocimiento y amor, es decir, tendrá que ser teólogo. (Aunque no llegue nunca a escribir tratados de teología). Santidad y apostolado, teología y no-conformismo"<sup>13</sup>.

Según Miguel Delibes, "la propaganda pro-seminario suele centrarse en frases como ésta: "Todos deseamos un sacerdote a nuestro lado a la hora de la muerte". Esto es plausible siquiera no deje de ser una interpretación egoísta de la misión del sacerdote en el mundo. Yo preferiría que la propaganda en favor del Seminario se orientase así: "Todos necesitamos un sacerdote a nuestro lado a la hora de la vida". Y esto es lo que no fue ayer el sacerdote y lo que, afortunadamente, empieza a ser —creo yo— en nuestro tiempo... En nuestro tiempo no cabe la espera; hay que tener ese sexto sentido de la anticipación, salir al encuentro de la vida y ganarle al enemigo por la mano"<sup>14</sup>.

D. Gregorio Marañón, ya en las postrimerias de su vida, pero con la profundidad y sabiduría acumuladas en ella, da una respuesta, en las pocas líneas que envió, digna de ser meditada, por lo que deja en el aire, para que el discreto lector saque la consecuencia: "Yo veo a los sacerdotes jóvenes con un absoluto optimismo y espero mucho de ellos, todo lo que supone la grave situación de las conciencias españolas. Pero déjeme con esta sola afirmación. Si añadiera algo a esto tan consolador, tendría que ser sombrío y pesimista, y estoy decidido a no contribuir al entenebrecimiento de nadie, ni siquiera con la insignificante opinión mía"<sup>15</sup>.

Creo que no es necesario seguir acumulando datos; en estos pocos espigados al azar se encuentran las características suficientes

13. *Cómo ve usted al sacerdote?*, 53-55.

14. *Cómo ve usted al sacerdote?*, 108-109.

15. *Cómo ve usted al sacerdote?*, 210.

para dar respuesta a nuestro tema cuyo resumen servirá para cerrarlo.

Lo primero que aparece como nota común en las tres fuentes elegidas para buscar respuesta a los primeros interrogantes que planteábamos es la exigencia y el deseo de que el sacerdote sea un "hombre de Dios; es decir, que su vida y su espíritu estén impregnados de la espiritualidad que ha de comunicar a los demás. Si "ha sido tomado entre los hombres", no fue elegido por Dios para aislarlo en soledad incommunicada, sino que "le ha constituido para ellos"; los hombres tienen un derecho sobre él y pueden recurrir a su ayuda, para que les guíe a conseguir su salvación. No le pedirán solución para sus problemas temporales, sino luz y alientos para resolver los eternos.

Esta misión no podrá realizarla bien sin establecer un diálogo con los hombres. Aquí aparece el segundo rasgo: para cumplir bien su cometido es preciso que los hombres le entiendan. Y no entenderán su lenguaje y el contenido del mismo si no se sumerge en la condición humana y en las situaciones en las que ellos están envueltos. Hablarle en términos desconectados de la realidad significa imposibilitar el diálogo fecundo. Si es hombre como los demás, sometido a situaciones equivalentes a los demás y siente iguales anhelos y padece idénticas debilidades, ha de asemejarse a su Maestro, que se hizo hombre para mejor comprender a los hombres: "No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras flaquezas, sino uno probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado"<sup>16</sup>.

Unidos estos dos rasgos dan una fórmula perfecta. Puesto que vivimos en un mundo en transformación, cualquier forma de instalación en lo transitorio, nos alejará de la realidad. Es preciso navegar en plena corriente, sin pararse a reposar en la orilla. De lo contrario, los hombres, arrastrados por los rápidos del río de la vida, perderán el contacto con nosotros y nosotros con ellos.

Lo que cambia en la vida y pasa con las modas o situaciones históricas no es lo esencial de la vida de cada hombre ni del destino de la humanidad. Hay algo en ella permanente, invariable, constante y definitivo: es lo que de eterno hay en cada hombre. La gran tragedia de las épocas de transición histórica —y la actual lo es en tanta o mayor medida que lo fueron la caída del imperio romano y el Renacimiento— es el olvido de lo permanente y esencial, por causa de la preocupación exclusiva de las novedades y riesgos o por la ilusión esperanzada en lo efímero. ¿Qué hacen los hombres apega-

---

16. *Hebr* 4,15.

dos a sus riquezas en los tiempos de inseguridad económica? Dejan de invertirlos en bienes inestables y compran oro, joyas, tierras, obras de arte. Saben que estos valores son siempre firmes y no están sometidos a los vaivenes de la Bolsa ni les alcanzan las depreciaciones de las divisas. La humanidad actual está perdiendo el sentido del valor de la vida, de la paz interior, de la estabilidad del alma. En lugar de buscar los bienes inconvencionales, quiere apoyarse en lo que si vale hoy, mañana será despreciado; gasta sus energías en satisfacciones y placeres que, precisamente por buscar en ellos lo que no pueden ni nunca podrán dar, la paz interior, dejan como regusto la insatisfacción, el hastío y a veces, al final la desesperación.

Son por eso estos períodos los más propicios para llamar a grandes voces a quienes buscan lo que no encuentran, algo que muchos no saben lo que es, pero lo intuyen, sin reconocerlo en las formas clásicas y tradicionales de la religión de sus padres y abuelos. ¿Por qué se va a buscar en ritos de religiones orientales una mística, teniendo a la mano otra mucho más rica, sensata y segura? Jesús lo dijo: "Venid a mí todos cuantos estáis rendidos y abrumados; yo os consolaré. Cargad mi yugo y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón: encontraréis vuestro respiro, pues mi yugo es llevadero y mi carga ligera"<sup>17</sup>.

No nos quieren políticos, no nos piden que les enseñemos técnicas; no esperan de nosotros que resolvamos sus cuestiones profesionales, sociales, familiares. Quieren que, en nombre de Dios, les hagamos ver claro, que les acerquemos a Jesús para ser iluminados. Rechazan el paternalismo, pero quieren ver en nosotros al hermano y al amigo, al guía que les muestre el camino de la luz. "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar", ha dicho con frase espléndida y certera el Concilio<sup>18</sup>. La salvación de cada persona humana es cosa de Dios, pero somos los sacerdotes sus instrumentos. La renovación de la sociedad nos compete de manera indirecta, como colaboradores de los seglares. Es posible que la sociedad no quiera renovarse, o no pueda, pero no por ello deja de ser posible la salvación de los hombres.

Visto el panorama del mundo, no se percibe, en ninguno de los bandos en que se halla dividido, grandes posibilidades de cambio favorable. Los problemas sociales y económicos, los de la cultura, la alimentación y la paz no despiertan sino intentos tan materialistas como las causas que los producen. Devaluaciones de monedas, im-

---

17. Mt 11,29.

18. *Gaudium et spes*, núm. 3.

puestos, planes de desarrollo, crecimiento de la producción; todo esto no rebasa el nivel de lo material, donde no tiene cabida el espíritu, por cuya ausencia han venido todos los males. Las colectividades, como los particulares, se hallan cercados por un círculo vicioso sin fuerzas ni verdaderos deseos de salir de él; están ciegos para no ver el remedio, que sólo puede hallarse en tomar en serio el Evangelio de Cristo. "Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no anda en tinieblas, tendrá la luz de la vida"<sup>19</sup>. Luego todo aquel que no le sigue andará en tinieblas. ¿No parece que el mundo actual está invadido de la noche del vicio, de la violencia y de la desesperanza?

El sacerdote, en este mundo en transformación, debe ser un despertador de esperanza, no sólo de la suya, sino, como escribió Pedro Laín. "el sacerdote debe especializarse, valga la expresión, en el cumplimiento del imperativo del amor que santo Tomás llama "esperar para otro"... Pero la esperanza —también lo enseñó santo Tomás— es hábito distinto del mero deseo, y exige el cumplimiento de acciones esforzadas y generosas. Sin magnanimidad no hay verdadera esperanza. ¿Cómo, entonces, ese "esperar para otro" del sacerdote habrá de expresarse operativamente en el mundo actual? He aquí una pregunta cuya respuesta exige a la vez caridad, osadía e imaginación. La pregunta que yo, hombre del siglo, pobre hombre menesteroso de que esperen por mí, haría estampar en la aulas de todos los seminarios de España"<sup>20</sup>.

Esto es lo que los hombres esperan de nosotros; esta es la respuesta que debemos darles; esto es lo que puede salvar a un mundo que camina hacia la noche del caos del cual sólo el Espíritu del Señor será capaz de sacarlo de nuevo, en una renovada creación.

CÉSAR VACA, OSA.

MADRID

---

19. *Jn* 8,12.

20. Encuesta citada 190.

## Los nuevos caminos de la ascética y de la mística

Me consta que el P. Lope Cilleruelo ha dedicado los últimos años de su reflexión teológica a pensar sobre la problemática de la ascética y de la mística cristiana. Por ello, considero muy oportuno recoger, y por cierto con satisfacción, esta faceta de su amplio y luminoso horizonte intelectual, ahora que se emprende la tarea de ofrecerle un merecido homenaje como reconocimiento a su labor de investigador, escritor y profesor.

La reflexión, que yo intento realizar, quiere ser teológicamente seria. Para lo cual trataré de aprovechar aquellas corrientes del pensamiento teológico moderno que han hecho posible el que la teología, base y fundamento de una ascética y una mística fecundas, vuelva a conexionar con la vida. Para mi gusto estas corrientes quedan reducidas a tres: teología de la esperanza, teología política y teología de la liberación. Aunque de matices importantes distintos, las tres confluyen en un cauce común y las tres se complementan admirablemente buscando ese *humus vital*, que no puede ser otro que el aliento bíblico y la inquietud histórica. De ahí que las tres han contribuido a que el mensaje cristiano no haya quedado reducido a la categoría de fósil con una inserción definitiva en el pasado, evitando de este modo lo que técnicamente se denomina una era poscristiana.

“Según la interpretación que nosotros hemos intentado dar de la nueva experiencia del mundo, no se descubre sencillamente en dicha experiencia el futuro de la incredulidad, sino el mayor futuro de la fe: un futuro en el que llega a nosotros lo que, por medio del acontecimiento cristiano, había sucedido ya para la experiencia que el hombre tiene del mundo. Tal vez deberíamos aventurar incluso el pensamiento de que el cristianismo está al principio mas bien que al final de su historia dentro del mundo. Por lo menos, esta idea no es menos atractiva para una fe que permanece

abierta y debe permanecer abierta para un futuro indisponible, no es menos atractiva, repito, que la idea contraria, la cual brota con harta facilidad de una voluntad no pura de abarcar fácilmente con la mirada la historia del cristianismo. Además, la idea de que el futuro del cristianismo está empezando ahora podría infundirnos aquellos alientos que necesitamos, y cada vez más, para la gran confrontación con las ideologías de un mundo hominizado”<sup>1</sup>.

Si el mensaje cristiano sigue siendo algo vivo, reclamo eficiente para el hombre de hoy, se debe, no sólo a la fuerza del mismo mensaje, sino también a que estas corrientes teológicas han sabido descubrir la verdadera y sorprendente vitalidad que entraña junto con la fuerza vivificadora del espíritu que lo anima. Para lo cual han tenido que realizar un doble movimiento. Por un lado, un movimiento hacia atrás, tratando de descubrir el verdadero rostro cristiano, purificándolo de todas aquellas adherencias extrañas que lo desfiguraron en el pasado y, hasta cierto punto, siguen desfigurándolo en el presente. Es lo que se puede llamar un movimiento de vuelta a los orígenes, a la verdadera inspiración bíblica. Por otro, un movimiento hacia el mundo y la historia, tratando de acercarse a las realidades presentes y a los problemas del mundo actual como tierra fecunda en donde la palabra de Dios puede crecer y dar fruto. Lógicamente este acercamiento al mundo no es, ante todo y sobre todo, con sentido de presente, sino con sentido de futuro. Cotejar el dato revelado con la experiencia, las conquistas y los problemas del hombre de hoy, teniendo ante los ojos principalmente un horizonte de futuro, es el único camino posible y eficaz en la conquista de un valor significativo para la palabra de Dios.

“Por el hecho de que el mundo, en virtud de su hominización, pierda el carácter de la numinosidad, no desaparece por completo la orientación hacia lo numinoso; únicamente aparece ante la vista un nuevo lugar, un lugar, por decirlo así, de orientación antropocéntrica, para la experiencia de la numinosidad: ya no es la latitud abarcadora de ese mundo previamente dado, sino la libertad que se pone a actuar en ese mundo, no es ya la naturaleza abarcadora, sino la historia de esa naturaleza emprendida y hominizada por el hombre en su libre e indisponible futuridad”<sup>2</sup>.

---

1. J. B. METZ, *Teología del mundo* (Salamanca 1971) 92.

2. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 92.

Este giro antropocéntrico, en contraposición al cosmocéntrico, con todo lo que lleva consigo ha removido los cimientos no sólo de la teología, sino también de todo aquello que está vinculado a ella, como es, en el caso concreto, la ascética y la mística. Toca, pues, abordar el tema de frente.

### LOS VIEJOS CAMINOS DE LA ASCETICA Y DE LA MISTICA

Si me voy a referir en este artículo a los nuevos caminos de la ascética y de la mística cristianas, es lógico pensar por contraposición, en los viejos caminos de las mismas. En efecto, la ascética y la mística cristianas han seguido unos caminos bastante concretos y han tenido unas características lo suficientemente definidas como para no ver dificultades mayores en describir dichos caminos y retratar tales características. Al fin y al cabo, caminos y características vienen a reducirse a lo mismo. Naturalmente que no trato de realizar un estudio completo de estos aspectos. Está impedido por los límites que exige el trabajo. Se trata tan solo de reflejar aquellos puntos basilares que han servido de apoyo en la construcción de la ascética y la mística cristianas.

La primera característica, por cierto polifacética y englobante, es el talante pagano de la ascética y la mística cristianas. Estas pierden sus virtualidades bíblicas y se revisten de adherencias extrañas. La afirmación puede resultar, tal vez, un tanto escandalosa. Pero es un dato histórico irrefutable, por un lado, y lamentable, por otro.

“Al igual que Plotino, Gregorio de Nisa describe la unión mística como un despertarse del lecho del cuerpo o como una ascensión al puesto de vigia; al igual que en Plotino no se trata de una visión, sino más bien de una toma de conciencia de que la divinidad se ha hecho presente; al igual que en Plotino se unifica y simplifica, asume la calidad de la luz y se identifica con aquello que capta. Pienso que Gregorio ha tenido la misma experiencia que Plotino. Pero creo también que reconocía lo que Plotino había escrito al respecto y que adoptó un lenguaje descriptivo. En este sentido y en esta medida puede decirse que la mística cristiana arranca de una fuente pagana”<sup>3</sup>.

---

3. E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Madrid 1975) 134.

Como piedra angular de este edificio, basilarmente pagano, de la Ascética y Mística cristianas se encuentra la concepción antropológica de los griegos, que ha sido, y sigue siendo desgraciadamente en muchos ambientes, la que se ha adoptado en el mundo cristiano. Según esta concepción antropológica, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. No interesa, para mi propósito, reflejar la forma en que esos dos elementos se unen entre sí. Lo que sí interesa es recoger la importancia que a cada uno de ellos se le concede. El alma es el elemento principal. El cuerpo siempre ha tenido una importancia secundaria y, en la concepción platónica, que ha ejercido la más alta y decisiva influencia en la ascética y la mística cristianas, es la cárcel del alma. Si el cuerpo es la cárcel del alma, ya se puede imaginar cuál debe ser el ideal del filósofo, para Platón, del asceta y del místico para el cristiano. El ideal consistirá, primero, en dominar al cuerpo a base de un ascetismo de castigo y, segundo, en abandonarlo cuanto antes por medio de la muerte. No es que se busque, ni mucho menos, el suicidio, como tal vez se pudiera colegir de las palabras anteriores. Lo que se pretende recalcar es el carácter de la muerte como liberación de una cárcel. Esta concepción la ha plasmado Platón, por cierto estilísticamente de forma admirable, en las primeras palabras del Fedón. De todos es conocido que el Fedón es el rey de los diálogos de Platón y que en él trata precisamente de la inmortalidad del alma. Equécrates, uno de los dialogantes, se dirige a Fedón, de quien toma nombre el diálogo, y le pregunta:

“Tú mismo, oh Fedón, estuviste al lado de Sócrates aquel día en que bebió el *remedio* en la cárcel, o el hecho lo oíste de otros?”<sup>4</sup>

La palabra clave de este texto es *farmakon*. Ordinariamente se traduce por *veneno*. Y no voy a decir que esta traducción sea inexacta, teniendo en cuenta lo que sucedió. En efecto, Sócrates bebió la cicuta, un veneno, y a consecuencia de ello murió. Sin embargo hay que decir que esta traducción no responde ni refleja el verdadero pensamiento filosófico de Platón. Cosa que sí se consigue al traducir *farmakon* por *remedio*<sup>4a</sup>.

4. FEDON, 57A.

4<sup>a</sup>. El insigne filólogo helenista Alfonso Ortega escalona así el significado de *farmakon*: 1) encantamiento; 2) remedio; 3) droga; 4) veneno. Y añade: “traducir *farmakon* por veneno supone una disonancia con el concepto que Platón tiene sobre la muerte, que es, ante todo, una *liberación*”.

La muerte no es nunca para Platón un mal, sino el camino, por cierto venturoso, a seguir para llegar a la liberación. Por medio de ella el alma se libera del cuerpo en el que existía como en una cárcel. De ahí que el cuerpo, y el mundo en referencia directa con él, tiene para Platón un significado peyorativo. Al fin y al cabo, el alma ha venido a vivir en un cuerpo, con el que se une de una manera totalmente accidental, a causa de un pecado. Es preciso separarse del cuerpo, que no tiene prácticamente valor alguno, a fin de reintegrarse de nuevo en el estado primitivo y poder contemplar las IDEAS, en cuya contemplación está su plena felicidad. No puede, por tanto, existir propiamente para Platón redención del cuerpo y del mundo. Uno y otro son envolturas inútiles de las que hay que desprenderse y abandonar. Inclusive, perniciosas. La salvación platónica no comienza en el aquí y en el ahora, sino que se encuentra en el más allá y en la eternidad. Por eso la ascética y mística platónicas nunca pueden ser de acercamiento y de aceptación del cuerpo y del mundo. Serán siempre ascética y mística de huida y de abandono de la materia y, si se quiere, también de odio. El Fedón nos ilumina de nuevo sobre estas afirmaciones:

“Pues bien, continuó Sócrates, después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: ‘tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término (juntamente con el razonamiento en la investigación), porque mientras tengamos el cuerpo y esté *mezclado con semejante mal*, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por las que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que, por todas estas causas, no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras inves-

tigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en pureza, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados: la SABIDURIA; tan sólo entonces, *una vez muerto*, según indica el razonamiento y nunca en vida"<sup>5</sup>.

Ha sido, en verdad, una cita larga, pero, sin género de duda, llena de luz y enormemente significativa para lo que pretende este trabajo. No voy a negar ni la belleza de los pensamientos aquí expresados, ni tampoco el valor, al menos relativo, de algunos de ellos. Realizar un juicio radical y totalmente negativo supondría una injusticia para Platón, genio indiscutible de la literatura y filosofía. Pero ello no impide, no puede impedir, que se ponga en claro, desde una visión cristiana de la vida, las diferencias abismales que existen entre mensaje cristiano y pensamiento platónico. Sólo así se puede apreciar hasta qué punto y en qué grado el mensaje cristiano ha sido presentado y vivido según categorías platónicas en particular y categorías helénicas en general. Ello aparecerá, creo, claramente en las líneas siguientes. Por ahora y, como dato simplemente psicológico, se puede constatar la impresión que uno recibe al leer estos párrafos del Fedón y referirse de inmediato a cómo se ha vivido el compromiso cristiano. Se nota una casi total coincidencia entre pensamiento antropológico platónico y sus derivados prácticos y las formas de encarnar el compromiso cristiano en la tradición, al menos occidental. Lo cual sólo se puede explicar como consecuencia de un olvido o velamiento de los auténticos valores bíblicos. Entre pensamiento platónico y, por llamarle de alguna manera, pensamiento bíblico hay diferencias abismales que no aparecen, ni mucho menos, cuando se reflexiona sobre la forma en que se ha canalizado la vivencia del compromiso cristiano.

La concepción antropológica platónica, con toda su carga negativa en lo que respecta al cuerpo y al mundo, pasa casi inmaculada al cristianismo. Se corrigen algunos extremismos, como es lógico pensar. Y, según son los maestros —Platón o Aristóteles— se habla de distinta manera a la hora de expresar la unión del cuerpo y del alma. Pero, en uno u otro caso, más cruda o más suavemente, el

---

5. FEDON, 66 b, c, d, e.

cristianismo acepta la antropología dualista de los griegos, y lógicamente todas sus consecuencias de orden práctico, apartándose de este modo de la auténtica tradición bíblica. Frente a la visión unitaria del hombre, tan clara en la tradición bíblica, aparece la visión del mismo como compuesto de alma y cuerpo. Y aparece con toda su carga negativa la ascética y la mística cristianas, el compromiso cristiano en general tiñéndose de herencia helénica y adoptando frente a los valores del cuerpo y del mundo una postura negativa y evasivista. La salvación no está ni aquí ni ahora. Se encuentra tan sólo fuera de la historia. Interesa resaltar este aspecto, aunque el universo de influencia es mucho más amplio.

“No me atrevo a tomar partido en las discusiones filológicas al respecto, pero creo que prescindiendo de precursores aislados, el concepto de un alma separable de un cuerpo y que puede sobrevivir a él, y la doctrina de las dos sustancias, cuerpo y alma, de que se compone el ser humano, se debe a un desarrollo desconectado del texto bíblico.

La doctrina de un alma independiente del cuerpo, propia del hombre y no del animal, se remonta más a la antigüedad griega que a fuentes judeo-cristianas”<sup>6</sup>.

La salvación, que presenta el cristianismo, o, si se quiere, el compromiso de fe quedan, como consecuencia, radicalmente viciados. Primeramente aparece un sentido individualista de salvación. La meta es salvar el alma. El camino, la huida del mundo. Todos los grandes movimientos ascéticos dentro del cristianismo están alimentados fundamentalmente de estas corrientes. Gustavo Gutiérrez, el teólogo de la teología de la liberación, escribe al respecto:

“Se tiene, en efecto, la impresión de que en este planteamiento (se refiere a la disyuntiva entre salvación temporal y salvación espiritual) hay un supuesto que importa hacer saltar a la superficie: una cierta concepción de lo espiritual marcada por un tipo de pensamiento occidental dualista (materia-espíritu), ajena a la mentalidad bíblica. Y cada vez más extraña, también, a la mentalidad contemporánea. Un espiritual desencarnado, despreciativamente superior a toda realidad terrena. La cuestión, nos parece, no se plantea en términos de promesa, promesa temporal o promesa espiritual, sino, como lo hemos visto ya, de realizaciones parciales en acontecimientos históricos y liberadores, que

6. M. HORKHEIMER, *El cuerpo y la salvación* (Salamanca 1975) 10.

son, a su vez, nuevas promesas que jalonan el camino hacia el cumplimiento pleno. Cristo no espiritualiza las promesas escatológicas, les da sentido y cumplimiento hoy (Cf. Lc 4, 21), pero abre, igualmente, nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total. El sentido escondido no es el espiritual que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico. Más, es sólo en el acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización.

No basta por eso reconocer que la escatología se da en el futuro y en el presente. En efecto, esto puede afirmarse permaneciendo en el nivel de realidades espirituales, futuras y actuales. Se dirá, entonces, con una expresión que puede llamarnos a engaño, que la escatología no desvaloriza la vida presente; pero si por vida presente se entiende sólo vida espiritual presente, no estamos ante una correcta inteligencia de la escatología. Su actualidad es una realidad intra-histórica. El conflicto gracia-pecado, la venida del reino, la espera de la parusía son, también, necesaria e inevitablemente, realidades históricas, temporales, terrenas, sociales y materiales<sup>7</sup>.

Se comprende perfectamente en este contexto de huida, desprecio y desligamiento del mundo la poca garra que ha manifestado el cristianismo para lograr cambios sustanciales dentro de la sociedad. Se ha hablado, a lo largo de su historia, mucho de caridad, lo cual no está mal, pero se ha hecho en un tono de ultratumba, con absentismos y falta de compromisos serios. Nacían instituciones para atender necesidades, pero la cristiandad nada o muy poco hacía por eliminar las estructuras injustas de la sociedad. Mientras se predicaba un evangelio de amor, se sostenía y se amparaba una sociedad de opresores y de oprimidos. Florecía, es verdad, una espiritualidad, en ocasiones, intensa. Mas esta espiritualidad carecía de garra para vivir un compromiso serio en el mundo y poder así conseguir una verdadera transformación. Por éstos y otros caminos la religión se presentaba para las mentes despejadas e inquietas, sobre todo para quienes buscaban las raíces profundas de una sociedad injusta y querían a toda costa luchar contra ella, como un elemento reaccionario y narcotizador. Marx pone el dedo en la llaga y, aunque nos duela, tenemos que darle la razón, al calificar a la religión en general y al cristianismo en particular como opio del pueblo. La religión,

7. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca 1962) 222.

y Marx se refiere a la religión cristiana, era de hecho un tóxico que adormecía y paralizaba la acción del hombre en pro de una sociedad más justa. No voy a negar que podemos encontrar, y, de hecho, se encuentran exageraciones en su postura. Tampoco quiero desconocer que Marx es ateo, al menos desde unos puntos de referencia. Pero es preciso reconocer que la reacción de Marx y sus seguidores contra la religión, olvidado lo que puede tener de virulencia en sus orígenes, es más una reacción contra la forma de vivir la religión que contra la religión como tal. Tal vez esto no apareció claro en los precisos momentos en que vivió Marx y en los siguientes, precisamente por ser los primeros momentos. Pero ello está apareciendo en nuestros días de forma matizada al observar las reacciones del neomarxismo humanista. Muchos de estos neomarxistas están dispuestos a reconsiderar y corregir su postura tradicional frente a la religión, siempre que ésta se presente de forma adecuada a la nueva imagen del hombre y nunca como presunto resorte de mantenimiento de unas formas sociales inmutables.

Ante esta situación uno no puede por menos de preguntarse: Por qué la religión cristiana se ha ganado la antipatía y el odio de todos aquellos que han buscado nuevos caminos, que han intentado la transformación de la sociedad, que han mirado más al futuro que al pasado? ¿Por qué, sobre todo, el cristianismo no ha logrado engranar con aquellos movimientos que, por su condición filantrópica y de servicio al hombre, y al hombre pobre y marginado, están tan próximos y, me atrevería a decir, prácticamente se identifican con el mensaje de Jesús de Nazaret? La respuesta no puede ser más que la que se ha venido apuntando a lo largo de estas líneas y que ahora espero expresar de forma más directa. La razón en conjunto, en horizonte pleno, viene dada por la forma concreta de encarnar el cristianismo, de configurar y estructurar su compromiso, como resultado híbrido de una ideología pagana. La ascética negativa, la mística de contemplación, el pensamiento absorbente en un más allá y el olvido casi total de un más acá, el exclusivo aprecio del cielo y el desprecio de la tierra, la visión del hombre casi exclusivamente como alma y la desvalorización del cuerpo y de la materia habían dado sus frutos abundantes. Habían logrado real, aunque subrepticamente, desfigurar el verdadero rostro del cristianismo. Desfigurado en su meollo y en sus apariencias, hasta llegar a la corrupción, el cristianismo se presentaba ante los hombres sin inquietud de tierra, sin deseo positivo de servir al hombre real y concreto, y en especial al necesitado y marginado, transformando las estructuras de una sociedad injusta y anticristiana. Era, en verdad, una paradoja, cuya traducción podría ser ésta: un cristianismo no cris-

tiano. Luchar contra esta clase de cristianismo era un deber entonces y es un deber ahora. Por eso, los cristianos no podemos ni debemos negar un cierto aire profético a todos aquellos que, como Marx, nos hicieron salir de nuestro sueño y nos pusieron en condiciones de descubrir el engaño.

Dando un paso más en el análisis de esta influencia pagana en el cristianismo encontramos inmediatamente otro matiz importantísimo. Y, aunque lo califico de matiz, es necesario anticipar que se trata de algo muy sustancial. Me estoy refiriendo a la pérdida del "sentido de futuro" que se opera en el cristianismo como consecuencia de su encuentro con la cultura griega. Existe entre mentalidad helénica y mentalidad judeo-cristiana, por lo que se refiere al tiempo, dos formas de pensar diametralmente opuestas. Dos formas, por cierto, que van a tener resonancias fundamentales a la hora de tematizar y valorar el sentido de *salvación*. Para el griego la salvación está fuera de la historia. No puede darse en el tiempo. ¿Por qué? Se puede dar como respuesta, simplificando desde luego un asunto en sí muy complejo, que ello se debe a su concepción filosófica del tiempo. Para los griegos el tiempo es semejante a un círculo. Un círculo en el que, no sólo se cierra y se obstruye el horizonte de futuro, sino en el que se dan periódicamente los mismos acontecimientos. El mito de Sísifo personaliza y sintetiza esta concepción, esta forma de ver el tiempo. Sísifo será el símbolo y el modelo de lo que puede y debe hacer el griego en este mundo. El griego, al igual que Sísifo, se verá implicado en la ineludible, y también inútil, tarea de subir la piedra a la montaña, para contemplar con decepción que, en el instante en que está a punto de culminar su empresa, la piedra se le escapa de las manos y se precipita velozmente en el abismo. Aquí volverá a iniciarse otra vez su tarea, para repetirse de forma indefinida.

Este proceso, que bien se puede comparar a un círculo cerrado, cuya línea resulta imposible trascender, refleja, perfectamente la mentalidad griega acerca de la salvación. Para el griego la salvación no se puede dar en la historia, en el tiempo. Hay que buscarla fuera de estos ámbitos, en la eternidad. Para el griego, propiamente hablando, no existe *perspectiva de futuro*. Por eso, su forma de encarnar la existencia es ante todo y sobre todo negativa y contemplativa. Todo el armazón del pensar griego está constituido y dominado por categorías estáticas.

"Para todas las formas de pensamiento griego, el proceso temporal era una recurrencia externa que no llevaba a nin-

guna parte. Platón y Aristóteles habían enseñado que la vida humana sobre la tierra tendría una continuidad indefinida, si bien cada una de las civilizaciones estaba destinada a perecer tarde o temprano por alguna catástrofe natural: fuego, agua o terremoto, y ser suplantada por otra construida por algunos supervivientes. La filosofía más popular, el estolcismo, sostenía que todo el universo que se había formado por condensación del fuego divino, se resolvería nuevamente en ese fuego, pero después de un cierto período se formaría otro universo, exactamente igual al presente, para seguir el mismo curso y ser reabsorbido en fuego; y así, mundo tras mundo, por siempre. En un universo de este género, el sabio no debía preocuparse por el tiempo ni por nada que aconteciera en el tiempo, sino buscar la paz en la contemplación de las estáticas ideas eternas”<sup>8</sup>.

La salvación, pues, para el griego no se encuentra o, por lo menos, no comienza dentro de la historia, sino fuera de la misma. No es salvación temporal, sino a-temporal. Con estos presupuestos, es fácil deducir la postura o posturas frente a las realidades terrenas de aquellos que están dominados por esta ideología. Será ante todo una postura pasiva, estática, de alejamiento. No habrá compromiso serio con esas realidades a las que se considera ajenas al quehacer del verdadero sabio. Quehacer, por otro lado, que se orientará casi exclusivamente a huir de ellas, para buscar una paz sapiencial en las ideas eternas. La “huida del solo hacia el solo”, en frase de Plotino, constituirá el ideal del sabio griego, de la mentalidad griega.

El cristianismo primitivo inició su andadura por otros caminos. Era, en esto como en otras cosas, heredero del judaísmo. Para el cristiano, lo mismo que para el judío el tiempo no es un círculo. Es una línea indefinida que se pierde en un horizonte sin contorno. A lo largo de su longitud se van colocando los momentos fuertes de salvación, los *Kairoi*, en que la intervención de Dios se realiza de una forma más relevante. El *Kairós* central, y en ello está la diferencia del cristianismo y del judaísmo, lo constituye el acontecimiento JESUS. Jesús es el centro de la historia, a cuya luz potentísima se lee y alcanza sentido pleno tanto lo antiguo como lo nuevo. El autor antes citado sintetiza maravillosamente el pensamiento judío acerca del tiempo y de la historia.

“Desde el momento en que la voluntad se expresa en acciones y las acciones se hacen en el tiempo, el proceso tempo-

---

8. E. BEVAN, *Christianity* (Londres 1932) 11; citado por T. W. MANSON, *Cristo en la Teología de Pablo y Juan* (Madrid 1975) 18.

ral tuvo para los judíos un valor que no tuvo para los griegos. Se trata de la realización de un propósito divino que empieza en la gesta única de la creación y se continúa a través de una serie de gestas singulares de Dios hasta llegar a una consumación final, todavía futura: el completo dominio del mal y la aparición de un mundo nuevo, en el que reinará Dios como rey indiscutible"<sup>9</sup>.

El dato a resaltar en toda esta forma compleja de ver el tiempo y la salvación es precisamente su sentido de futuro y de historia. La salvación comienza en el aquí y en el ahora. No hay que esperar ni al más allá ni a la eternidad. Lo escatológico no es un apéndice al final de la vida, sino que constituye su meollo. Dinamiza, mueve y da sentido a todo el compromiso cristiano. Por eso, dicho compromiso no puede encarnarse en una forma de evasión, ni en una actitud exclusivamente contemplativa. Sin embargo las cosas no transcurrieron por estos cauces. El cristianismo, al realizar su adaptación a la mentalidad helénica, sufrió inconvenientes muy graves. Es cierto que esta adaptación se imponía por la fuerza de los hechos. Y globalmente considerado el fenómeno, se puede afirmar, sin género de duda, que el cristianismo realizó su tarea de adaptación con éxito. Pero con el éxito se mezclaba el riesgo y el peligro de perder o viciar algunas de sus virtualidades más típicas. Riesgo y peligro que pasan a hacerse realidad. En efecto, el cristianismo pierde su concepción lineal del tiempo y, con ella, su sentido de futuro. Al aceptar las categorías temporales de los griegos, pierde, de forma, si se quiere, insensible pero real, el sentido de la historia y coloca fundamentalmente la salvación en un más allá y en un fuera del tiempo. La tierra, en donde el hombre hace la historia, se convierte en un valle de lágrimas, en una mala posada, en la que es preciso pasar, y cuanto antes mejor, la mala noche de la vida. Desde esta perspectiva al cristiano le resulta muy difícil, y hasta prácticamente imposible, una verdadera tarea transformativa de la realidad terrena. Es un desterrado que mira con nostalgia a la patria. Un navegante que, sin preocuparse de las cosas de la travesía, tiene sus ojos puestos únicamente en el puerto. Se encierra, es lógica la actitud, en una postura de indiferencia frente al mundo. Lo escatológico, esencial al mensaje cristiano, se posterga al más allá y queda reducido a un apéndice prácticamente inútil.

Mientras el mundo vivió de una concepción sacralizada de la realidad, dicha forma de encarnar el cristianismo encontró eco pro-

---

9. T. W. MANSON, *Cristo en la Teología*, 18.

fundo. La ascética y la mística de cuño griego, representadas por el ideal monástico, fueron la forja que dieron forma y vida a la ascética y a la mística del cristiano que vivía en el mundo. Pero el marco tenía, por necesidad, que cambiar. Y cambió al pasar de un mundo sacralizado a un mundo secularizado. A un mundo en el que la tierra y las tareas y valores que en ella se mueven adquieren densidad propia. A este mundo secularizado ya no se le puede presentar un ideal ascético-místico como se venía encarnando en el cristianismo. Tarde o temprano la voz de alerta tenía que hacerse oír en el recinto cristiano. Y esa voz nos haría caer en la cuenta de las distancias profundas que existían entre mundo moderno y cristianismo tradicional. Si el cristianismo seguía encerrado en sus formas tradicionales, el mundo terminaría por escapársele de las manos. Se imponía un giro, un cambio profundo, una nueva hermenéutica que diera con la clave de solución al conflicto. Para conseguirlo, el camino más propio y eficaz era redescubrir los valores primitivos del cristianismo. Y, entre ellos, el sentido de futuro y lo escatológico como núcleo central del mismo.

“Durante mucho tiempo, dice Moltmann, la escatología ha venido siendo definida como la doctrina de las últimas causas o doctrina acerca de lo último. Por cosas últimas entendíase ciertos sucesos que, a final del tiempo, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres...”

Pero, al retrasar hasta el último día tales acontecimientos, éstos perdían su significado de orientación, de aliento y de crítica para la totalidad de los días que el hombre pasaba aquí en la historia, más acá del final. Por ello, las doctrinas acerca de este final llevaban una vida peculiarmente estéril, al final de la dogmática cristiana. Eran como un apéndice suelto, como algo apócrifo, carente de toda importancia esencial. Tales doctrinas no tenían relación alguna con las referentes a la cruz y la resurrección, la glorificación y el dominio de Cristo, y no se deducían necesariamente de éstas... En la medida en que el cristianismo se fue convirtiendo en la organización que sucedió a la religión estatal romana, y sostuvo con obstinación las mismas pretensiones que ésta, la escatología, así como el efecto movilizador, revolucionario y crítico de ésta sobre la historia que el hombre debe vivir ahora, fueron abandonadas a las sectas de fanáticos y grupos revolucionarios. En la medida en que la fe cristiana desalojó de su propia vida la esperanza en un futuro que le sirve de base, trasladando éste a un más allá o a la eternidad, a pesar de que los testimonios bíblicos que esa fe continuaba enseñando están llenos de una esperanza

mesianica en el futuro para la tierra, la esperanza emigró, por así decirlo, de la iglesia y se volvió contra ella desfigurada de múltiples modos...

Por ello, sólo existe un auténtico problema de la teología cristiana, un problema que su propio objeto le plantea a ella, y que, mediante ella, se plantea a la humanidad y al pensar humano: *el problema del futuro*. Pues todo lo que los testamentos bíblicos de la esperanza se nos aparece como lo otro, como aquello que nosotros no alcanzamos ni a pensar ni a imaginarnos basándonos en el mundo actual y en nuestras experiencias hechas con él, todo eso, decimos, se nos representa como *promesa* de algo nuevo y como *esperanza* en un futuro asentado en Dios. El Dios de quien aquí se habla no es un Dios intramundano o extramundano, sino el *Dios de la esperanza*. (Rom 15,13); un Dios que tiene *el futuro como carácter constitutivo* (E. Bloch), un Dios tal como le conocemos por el Exodo y por las profecías de Israel, un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan sólo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no le podemos tampoco *tener*, sino sólo aguardar en una esperanza activa. Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo" <sup>10</sup>.

Líneas más adelante tiene otro párrafo enormemente significativo para el tema que estoy tratando. Por eso no me resisto a silenciarlo:

"Crear significa rebasar, en una esperanza que se adelanta, las barreras que han sido derribadas por la resurrección del Crucificado. Si reflexionamos sobre esto, entonces esa fe no puede tener nada que ver con la *huida del mundo*, con la *resignación y los subterfugios*. En esta esperanza el alma no se evade de este valle de lágrimas hacia un mundo imaginario de gentes bienaventuradas, ni tampoco se desliga de la tierra. Pues, para decirlo con palabras de Ludwig Feuerbach, la esperanza 'sustituye el más allá sobre nuestro sepulcro en el cielo por el más allá sobre nuestro sepulcro en la tierra, lo reemplaza por el futuro histórico, por el futuro de la humanidad' (La esencia de la religión, 1.840). En la resurrección de Cristo la esperanza no ve la eternidad del cielo, sino precisamente el futuro de la tierra sobre la que se yergue su cruz. Ve en la cruz precisamente el futuro de la huma-

10. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1968) 19-21.

nidad por la que Cristo murió. Por ello para la esperanza es la cruz la esperanza de la tierra...

Esta esperanza transforma a la comunidad cristiana en una constante inquietud dentro de aquellas sociedades humanas que quisieran estabilizarse, convirtiéndose en la ciudad permanente. Transforma a la comunidad cristiana en fuente de impulsos siempre nuevos (todo lo contrario al inmovilismo) que incitan a realizar aquí el derecho, la libertad y la humanidad, a la luz del futuro anunciado que debe venir<sup>11</sup>.

Moltmann lo dice muy claro. Pone, como se suele decir vulgarmente, el dedo en la llaga. El mal endémico de nuestra forma de vivir el compromiso cristiano, que lo invade de arriba abajo y de derecha a izquierda, es la pérdida de futuro. Y, para realizar esta afirmación, no hay más que fijarse en los escritos bíblicos. En efecto, la Biblia nos da una visión del tiempo diametralmente opuesta a la concepción de los griegos. Tanto el Antiguo Testamento como la primitiva cristiandad tienen un modo uniforme de ver las cosas acerca de este tema. Líneas anteriores ha quedado reflejado. Por eso, para el mensaje cristiano la salvación no puede quedar relegada para el final de la historia, para un más allá sin más ni más. La salvación se inicia en el aquí y en el ahora. Y envuelve al hombre y a toda la creación. Por eso, las realidades terrenas, y todo lo que a su lado crece, tienen un valor intrínseco para el cristianismo. No son, ni mucho menos, realidades insustanciales e inconsistentes. Están, junto con el hombre y en sujeción a él, llamadas a participar de la fuerza transformadora del misterio redentor de Cristo. De ahí que nada más opuesto al nervio del mensaje cristiano que la práctica de una ascética de evasión y de una mística contemplativa. La ascética cristiana no puede caracterizarse por la huida del mundo, ni la mística, por un encerrarse dentro de sí mismo en una contemplación puramente pasiva, y no digamos ya por un desprecio del cuerpo y del mundo como si ellos fueran los enemigos más cualificados de la salvación del alma. Si esto ha sucedido, como lo constata la historia, es sencillamente, porque el mensaje cristiano se ha dejado configurar por otras corrientes de pensamiento esencialmente contrarias. Cuando la G. S. se impone la tarea de acercarse a los problemas del mundo y escuchar las voces de protesta y acusación contra un cristianismo ajeno al desarrollo de las cosas terrenas, no está pensando en una hipótesis ingenua. Se encuentra pisando te-

---

11. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 27-37.

rreno muy firme. No se trata, como tal vez se puede pensar más o menos maliciosamente, que el concilio está tratando de hacer el juego al mundo. No. Se trata de algo vital para el futuro del cristianismo en el mundo actual. Pero, además, se trata de devolver al cristianismo su auténtica fisonomía, aquella que nunca debió perder. Y la constitución inicia su andadura haciéndose solidaria, no rehuendo y apartándose u oponiéndose, de las alegrías, esperanzas y problemas del mundo de hoy:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. *Nada* hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia, por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”<sup>12</sup>.

Por eso, precisamente por eso, porque quiere devolver al cristianismo la misión, a la que había renunciado, al menos en parte, por un mal enfoque, por eso le recuerda que las cosas de este mundo tienen valor en sí mismas. No son meros apéndices. No están, sin más sometidas y en función exclusiva de la salvación del alma. El trabajo y la lucha por una sociedad más justa y más humana lleva también consigo la conquista de un mundo y también más cristiano. No se puede compaginar compromiso cristiano y despreocupación terrena. Defender lo contrario es aceptar un sobrenaturalismo angelista y deshumanizado que nada tiene que ver con el compromiso cristiano.

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre actividad humana y la religiosa, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del creador... Son, a este respecto, de *deplorar ciertas actitudes* que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas ac-

12. *Gaudium et spes*, núm. 1.

titudes entre los propios cristianos que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe"<sup>13</sup>.

"El concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu Evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno"<sup>14</sup>.

"Los cristianos, peregrinando a la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba; lo cual en nada disminuye la importancia de la obligación que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la construcción de un mundo más humano"<sup>15</sup>.

Se advierte, al recoger estos párrafos de la G.S., un estilo y una forma nuevos de presentar el mensaje cristiano. Y digo "nuevos" no tanto porque supongan un invento, una manera de pensar totalmente revolucionaria, sino más bien porque rompen con un molde tradicional de vivir el compromiso cristiano. La G.S. no sólo apoya, sino que hasta cierto punto impone, un compromiso directo con el mundo. Con un mundo que hay que transformar, de modo que responda lo mejor posible a las exigencias más imperativas del reino de Dios. Los cristianos ya no pueden refugiarse en una perezosa actitud frente al mundo, alegando que a ello les induce su condición cristiana. No pueden seguir viviendo una ascética y una mística que les aparte, o al menos les inhiba, de sus compromisos terrenos.

Al realizar esta labor, la G.S. no hace más que volver a la auténtica tradición bíblica, que, por lo demás, conexiona maravillosamente con las categorías mentales del mundo moderno. Un mundo, que, por estar en transformación profunda, rechaza de plano las categorías estáticas, los módulos ya hechos, y acepta con plena apertura las categorías dinámicas. Un mundo que no mira preferentemente al pasado, ni siquiera al presente, sino que mira al futuro. Un mundo que necesita del apoyo de todos, para conseguir la meta de un futuro mejor.

---

13. *Gaudium et spes*, núm. 36.

14. *Gaudium et spes*, núm. 43.

15. *Gaudium et spes*, núm. 57.

## LOS NUEVOS CAMINOS DE LA ASCÉTICA Y DE LA MÍSTICA

El adjetivo "nuevos", con el que califico a los caminos por los que tienen que transitar la ascética y la mística cristianas, responde tan solo parcialmente a la realidad. No se trata de una novedad absoluta, sin conexión con cierto pasado. Se trata más bien de una novedad que hunde sus raíces en la más pura tradición bíblica. Tradición que, se ha reflejado en líneas anteriores, quedó desfigurada y hasta cierto punto anulada por las adherencias del pensamiento griego. Por tanto, los nuevos caminos de la ascética y de la mística volverán, por una parte, a inspirarse en la Biblia y, por otra, a ponerse en contacto con el momento histórico en que tiene que vivirse el compromiso cristiano. Es el doble movimiento necesario para que una vivencia no quede estereotipada a un pasado histórico o reducida a un presente oportunista.

"Sin cesar, y necesariamente, la fe cristiana (que no se oculta a sí misma su propia esencia) tiene que vérselas con la historia, en ella —en la historia— acontece para la fe la apertura salvadora y redentora de la trascendencia. Por eso, siempre y necesariamente, la fe cristiana tiene que vérselas con el correspondiente presente histórico, por el cual, y sólo por el cual, la fe cristiana se integra en el gran contexto de la única vida histórica. El cristiano vive su correspondiente presencia histórica por la fidelidad al acontecimiento y al mensaje de Jesucristo. Ahora bien, permanecer fiel a una procedencia histórica en la correspondiente situación histórico-actual; dar a una procedencia en el presente un futuro, significa captar el presente mismo como esperanza"<sup>16</sup>.

Para poder situar el problema y ver sus líneas generales, que es lo que aquí se pretende fundamentalmente, es preciso tomar el pulso a la situación presente. Es imposible trazar los nuevos caminos de la ascética y de la mística, o sea, la forma de vivir el mensaje cristiano sin antes conocer aquellas líneas de base alrededor de las cuales se articula y configura el armazón de nuestra sociedad. Lógicamente se trata de unas líneas de base, pues el realizar un análisis, siquiera somero de la problemática del mundo actual, supera, con mucho, el estrecho margen de este artículo. Esta labor se des-

---

16. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 73-74.

arrolla en la línea y bajo la consigna que marcan estas expresivas palabras de Schillebeeckx:

“El presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y acorde con el evangelio, consiste, por tanto, en que esa interpretación tenga sentido; lo cual significa: que reproduzca experiencias realmente humanas...”

Entiéndase correctamente: de ningún modo digo que el sentido cristiano de la resurrección de Jesús, por ejemplo, y el sentido redentor de su vida puedan deducirse de nuestras experiencias humanas. Lo que sí digo, en cambio, es que el significado cristiano de la redención y reconciliación nos son a *priori* inteligibles (y un inquirir ulterior sobre su verdad o no-verdad —de lo cual depende la decisión a favor o en contra del cristianismo— resulta imposible), si estos conceptos en su contenido universalmente comprensible, tematizan ninguna experiencia humana”<sup>17</sup>.

A mi modo de ver, que no pienso que sea ni el único ni quizás el más aceptado, la línea de base, la piedra angular por antonomasia de nuestro mundo, es la visión *antropocéntrica de la realidad*. Si la visión antigua fue *cosmocéntrica* fundamentalmente, la nuestra es radicalmente *antropocéntrica*. Ha nacido un nuevo humanismo con unas características como no se había dado en ningún humanismo anterior.

“Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de cualquier grupo y nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea, que nos ha sido impuesta, de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace un *nuevo humanismo* en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”<sup>18</sup>.

El nacimiento de este nuevo humanismo trastoca gran parte,

17. E. SCHELLEECKX, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973) 19.

18. *Gaudium et spes*, núm. 55.

por no decir todas, de las categorías anteriores y configura un modo de conducta cristiana al que apuntan ya las palabras del Concilio. En un mundo de visión cosmocéntrica el centro se encuentra en el mismo mundo. El hombre es una parte que tiene que moverse dentro del concierto universal. Las categorías, que rigen este mundo, son fundamentalmente estáticas, esencialistas y jerárquicas. Hay un orden inmutable, establecido por Dios, al que el hombre tiene que someterse. La actitud humana fundamental es la obediencia y la resignación. El pasado configura el presente e impide el nacimiento del futuro, un futuro transformativo y no mecánicamente sucesivo. En esta visión, el mundo es una especie de muralla que impide romper el cerco.

En este mundo cosmocéntrico es fácil aceptar, y hasta comprender, la presencia de una ascética de evasión y de una mística de contemplación. Una ascética y una mística como conoce la tradición cristiana occidental. Se puede vivir al margen del mundo, porque el mundo tiene prácticamente su textura al margen del hombre. Por eso, hay que proyectar la mirada casi exclusivamente al otro mundo, al más allá. Lo de acá carece de consistencia. Y, como tal, se desprecia y se busca un refugio en la unión extática de la contemplación. Cualquier impulso por romper lo dado, por hacer caminar al mundo es considerado de suyo como insubordinación. Este mundo cosmocéntrico ya no existe. De sus cenizas ha surgido un mundo en el que el centro de gravedad ha cambiado. Nuestro mundo es un mundo antropocéntrico. Un mundo en el que el hombre ha tomado las riendas de su destino, ha llegado, como decía Bonhoeffer, a la mayoría de edad. Las categorías que lo configuran son diametralmente opuestas a las anteriores. Ante todo el hombre es su *protagonista*. El mundo aparece como objeto de trabajo y no como frontera limitativa. El hombre quiere dominar y transformar el mundo. Ninguna realidad, so pretexto de cualquier intromisión extraña, puede quedar libre o al margen de la actividad del hombre. Desde ahora lo que se va a descubrir en el mundo son los vestigios del hombre y no exclusiva y principalmente los vestigios de Dios.

El mundo arrastra en su protagonismo a todo un conjunto de símbolos nuevos. El mundo cosmocéntrico estaba dominado por la verticalidad. En el mundo moderno impera la horizontalidad. La sacralidad era el símbolo de la verticalidad. La secularización es la expresión de la horizontalidad. Sobre las ruinas de las categorías estáticas y esencialistas del mundo cosmocéntrico se alza el dinamismo de nuestro mundo. Mientras en el mundo cosmocéntrico las con-

quistas ideológicas solían tener prolongada vida, en nuestro mundo los cambios suceden a velocidades de vértigo.

“El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su actividad creadora; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tal es esto así que se puede hablar ya de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también sobre la vida religiosa”<sup>19</sup>.

Dentro de este nuevo horizonte simbólico, hay un aspecto o característica que interesa resaltar de manera especial. Se trata de lo que puede calificarse como *pasión de futuro*. Ello encaja perfectamente en las categorías axiológicas del hombre moderno. O, mejor dicho, provoca dichas categorías. El hombre de hoy, en virtud de la conciencia de su misión en el mundo quiere ser un hombre, no del pasado ni principalmente del presente, sino del futuro. Lo cual incide de una manera profunda en la visión de las cosas y de la labor a realizar.

“Esta voluntad de lo *nuevo* actúa en virtud de las modernas revoluciones de índole social, política y técnica. Parece que la humanidad de esta nueva época conoce únicamente como fascinosa el futuro en cuanto algo que todavía no-es”<sup>20</sup>.

“Lo que está dado se transforma en tareas, a impulsos del interés por el futuro. Lo verdaderamente real son sus posibilidades”<sup>21</sup>.

“El nuevo desafío ante el que se encuentra la cristiandad no consiste en la oposición de una animosidad anticristiana, como ocurría antes, sino en el peligro de ser, dentro de su comunidad social, un grupo totalmente irrelevante, un grupo cerrado en sí mismo que *no aporta nada que tenga sentido* para los demás y deja, por tanto, indiferente, un grupo al que esa comunidad puede hacerlo degenerar en secta”<sup>22</sup>.

19. *Gaudium et spes*, núm. 4.

20. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 104.

21. G. EVELING, *Welt als Geschichte*; citado por J. B. METZ, *Teología del mundo*, 104.

22. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, 20.

Esta *pasión de futuro* desarrolla lógicamente en el hombre moderno una actitud nueva frente al mundo. Una actitud que se puede retratar con estas dos palabras: *compromiso y operatividad*. No se puede crear un mundo nuevo, un mundo de futuro, sino enfrentándose con él, trabajando y transformando el material. Es la consigna que en su tiempo, lanzara Marx: "los filósofos se han esforzado en contemplar el mundo; nuestra tarea es transformarlo". La nueva sensibilidad, la nueva actitud frente al mundo repugna y rechaza el absentismo y la simple contemplación de la realidad. Estas actitudes no sólo resultan extrañas al hombre moderno, sino que las mira también con antipatía.

"Hoy día, todas las cosmovisiones y humanismos, tanto en oriente como en occidente, están orientadas hacia el futuro. Recordemos tan sólo el marxismo y su teoría de una sociedad sin clases en un futuro del mundo, producido por el hombre mismo. La salvación buscada, la humanidad alcanzada y perfeccionada, no están ya *por encima de nosotros* sino unida *delante de nosotros*. Casi toda la moderna crítica de la religión, y principalmente la crítica marxista, está regida por la siguiente actitud: el cristianismo, lo mismo que la religión en general, es *impotente* ante la primacía que el futuro tiene en la conciencia moderna. Y, por eso, esta nueva conciencia se entiende muchas veces a sí misma como la liquidación de cualquier conciencia religiosa, como la iniciación hacia una era posreligiosa: era en la que toda orientación hacia la transcendencia se considera como cuestión puramente especulativa y es sustituida por la orientación de futuro"<sup>23</sup>.

El hecho está ahí. Y es un hecho con carácter de reto. El mundo moderno, con su pasión de futuro, con su afán incontenible de transformación de la realidad, con su nuevo horizonte axiológico, reta al cristianismo, o, si se quiere, a los cristianos, como hombres y como creyentes. Los cristianos no pueden evadir el reto. Lo exige su misma condición de creyentes. Seguir tranquilos en sus formas tradicionales de vivir el compromiso cristiano, podrá ser más cómodo, pero llevaría consigo la renuncia a vivir el compromiso en seriedad. Ello supondría, por un lado, renunciar a dar razón de su esperanza. Y, por otro, condenar al mensaje cristiano a una muerte lenta. Los cristianos tienen que aceptar el reto, no de forma violen-

23. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 111-112.

ta, sino dialogada. Necesitan acercarse al mundo o, mejor, tomar conciencia de que también son mundo. Es una vana ilusión y, en el fondo, un fatal engaño creer y practicar la separación del mundo. Ello trae consigo una situación existencialmente absurda y psicológicamente neurótica.

Este acercamiento al mundo no puede ser meramente local, sino que tiene que ser afectivo y recíproco. Ha de existir una verdadera simbiosis entre hombre y mundo. Como lo exige la misma condición del hombre que por algo se define como un-ser-en-el-mundo. El cristiano, que asume en profundidad toda la realidad mundana, necesita mirar con simpatía al mundo. Y, en consecuencia, aceptar los presupuestos y valores que el mundo le presenta. Es hora de terminar con la oposición radical, que una mala intelección de ciertos pasajes de la Escritura, quería establecer entre hombre cristiano y mundo. Si el mundo, como acaba de quedar reflejado, se caracteriza por la *pasión de futuro*, con todo lo que este punto de referencia lleva consigo, el cristiano no puede cerrar los ojos y sumirse evasivamente en la contemplación de un mundo fantástico. Deberá aceptar el hecho y organizar su conducta en relación con el mismo.

“La relación con el mundo, ante la cual la fe cristiana ha de dar razón acerca de su esperanza, está orientada, en un sentido fundamental, hacia el futuro. Por tanto no es puramente contemplativa. Sino que su orientación es marcadamente operativa”<sup>24</sup>.

Situados en este nuevo centro de gravedad, “la visión antropocéntrica de la realidad” y “la pasión de futuro”, toca ya encarar de frente, tras una serie de reflexiones, el problema aquí planteado: “los nuevos caminos de la ascética y de la mística”. En realidad, están prácticamente insinuados, si no ya perfectamente delineados en los párrafos anteriores. Habrá, no obstante, que ser más explícitos, a fin de que no nos domine ni la pereza ni la ignorancia.

Ante todo y sobre todo, la ascética y la mística cristianas o la vivencia del compromiso cristiano, tomando como punto de partida sus virtualidades originarias, serán consecuencia de la captación de los auténticos valores del mundo moderno. No cerrarán los ojos a la realidad para buscar un mundo irreal. Captar el momento actual lleva consigo asumir sus categorías de pensamiento y existenciales. O, dicho en otros términos, sincronizar con el horizonte axiológico

24. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 108.

que configura al mundo moderno. ¿Para qué? No para apartarse, sino para comprometerse en las tareas que está llevando a cabo.

Dos cosas aparecen claras o, al menos, insinuadas ya en las líneas anteriores. Dos cosas que, además, necesitan resaltarse de manera especial. En primer lugar, se ha dicho que es necesario asumir el horizonte axiológico que configura nuestro mundo. Mas surge una pregunta: ¿se trata de una necesidad o de una moda? ¿No es ir demasiado lejos, cuando, por principio, el cristianismo fundamenta su existencia en una doctrina revelada o, mejor, en un mensaje revelado? A primera vista, pudiera parecer que se trata de una moda. Muchos piensan que se va demasiado lejos, que, en el fondo, se trata de una moda y que se descuida la conservación del verdadero cristianismo. De todos es conocida la tremenda tensión que hoy se da entre distintos sectores de la cristiandad. Respetando al máximo la opinión antes reflejada, es preciso reconocer que se trata de una opinión equivocada. Y, como consecuencia y en función de nuestra condición cristiana, se necesita adoptar las medidas convenientes, a fin de que el cristianismo pueda significar algo para el mundo de hoy. Es una postura indebida seguir aferrados a una forma de cristianismo que, si tuvo su vigencia en épocas pasadas, hoy ha quedado fuera de combate por los cambios llevados a cabo en nuestra sociedad. En efecto, la verdad del cristianismo no puede fraguarse en un plano meramente teórico y sentimental. La verdad del cristianismo se fragua y se forja en el terreno de la *praxis* y conexión y sintonía con el mundo en que vive. Para lo cual es absolutamente necesario que el cristianismo o, mejor, los cristianos conozcan y asuman los auténticos valores del mundo moderno. Tienen que hacerse eco de ese cambio copernicano que se ha producido al pasar de una visión cosmocéntrica a una visión antropocéntrica. Muy poca o ninguna resonancia puede tener en nuestro mundo un mensaje que hable en una clave de lenguaje distinta a la que habla el mundo de hoy o que se mueva en un mundo axiológico distinto al que configura nuestro momento histórico. La tragedia que hoy padecen ciertos sectores cristianos, por cualificados que aparezcan, radica precisamente en ese fenómeno. Siguen hablando un lenguaje ininteligible para el hombre de hoy. Se usa un lenguaje en el que las categorías mentales en circulación responden a un mundo cosmocéntrico y sacralizado. Son lenguajes de términos *absolutos* y *a-históricos*. Se sustantiviza la *tradición* como si fuera algo que se desarrolla al margen de la vida. En este contexto, no hace falta recoger casos concretos, aunque están a la vista, es muy fácil pensar y vivir al margen de la historia, del devenir e imponer preceptos en

virtud de unas leyes que se califican de *inmutables* y *divinas*. Divinas, claro, pero *des-historizadas*. Siempre nos encontramos con el tremendo peligro del *docetismo*, que anula prácticamente la *encarnación*.

Es necesario, pues, asumir el horizonte axiológico de nuestro mundo. Se trata de una necesidad vital para el cristianismo que quiere tener carta de legitimidad en el mundo moderno y que abraza aún la seguridad de poder decir algo al hombre de hoy. No se trata, no, de una moda, sino de una necesidad. Lo cual no lleva consigo que esa asunción del horizonte axiológico se haga indiscriminadamente, como si el cristianismo no tuviera en sí mismo virtualidades para distinguir el grano de la paja, para valorar lo auténtico y lo inauténtico de nuestro mundo. A este respecto escribe Metz:

“Hay que escuchar la voz del apóstol Pablo que nos exhorta a renunciar al mundo y, sobre todo su advertencia: ‘no os acomodéis al mundo presente’ (Rom 12,2). Aquí no se critica en general la solidaridad con el mundo, sino el conformismo con el mundo existente, enamorado de su propio prestigio y que se gloria en sí mismo (ese mundo que está fuera de nosotros y en nosotros), que se trata de darse su propio futuro, y que degrada todo lo futuro a la categoría de función de su poderoso presente. Aquí el apóstol no nos pide una negación a-dialéctica del mundo. No nos exige una renuncia incondicional a nuestro compromiso con el mundo. Sino que lo que nos pide es que estemos dispuestos para el *doloroso conflicto* y para la *escisión*, llena de renunciaciones, con el mundo que a la sazón se halla presente”<sup>25</sup>.

Aunque conflictiva, y con seguridad en ello radica su valor, hay una solidaridad con el mundo absolutamente necesaria. Este es el segundo aspecto. Una solidaridad en todos los frentes, pero de manera particular en lo que caracteriza especialmente a nuestro mundo: *su pasión de futuro*. Precisamente por eso, por existir una visión antropocéntrica de la realidad, el hombre de hoy se coloca en el centro del mundo. No es una parte del cosmos. Es su centro. Rechaza con energía cualquier tutelarismo extraño que interfiera su condición y su trabajo. En virtud de su potencia creadora, el hombre de hoy ha emprendido la tarea de construir un mundo mejor. Sus categorías mentales son necesariamente dinámicas y existenciales

25. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 133-134.

y no estáticas y esencialistas. Nada hay prácticamente definitivo y con carácter absoluto. El horizonte axiológico se va construyendo al compás de la conquista. El hombre moderno rechaza legítimamente todas aquellas leyes que, sin más, coartan o interfieren el ejercicio de su libertad. Tampoco acepta zonas de la realidad que, por su carácter sacral, intentan sustraerse al progresivo desarrollo de la ciencia humana.

En este mundo nuevo con perfiles de futuro la verdad ya no se define como la "adecuación entre el entendimiento y las cosas". La verdad está en la no-adecuación. Hay siempre un desnivel entre sujeto y objeto, en virtud del cual queda abierto el horizonte al dinamismo. Es preciso caminar, sin pararse, hacia un futuro que siempre está más allá de lo que se conquista. Por eso, cuando a E. Bloch se le preguntó que resumiera en una frase el meollo de su manera de pensar, aún con repugnancia por el peligro del simplismo, dijo: "S. no es P". El sujeto no es el predicado. Con lo cual quería poner de relieve la tensión dialéctica que existe entre una realidad, que ya se tiene, y un futuro, al que se tiende.

A la luz de todo esto, se puede vislumbrar y aún constatar la actitud del hombre moderno frente a todas aquellas instituciones que basan, o intentan basar, su existencia en derechos divinos inmutables. Tales instituciones, por lo demás, suelen adoptar un lenguaje impositivo hasta el extremo. La autoridad con que hablan está frecuentemente dominada por una identificación entre la institución y Dios. Dichas instituciones suelen tener un culto especial por el pasado. Desde este punto de vista, se colocan ya en una actitud diametralmente opuesta al mundo de hoy. La perfección, para ellas, está en los orígenes. Su inquietud de base es conservar, no crear. Hay miedo al riesgo, porque es más cómodo permanecer inmóviles. La solución de los problemas resulta fácil, porque se los considera reproducción, más o menos exacta, de lo pasado y se les aplica los mismos remedios. Tales instituciones suelen mirar con antipatía los avances de la ciencia, porque estos avances abren grietas profundas en sus esquemas mentales. Se reconoce en teoría el valor y la independencia de la ciencia. Pero, en la práctica, se la pone trabas, porque se piensa que puede traer conflictos para la posesión pacífica de algo que, sin más, se llama fe.

Entre las instituciones más dominadas por un culto al pasado y por una especie de tradición-idolatría indiscutiblemente se encuentra la iglesia católica. No hay que ser un lince para darse cuenta de este fenómeno. A la vista está la trayectoria de sus documen-

tos oficiales. Por eso, la iglesia se ha enfrentado siempre y, de alguna manera, ha condenado ciertos avances del mundo que pudieran hacerle despertar de un fatídico sueño dogmático. Ello ha producido el extraño fenómeno de que la iglesia y el mundo han caminado cada cual por su sendero. La iglesia seguía hablando un lenguaje que al mundo le sonaba de ultratumba y el mundo, cansado, terminó por desentenderse y seguir su camino.

En verdad esta situación sufre un quiebro total durante el Vaticano II. Este concilio, sobre todo en la G. S., se hace eco del problema y se da cuenta que, si la Iglesia quiere ser sacramento de salvación para todos los hombres, tiene que cambiar de actitud. Se precisa el acercamiento al mundo, el diálogo con él, la captación de sus valores. La aceptación de sus justas reivindicaciones, la entrada en la corriente de sus inquietudes. La Iglesia es un instrumento de salvación para los hombres. Nada más y nada menos. No tiene razón en sí misma. Debe prescindir de una especie de culto a sí misma. No puede ni debe dar la sensación de que tiene respuestas preparadas y adecuadas para todos los problemas que se presentan. Este afán de *verdaditis* le ha conducido frecuentemente a callejones sin salidas y a dar pasos adelante que, después, resulta prácticamente imposible rectificar. Si la verdad, como antes quedó reflejado, es ante todo un proceso, un camino a recorrer, se impone dejar el horizonte abierto y evitar las formulaciones absolutistas.

Si este nuevo estilo de actuar eclesial, inaugurado por la G. S., que no es una meta, como algunos parecen pensar, sino un punto de partida, se mantiene o no en la Iglesia posconciliar, al menos en sus sectores más representativos, es, en verdad, un punto interesante, pero sobrepasa las aspiraciones de este trabajo. Nos llevaría demasiado lejos.

Recogiendo y aceptando el nuevo estilo de la G. S., la Iglesia que se acerca al mundo, que quiere dialogar con él, ya no puede seguir practicando ni una ascética de negación, de desprecio del mundo, ni una mística de contemplación, de *huida del solo hacia el solo*. Ya no se puede pensar en los términos en que hacía Francisco de Sales:

“Hagamos lo que hagamos, el mundo siempre nos está haciendo la guerra. Dejemos a ese ciego, Filotea... Estamos crucificados al mundo y el mundo tiene que estarlo para nosotros. El nos tiene por locos, tengámosle nosotros por insensato”<sup>26</sup>.

26. F. DE SALES, *Introduction à la vie devote*, IV, cap. I.

Si la Iglesia no puede seguir pensando así, so pena de convertirse en algo irrelevante, los cristianos, conscientes de su situación como hombres y como creyentes, tienen necesariamente que cambiar su forma de encarnar el mensaje. No es necesario inventar nada. Tan sólo se exige un poco de sensibilidad para captar los valores del mundo moderno. Al mismo tiempo se pide un poco de inquietud. La nueva fórmula, el nuevo camino vienen expresados en un término muy conocido, aunque tal vez poco profundizado: **COMPROMISO**. Es preciso comprometerse con el mundo, dialogar con él, valorar sus categorías mentales, tomar parte en sus empresas. Y, si este mundo es un mundo en camino, hay que hacerse peregrino con él. Y, si este mundo está empeñado en la construcción de un futuro, hay que echar mano a la obra. El pensamiento de un mundo del más allá no debe cruzar nuestros brazos en la tarea del más acá. Y, sobre todo, los cristianos tenemos que aprender a prescindir de un lenguaje claramente numínico para imponer en nombre de Dios obligaciones que no existen más que en algunas cabezas humanas. Hay que relegar al olvido aquello de escuchar la "nuda vox Dei". Esta *nuda vox Dei* no existe. Y nada hay, ni siquiera la Escritura, que no esté sometida a interpretación. Quien dude de esto puede tomarse el trabajo de estudiar la estructura íntima de la Escritura y la historia de los dogmas. Por eso, "la Iglesia católica, lo mismo que todas las iglesias cristianas, que habían descubierto desde hacía tiempo, a causa de su experiencia misionera, la verdad de la familia humana, pero sin salir de su papel de evangelizadoras, se han sentido súbitamente confrontadas con la necesidad de ser, ante todo, *humanas*, incluso antes que religiosas"<sup>27</sup>.

Compromiso es la palabra que, como nueva brújula, orienta la actividad cristiana. El cristiano, aunque espera un nuevo cielo y una nueva tierra, no deja de ser ciudadano de este mundo. Es un miembro de la gran familia humana a la que se ve unido por vínculos humanos y por lazos cristianos. Nada que sea propiamente humano puede resultarle indiferente. Querer construir un hombre cristiano sobre las ruinas de unos valores humanos, oponer cristianismo y humanismo, como tantas veces se ha hecho, es un lamentable error. Un error que, a juicio de alguno, ha hecho más daño a la Iglesia que todas las herejías juntas.

"La ascética cristiana, superando la pasión de muerte que amenaza a nuestras promesas, la arrebató hacia sí, entre-

---

27. VARIOS, *La Iglesia en el mundo de hoy*, tomo II (Madrid 1970) 179.

gándose al riesgo del amor fraterno hacia el más pequeño. Así que otra vez aparece la ascesis como lo que es, y ha de seguir siendo, según la comprensión cristiana: forma de siervo con que se nos presenta la responsabilidad con respecto al mundo, esa responsabilidad que vence al mundo... En la tradición cristiana, esta ascesis (o ascética) está íntimamente asociada con la mística. También la mística, según nuestras ideas, suele estar asociada casi siempre con el alejamiento del mundo y de los hombres y adquiere fácilmente para nosotros el carácter de cosa subjetiva y privada. Pero también aquí nos está engañando la primera impresión. En efecto, la mística cristiana no es ni una mística panteizante del infinito, ni es propiamente una mística exotérica de elevación, que impulsa instantáneamente a la autorredención individual. Sino que es, lo diremos con cierto énfasis, mística de fraternidad, mística de hermanos. Por eso, la mística cristiana halla precisamente la deseada experiencia inmediata de Dios, cuando se arriesga a imitar y reproducir la entrega del amor divino hacia el hombre, cuando se deja llevar del *descensus* divino: ese descender y abajarse de su amor hasta los hermanos más pequeños. Tan sólo en este movimiento se encuentra la suma cercanía, la suprema inmediatez de Dios. Y, por eso, la mística que busca esa cercanía no se realiza al margen, junto a, o por encima de la responsabilidad para con el mundo de nuestros hermanos, sino en medio de él. Ambas, la ascética y la mística, pueden y deben entenderse cristianamente como elementos del mundo sobre el que tiene responsabilidad la esperanza cristiana"<sup>28</sup>.

Aunque las expresiones anteriores delimitan suficientemente las nuevas formas de encarnación de la ascética y la mística, aún hay algo que interesa resaltar y que viene además a completar aquel doble movimiento al que se hacía referencia en el principio. No sólo hay que observar los signos de los tiempos, sino que también hay que ser hombre del momento sin perder nunca el punto de referencia a lo que constituye lo fundante del cristianismo. Me refiero al NT. Ambas cosas, realidad y Biblia, son como dos focos que, juntando su luz, iluminan el camino a seguir, dan la pauta para hacer vivo y eficaz el mensaje cristiano. La G. S. reconoce que, con el evangelio en la mano, puede iluminar los misterios más profundos del hombre. Pero, al mismo tiempo, confiesa que también tiene que aprender mucho del mundo. Lo cual, dicho en otros términos, es lo

28. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 136-137.

mismo que aceptar que la acción del espíritu de Dios sigue actuando en la historia.

Según esto, se puede preguntar: ¿tiene algún fundamento bíblico esta nueva forma de ver y encarnar la ascética y la mística, forma que se traduce en el término concreto de *compromiso*? Evidentemente que sí. En primer lugar, hay que reconocer que "no hay dos historias (como, por desgracia tantas veces se ha pensado y se ha vivido ese dualismo pernicioso) una profana y otra sagrada *yuxtapuestas o estrechamente ligadas*, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana... De un punto esencialista y abstracto se pasó a un punto de vista existencial, histórico, concreto: sólo conocemos al hombre efectivamente llamado a la comunión gratuita con Dios... Se trabaja, de un lado, bajo el temor de recaer en viejos dualismos y, de otro, bajo la sospecha permanente de no salvar suficientemente la gratuidad divina y lo específico del cristianismo. Pero, aunque la forma de entenderla sea susceptible de enfoques diversos, la afirmación fundamental es clara, en concreto: hay una sola historia. Una historia cristofinalizada"<sup>29</sup>.

En la configuración bíblica de lo que puede llamarse el compromiso del hombre con Dios o, si se quiere la alianza, hay una palabra clave: la promesa. "Tenemos en la promesa una palabra clave de la religión expectante de Israel"<sup>30</sup>. Lo que Moltmann afirma del AT., es perfectamente válido para el NT., para el cristianismo. "Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3,2). Los textos se pueden multiplicar, sobre todo por lo que se refiere al concepto clave de la venida del reino. Se puede, pues, afirmar sin peligro de equivocarse que la promesa constituye una de las características más relevantes de la religión judeo-cristiana. Por ello, tiene que derivar de la misma una de las actitudes de base que debe adoptar quien se profesa heredero de dicha tradición. Sin embargo, dentro del cristianismo, la promesa no ha tenido nunca la fuerza y el alcance que tuvo en Israel. Se espiritualizó de tal manera que su horizonte quedó reducido tan solo al más allá. Adquirió un matiz netamente trascendente, de forma que las realidades terrenas queda-

29. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972.

30. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 133, 199, 200.

ron casi al margen de la misma. De esta forma se desarrolló un cristianismo inoperante en lo que se refiere a la transformación del mundo.

Para salir al paso de tales aberraciones, para devolver al cristianismo su verdadera fisonomía es preciso devolver a la palabra *promesa* las virtualidades que tuvo en la revelación bíblica. De este modo responde de forma maravillosa a lo que constituye el nervio de la inquietud moderna: el *afán de futuro*. La promesa siempre mira hacia adelante. Existe una tensión dialéctica entre lo que expresan sus palabras y lo que se consigue en un momento dado. Por eso, no hay posibilidad de pararse. En un proceso que se inicia y cuyo camino se va dibujando al ritmo de los hechos. Hay una tensión constante entre presente y futuro, que empuja al hombre, que le mueve, que le lleva a transformar la sociedad. De ahí la relación tan profunda entre promesa e historia. De ahí también la necesidad del compromiso en aquel que es depositario de la promesa.

Nuestra condición de cristianos, condición demasiado seria, nos está exigiendo una verdadera conversión. Una conversión que nunca termina, que se encuentra siempre en proceso. Una conversión que nos debe llevar a despojarnos del hombre viejo, de nuestras formas de pensar trasnochadas y petrificadas, para revestirnos del hombre nuevo, del hombre que sabe captar los valores del mundo moderno y se compromete en la construcción de un mundo mejor. Los cristianos, muchos al menos, necesitan cambiar de mentalidad. El evangelio, que es fuerza de salvación para los hombres, cabalga a lomos del hombre, aunque ello parezca exagerado. De nosotros depende que sea palabra viva o termine siendo un trasto viejo. La responsabilidad, que gravita sobre los cristianos, es enorme. No valen subterfugios. Se pueden, en verdad, alegar. Pero, en el fondo, se trata tan solo de acallar la voz de una conciencia que nos invita a la conversión. En este sentido, la pereza y la ignorancia suelen jugar papeles muy sutiles. Es más cómodo permanecer en un inmovilismo, al que frecuentemente se considera como guardián celoso de la ortodoxia. Y no faltan tampoco las frecuentes posturas de un infantilismo ridículo que se ampara y se defiende en un seguimiento crítico de las así llamadas orientaciones del magisterio. Es, en verdad, una postura muy cómoda. Pero también, seamos sinceros, una postura ridícula y antihumana, cuando se acepta a ojos cerrados.

Jesús vino para salvar al mundo. Y envió a su Iglesia a predicar el evangelio a toda criatura. Para cumplir esta misión es necesario acercarse al mundo, hacerse solidario de los gozos y esperan-

zas, problemas y dificultades que padece el mundo. Así lo reconoce el Vaticano II y así lo exige el nervio mismo de la revelación. Para lo cual, y aquí está el cambio de sentido, el cristiano ni puede, ni debe practicar una ascética de evasión y una mística simplemente contemplativa. Tiene que comprometerse con el mundo en todos los frentes.

"La cristiandad, que sigue la misión de Cristo, sigue e imita también el servicio de Cristo al mundo... Por esto, ella no es nada para sí misma, sino que es todo lo que es en la existencia para los otros. Es comunidad de Dios donde es comunidad para los otros... La cristiandad no tiene que servir a la humanidad para que este mundo continúe siendo lo que es... sino para que se transforme y se convierta en aquello que se ha prometido. Por esto 'Iglesia para el mundo' no puede significar otra cosa que 'Iglesia para el reino de Dios' y para la renovación del mundo"<sup>31</sup>.

¡Viejos caminos! ¡Nuevos caminos! Viejos caminos que, hasta cierto punto, anquilosaron la vitalidad del compromiso cristiano. Nuevos caminos que abren cauce a la realidad palpitante del mensaje cristiano. Unos y otros se han presentado y se presentan con cartas credenciales de autenticidad cristiana. Cuáles de ellos tienen mayores garantías de autenticidad y, por consiguiente, de valor para el hombre de hoy? Creo que la respuesta ha quedado reflejada en las líneas anteriores. Sin parar la marcha, y porque responde mejor al nervio del mensaje cristiano, es preciso entrar por los nuevos caminos de la ascética y de la mística. Son caminos de acercamiento y compromiso. Nunca, de evasión y huida. Se crea un mundo mejor con la colaboración de todos. El cristiano, que es por vocación un testigo, debe estar allí donde la verdad y el valor de su testimonio pueden encontrar eco. En presencia y no en ausencia. Esto sólo es posible, si el cristiano se acerca al mundo, encarna sus valores y se compromete en su transformación. Como se ve, todo lo contrario a lo que ha venido practicando la ascética y la mística tradicionales. Y también lo opuesto a lo que practican quienes siguen afeerrados a los modelos antiguos.

Toda forma de compromiso, que siga transitando por los viejos caminos, está condenada al fracaso. Y, en el fondo, clara o veladamente, es una traición a los compromisos que lleva consigo la fe. El

31. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 422-423.

fracaso afecta al interesado, pero sobre todo repercute sobre la credibilidad del mensaje. Acaso no descansa sobre la conducta de los cristianos la credibilidad del cristianismo? Muchas formas del pensamiento moderno, que atacan al cristianismo o se desentienden de él, han encontrado su justificación en la actitud que los cristianos han tomado frente a las realidades terrenas. Y, si esto ha sucedido en años pasados, hoy adquiere una forma mucho más virulenta. Las conquistas logradas por el hombre en el campo de la ciencia han creado en él no sólo una conciencia esencialmente científica, sino también un horizonte de esperanzas infinitas en la transformación del mundo y en el avance de la ciencia. Por eso no puede mirar con buenos ojos cualquier forma de doctrina o mensaje que inhiba al hombre de tales tareas. El cristiano, que no por ser cristiano deja de ser hombre, no puede mirar con indiferencia o despreciar los puntos de vista del hombre moderno. De ahí la necesidad ineludible, que pesa sobre el mismo, de realizar un enfoque de la ascética y de la mística diametralmente opuesto al tradicional. En el fondo, se trata tan sólo de vivir las exigencias de la Encarnación, tal y como las vivió Jesús de Nazaret. ¿No nos empujará el ejemplo de Jesús a ser más decididos y audaces en la vivencia del compromiso cristiano?

BENITO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, OSA.  
*Universidad Pontificia*  
SALAMANCA



# Agustinología



## Eclesiología y sacramento en san Agustín

### 1. Cristo, la Iglesia y los sacramentos.

Se discuten y ponen hoy en interrogante aspectos teológicos que, luego al principio ya de su planteamiento, encontraron la auténtica dimensión y su perspectiva doctrinal adecuada. En esta línea de inconsistencia formal valorativa referentemente a la historia de los dogmas, no aceptamos apreciaciones y juicios apriorísticos formulados porque sí sobre otros tantos puntos y tesis fundamentales de la herencia teológica agustiniana<sup>1</sup>. San Agustín es doctrinalmente abundante, complejo y de difícil sistematización. Víctima de la circunstancialidad y motivaciones concretas de sus escritos<sup>2</sup>, no es nada frecuente que las referencias particulares y detalles aislados de su exposición traduzcan y dibujen por sí solos el contorno total de su pensamiento. Ni siquiera un paciente trabajo de exégesis, de análisis detallado y confrontación amplia de textos lograría a veces definir del todo el alcance y densidad ideológica que el Santo de

---

1. Tesis de San Agustín sobre la gracia, el pecado original y sacramentos que, con relativa frecuencia, se critican porque no se las estudia directamente en los textos y a la luz del sistema teológico total agustiniano. Fenómeno éste que se inicia luego en tiempos del propio san Agustín. Sirva de ejemplo la siguiente observación de Vanneste: "A nuestro juicio —escribe—, si algún reproche debe hacerse al Concilio de Cartago, es el de no haber seguido a Agustín hasta el final. Precisamente porque los Padres del Concilio se mantuvieron en lo que podríamos llamar el estado preagustiniano de la cuestión, su anatema sobre el pecado original en sí y en su afirmación fundamental no se encuentra apoyado por considerandos que respondan plenamente a las exigencias de la teología moderna... A pesar de no haber sabido situar el debate al nivel que Agustín había apuntado, el canon 2 del Concilio de Cartago contiene un valor dogmático indiscutible, por lo menos para aquel que sabe descubrir su significación profunda, la que el obispo de Hipona ha sido el único en explicar perfectamente": C. VANNESTE, "El Decreto del Concilio de Trento sobre el pecado original": *Selecciones de Teología* 29 (1969) 63.

2. Es una de las constantes, bastante generalizada, de la producción literaria de san Agustín, envuelto y complicado siempre en controversias y refutaciones de otras tantas posturas que atentaban contra el dogma y la vida interna de la Iglesia: pelagianos, donatistas, maniqueos, actitudes no rectas enfrentadas al cristianismo: cf., entre otros, G. BARDY, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*. Paris, 1946.

Hipona atribuye a conceptos tan primarios y de tanta vigencia doctrinal como el de "Cuerpo de Cristo"<sup>3</sup>, pero con implicaciones en este caso inequívocas de cristología, de eclesiología y de sacramentaria.

Inicialmente, san Agustín tiene una visión dinámica y sugestiva, llena de interés humano, del hacer divino sobrenatural que regenera y justifica al hombre. Su antropología es de signo afirmativo e integrativa de los diferentes elementos que constituyen y condicionan los rasgos efectivos del orden de la gracia. A nivel concreto de realidades que encarnan la dialéctica de la sobrenaturalización, Cristo, la Iglesia y los sacramentos describen la gráfica objetiva que interesa el acontecimiento visible y eficaz, personificador de la llamada a la sobrenaturalidad de la vida y apertura del hombre a la comunión con Dios y con los otros —los redimidos— mediante la gracia<sup>4</sup>. Cristo, la Iglesia y los sacramentos son para el Obispo de Hipona realidades implicadas, que se corresponden, aunque no reversibles en el proceso de la dialéctica de la salvación: Cristo, *caput Ecclesiae* y *auctor sacramenti*<sup>5</sup>; la Iglesia, *corpus Christi*, que alcanza su más íntima esencia de *societas sanctorum* y su realización más profunda en el *sacramentum* (eucarístico)<sup>6</sup>; y, por último, los sacramentos, donde se representa y actualiza *significativamente* la unidad actuante que existe entre Cristo y la Iglesia.

Al hablar de la concepción sacramentaria de san Agustín resulta, en consecuencia, poco convincente desligar su modo de proceder explicativo de la soteriología, ya que la Iglesia-Madre, depositaria y administradora de los sacramentos, es el Cuerpo de Cristo-Cabeza, principio y referencia determinante de toda acción salvífica. Para el Obispo de Hipona, la doctrina sobre los sacramentos configura un

3. Se trata, sin duda, de uno de los pensamientos más fecundos y actuales de la doctrina agustiniana. Con la ventaja de que reúne ciertamente los factores y elementos más genuinos y cercanos a la problemática actual; cfr. F. HOFFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. Munich, 1933; L. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de san Agustín*. Madrid, 1965; T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*. Fribourg, 1954; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, II (Paris 1936).

4. Cf. E. MERSCH, *Le Corps Mystique*, 84-86.

5. El segundo de los puntos es fundamental y de los más significados en su controversia antidonatista: cfr. B. QUINOT, *Introduction générale aux Traités Anti-donatistes: III. Contra litteras Petilianii libri tres* (Paris 1967) 82-84.

6. "San Agustín, es cierto, ensalza con reiteración la eucaristía como el sacramento de la unidad, incluyendo en el ser eucarístico el cuerpo místico de Cristo. El *totus Christus*, Cabeza y miembros, es el contenido —y contenido integral— de la eucaristía": S. FOLGADO FLOREZ, "La eucaristía "sacramentum unitatis" en la eclesiología de san Agustín": *La Ciudad de Dios* 167 (1964) 609.

capítulo destacado del todo teológico que interfiere la cristología y la eclesiología. No son —los sacramentos— sin más el *signum sacram*, cuya entidad se agota en el propio concepto. También se integran plenamente en la dinámica de la salvación y tienen su equivalencia, valor y alcance de acontecimiento salvífico. El *sacramentum* trasciende entonces la noción limitativa de signo para expresar, dentro del esquema doctrinal agustiniano, otros aspectos de mayor amplitud temática a lo largo de sus obras relacionados con la realización de la vida de la Iglesia<sup>7</sup>.

Gracias a su visión vitalista de la historia de la salvación, san Agustín encuentra siempre la clave conciliadora de posturas encontradas frente al sacramento del bautismo<sup>8</sup>, en la noción sintética —*quae facit caritas*<sup>9</sup>— de la unidad. La unidad católica es la primera de las propiedades del Cuerpo de Cristo; la más fundamental y específica. La que sirve de sostén y objetiviza la línea conceptual teológica de la mediación maternal aplicada a la Iglesia, sujeto eclesiológico único de las acciones sacramentales en validez de eficacia regenerativa.

En contraste con el cisma y negadores del dogma, san Agustín es la apelación personificada a la unidad de la Iglesia. Cada momento histórico de su vida —actitud— va determinando el signo de su obra —teología— como llamada persistente, transida de interés pastoral y llena de convicción, a la *unitas* “en un solo cuerpo”. La unidad en su doble vertiente —de indivisión estructural, interna, y de unión caritativa de los fieles— reproduce el misterio mismo de la Iglesia, considerada como institución salvífica de la humanidad tendente a la *plenitudo Christi*. “San Agustín —escribíamos hace tiempo— describe con rasgos inequívocos el proceso unificador e integrante mediante el cual se completa la unidad del Cuerpo místico.

7. No aceptamos, en consecuencia, la observación de R. SCHULTE cuando escribe: “que Agustín... introdujo de hecho una estrechez de perspectivas” en la concepción teológica sacramentaria; R. SCHULTE, “Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical”: *Mysterium Salutis* IV/2 (1975) 110. Schulte, creemos, no llega a comprender el significado y radical amplitud de la soteriología agustiniana.

8. Y. M.-J. CONGAR, *Introduction générale aux Traités Antidanotistes*, I (Paris 1963) 48-50.

9. *In Ioannis evangelium* tr. 27, 6. “...il est vrai que, grâce peut-être a savi-sion vitaliste de l'oeuvre du salut, unité et distinction se concilient chez lui, comme nous le verrons, dans la notion synthétisante de charité. Mais le principal, c'est l'unité; ce n'est que dans un second mouvement dialectique que toutes les précisions, voire les corrections, nécessaires sont apportés, que éclairent et finalement enrichissent l'idée d'unité”: P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris 1972) 226-227.

Toda su exposición constituye una referencia continua a ese factor primario de su teología que notifica el Cuerpo de Cristo, cuya correspondencia unitaria, previvencial y continuada, expresa la caridad a fin de que podamos ser miembros suyos —de Cristo<sup>10</sup>—. El misterio de la plenitud de Cristo descubre toda su radicalidad y actuación cuando se relaciona con otros misterios en el conjunto orgánico y sobrenatural de la revelación, en donde la eucaristía destaca como elemento primordial, originario, que culmina la Iglesia. La identificación perfecta se cumple de hecho en el sacramento de la unidad mediante una unión real, íntima y substancial, de los miembros con su Cabeza formando un solo Cristo<sup>11</sup>.

La unidad católica de la Iglesia, requisito ineludible de su maternidad mediadora, define el contexto ideológico apto que caracteriza y da relieve, configura la concepción agustiniana de los sacramentos, bautismo, penitencia y eucaristía expresamente, sobre un plano de virtualidad efectiva derivante de Cristo-Cabeza, que se sitúa al origen del acontecer salvífico sacramental. Destaca a este respecto su teoría de la catolicidad dinámica e integradora de la Iglesia una, tal como la propone y significa en su larga controversia con el donatismo<sup>12</sup>. Si algo distingue y confiere carácter de especificación a la eclesiología de san Agustín, para nosotros, es la idea *católica* connotativa de la unidad<sup>13</sup>. Es, asimismo, el denominador común, la fórmula y principio generalizado, que sustenta la sistematización doctrinal y sugiere las conexiones reales de la Iglesia con otros contenidos primarios de la revelación, siendo aspectos particulares inherentes, que explicitan la funcionabilidad eclesiológica del concepto en referencia clara a los siguientes enunciados: la eucaristía, *sacramentum unitatis*; Pedro, símbolo de la unidad; relaciones de

10. Cf., por ejemplo, *Enarrationes in Ps.* 30, 1, 3: "Nam sine illo, nos nihil; in illo autem, ipse Christus et nos. Quare? Quia totus Christus caput et corpus. Caput ille salvator corporis; quia iam ascendit in caelum; corpus autem Ecclesia, quae laborat in terra. Hoc autem corpus nisi connexione caritatis adhaereret capiti suo, ut unus fieret ex capite et corpore, non de caelo quemdam persecutorem corripiens diceret: Saule, Saule, quid me persequeris? (*Hech* 9, 4)... Caput pro membris clamabat, et membra in se caput transfigurabat". Cf. P. P. IOLANTI, "El misterio del "Cristo totale" in S. Agostino": *Augustinus Magister*, III (Paris 1954) 453-455.

11. Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La eucaristía*, 627-628.

12. El tema de la catolicidad de la Iglesia es uno de los motivos más constantes y reiterados y que con mayor profusión y variedad de fórmulas expresa la eclesiología agustiniana. Y así, por ejemplo, hablará san Agustín del "universum corpus" (*Serm.* 96,9), del "universus Christus" (*De diversis quaestionibus*, 83, 69, 10), de la Iglesia "universa in caelo et in terra" (*Enchiridion* 15, 56).

13. Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *Dinamismo católico de la Iglesia en san Agustín*. El Escorial, 1977.

reversibilidad equivalente —a nivel de Iglesia— entre la *caritas* y la *unitas*; unidad y apostolicidad; unidad y presencia del Espíritu Santo; unidad católica y eficacia, virtud y acción santificante de los sacramentos<sup>14</sup>.

En la unidad católica, connotación cualitativa además de numérica de la Iglesia, san Agustín ve el clima indispensable para toda la vida cristiana. Porque, en definitiva, se trata de la unidad misma de Cristo, es decir, de la unidad de su Cuerpo *in plenitudine Ecclesiae*. Unidad garantizada, a su vez, por la presencia vitalizadora y unificativa del Espíritu Santo<sup>15</sup>, alimentada por un mismo pan, expresada por una fe única y hecha testimonio por la práctica y vivencia de la caridad<sup>16</sup>. Y como premisa mayor inspiradora de los consiguientes enunciados eclesiológicos, presupone una cristología de perfiles totales; sistema teológico que, a la luz del Evangelio y desde una perspectiva dinámica, considera a Cristo autor de la gracia y Cabeza que influye y comunica la vida sobrenatural a su Cuerpo, la Iglesia. Es obvio, por lo mismo, que al desarrollar su teoría sobre los sacramentos, por encima y más allá de la atribución humana de carácter constitutivo propuesta por los donatistas<sup>17</sup>, san Agustín supere el ámbito ministerial y busque las razones auténticas de su eficacia y virtud santificadora en referencia a Cristo y a la Iglesia<sup>18</sup>.

14. Cf. E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin*. (Ottawa 1972) 130.

15. Cf. H. MUHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani; una persona in molte persone*. Roma, 1968.

16. Cf. D. FRANCES, "Augustinus eu de eenheid der kerk": *Miscellanea Augustiniana*, (Rotterdam 1930) 137-150; L. ALFONSI, "Unità cattolica e romana nel Psalmus contra partem Donati di sant'Agostino": *Studi Romani* 6 (1958) 407-412. Es también la doctrina de san Cipriano: "Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur...": *De catholicae Ecclesiae unitate* 5.

17. Según san Agustín, "les Donatistes y mettaient toute leur théologie d'une véritable transmission de qualité spirituelle par celui qui donnait le baptême ou l'ordre: chacun donne ce qu'il a lui-même; ainsi le ministre consécuteur était-il, selon eux, vralment générateur et père": Y. M.- J. CONGAR, *Introduction générale*, 102-103. Lo que si resulta cierto es, que al insistir con preferencia y a nivel de principio sobre las condiciones personales del ministro dentro de la Iglesia, limitaban de manera sorprendente la acción de Cristo en la obra regenerativa.

18. Las obras principales de san Agustín sobre el donatismo y donde expone su teoría, uno de los logros teológicos-doctrinales más caracterizados de todos los tiempos, son: *Psalmus contra partem Donati*; *Contra Epistolam Parmeniani libri tres*; *De baptismo contra donatistas libri septem*; *Contra litteras Petilianus libri tres*; *De unitate Ecclesiae liber unus*; *Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quatuor*; *De unico baptismo contra Petilianum liber unus*; *Breviculus collationis cum donatistis*; *Ad donatistas post collationem*; *Sermo ad*

La doctrina sacramentaria del Obispo africano pretende todavía explicar el modo diríamos concreto de realizarse la incorporación eclesial del hombre a Cristo. Modo que resalta de manera especialísima en el bautismo, sacramento de la concorporación al Cristo místico, y en la eucaristía, *sacramentum unitatis* y factor determinante de la "congregatio ecclesialis" en comunión real, efectiva y transustancializada de corazones<sup>19</sup>. El bautismo regenera al hombre porque lo articula, vitalmente, al cuerpo comunitario y social de la Iglesia. De hecho el valor unitario del bautismo, como factor sacramental de la unidad eclesial, reside sin duda en que todos, los regenerados por el agua, participan del propio Espíritu de Cristo en orden a la constitución de un solo Cuerpo<sup>20</sup>. También la eucaristía se totaliza como *sacramentum*, porque allí se verifica y sella la unidad del Hijo de Dios con todos los hombres, vitalizando el sentido orgánico (?) del *cor unum y anima una* de la espiritualidad agustiniana<sup>21</sup>. "Indudablemente el aspecto estructural de la Iglesia dice orden a la unidad interior y mística, a la unión espiritual de corazones, no sólo de sentimientos, sino verdadera y participada. La eucaristía, sacramento de amor que "hace la Iglesia", prefigura plenamente y realiza la unidad de Cristo, Cabeza y miembros, en la caridad"<sup>22</sup>.

En esta línea de proyección eclesial, de Cuerpo místico y efectividad cristológica de los sacramentos, san Agustín razona además, desde la teología, el qué específico del *signum sacrum* sobre el análisis de la *consecratio* o unción ritual que, según la praxis prefiguradora del antiguo Israel, establecía un orden de dignidades —dedicaciones del lado de lo funcional— y habilitaba para el cumplimiento

---

*Caesariensis Ecclesiae plebem; De gestis cum Emerito liber unus; Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo.*

19. Los donatistas cifraban la pertenencia a la Iglesia en la posesión del signo sacramental. Para san Agustín, sin embargo, una cosa es la realidad sacramental externa y otra, diversa, la causalidad sacramental; de nada sirve el signo si no tiene el espíritu de Cristo a que hace referencia: espíritu de comunión expresado en la unidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

20. Es, por otra parte, doctrina clara de san Pablo; cf., por ejemplo, *1 Cor* 12, 13.

21. Lo que no es obstáculo para que cada miembro mantenga su propia independencia y funcionalidad: "Quomodo singillatim membra formata sunt omnia, singillatim habent opera sua, et tamen in unitate corporis vivunt; manus facit quod oculus non facit, auris id valet quod nec oculus nec manus valet; omnia tamen in unitate operantur, et manus et oculus et auris diversa faciunt, nec sibi adversantur; sic et in Christi corpore singuli homines, tamquam membra singula donis gaudent, quia ille qui elegit populum in haereditatem sibi, finxit singillatim corda eorum": *Enarrationes in Ps.* 32,2,21.

22. Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La eucaristía*, 628. También el Vaticano II: "Por el sacramento del pan eucarístico se representa y reproduce la unidad de los fieles, que forman un solo Cuerpo de Cristo": Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 3.

de un cometido perfectamente tipificado<sup>23</sup>. La unción equivalía y equivale a una caracterización personal, a la marca y sello, distintivo vocacional a lo divino. Y así subraya el Obispo de Hipona la *consecratio* como el título ontológico, querido por Dios, que "cristifica" al hombre mediante el sacramento y lo introduce, al amparo de la unidad mística correspondiente a un mismo Cuerpo, en la dinámica eclesial de la salvación impuesta por Cristo-Cabeza, el ungido por antonomasia con el sello y virtualidad del Espíritu.

Para san Agustín resulta axiomático que dicha unidad mística articulada en Iglesia depende, originariamente, de la propia unción de Cristo, que llega, a través de los sacramentos, hasta nosotros, incorporándonos a El y haciéndonos miembros suyos. La unción, es decir, la "cristificación" de signo sacramental, significa la elevación ontológica, entitativa, del hombre al orden sobrenatural realizada eclesialmente. De donde se infiere que "todos somos Cuerpo de Cristo, porque somos ungidos, y todos estamos en El, siendo Cristo y de Cristo, porque de alguna manera el *totus Christus* es Cabeza y Cuerpo. Esta unción nos perfeccionará espiritualmente en aquella vida que se nos promete... Ahora somos ungidos en el sacramento, y por el mismo sacramento se prefigura algo de lo que hemos de ser"<sup>24</sup>. En consecuencia, el carácter consecratorio o uncial del sacramento se verifica sobre una base cristológica —puesto que Cristo es el sacramento original— que sólo *en* la Iglesia y *por* la Iglesia —principio sacramental a su vez— prolonga y actúa su virtud unitiva. Scheeben, el gran teólogo alemán que supo captar, como nadie, el significado y densidad de las enseñanzas patrísticas, acentúa, por otra parte, el aspecto dinámico de la "cristificación" desde la perspectiva de lo esponsalicio sacramental. "El hombre —escribe— ha de unirse en la fe con su Esposo divino, y éste quiere sellar, como con un anillo nupcial, su alianza con el hombre en el bautismo. Y ambas cosas se hacen tan sólo para fundir en la eucaristía... al hombre y al Hombre-Dios en una sola carne y fecundar al hombre de modo más perfecto con la virtud de la gracia, propia de la Cabeza. De modo que cada alma, al entrar en la Iglesia, se convierta en esposa verdadera del Hijo de Dios"<sup>25</sup>.

23. "Et solus tunc ungebatur rex, et sacerdos: duae istae illo tempore unctae personae. In duabus personis praefigurabatur futurus unus rex et sacerdos, utroque munere unus Christus, et ideo Christus a chrismate. Non solum autem caput nostrum unctum est, sed et corpus eius nos ipsi": *Enarrationes in Ps. 26*, 2,2.

24. *Enarrationes in Ps. 26*,2,2.

25. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1960) 573.

La conclusión reproduce con fidelidad el sentir agustiniano sobre el alcance y pertenencia activa, maternal inherente a lo espon-salicio, del fiel cristiano en la Iglesia, Esposa y Cuerpo de Cristo, do-tada de un dinamismo católico fundamental expresado y hecho pre-sencia actuante, recapituladora e integrativa *socialmente*, en los sa-cramentos y a causa de los sacramentos<sup>26</sup>.

## 2. Cristo, Cabeza de la Iglesia, autor de los sacramentos.

El vigoroso y reiterado acento con que san Agustín destaca, siempre en un primer plano, la actividad salvífica de Cristo le per-mite, facilitando sin duda el proceso teológico, la recta formulación de la dinámica soteriológica, donde la Iglesia aparece también como principio de vida sobrenatural pero subordinado. Cristo, sacramen-to del Padre, es el origen de la gracia, el Mediador, el *orbis emptor* del que emerge la *communio ecclesialis*, su heredad<sup>27</sup>, cuya virtud "cristificadora" adquiere, asimismo, vigencia y formalidad práctica de razón actuante *per verbum et sacramenta*<sup>28</sup>, que son realizacio-nes salvíficas de la propia Iglesia y una de las posibilidades aquí más profundas del encuentro personal con Dios.

La Iglesia, estructurada en función de una sacramentalidad es-pecífica<sup>29</sup>, imprime contextura social a la acción única de Cristo, la presencializa a través de la historia y sirve de referencia obligada a los sacramentos de la Nueva Ley. La virtualidad de los mismos, su eficacia e incluso su forma de ser representativa apuntan al dato de que son expresiones diríamos vitalizantes, instrumento de la Iglesia, para hacernos a todos, bajo esa realización significativa de cosas, símbolos, gestos y palabras, participantes de la realidad invisible —la gracia y donación del Espíritu de Cristo, que nos concorpora de este modo a su Cuerpo<sup>30</sup>. "No hay otro sacramento de Dios (*Dei*

26. *Enarrationes in Ps.* 32,2,21; cf. asimismo A. ALCALA GALVE, *La Igle-sia, misterio y misión* (Madrid 1963) 376.

27. *Contra lit. Petilianí* II, 8,20.

28. "...Spiritaliter ergo nascimur, et in spiritu nascimur verbo et sacra-mento": *In Iohannis evangelium* tr. 12,5.

29. Cf. O. SEMMELROTH, "La Iglesia como sacramento de la salvación": *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) 321-329.

30. Se llaman sacramentos precisamente "quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem" (*Serm.* 272,3). "Invisibili gratia (sanctificatur homo) per Spi-ritum Sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratia sacramenta visibilia quid prosunt" (*Quaes-tiones in Heptat.* 3,84). "Aqua sacramenti visibilis est... abluat corpus, et signifi-cat quod fit in anima" (*In Ep. Iohannis ad Parthos* 6,11).

*mysterium*) —escribe san Agustín— que el Cristo”<sup>31</sup>. Y no hay otro sacramento de Cristo que la Iglesia. Cristo sacramento de Dios, la Iglesia sacramento de Cristo: “Estos son los dos sacramentos radicales, *Ursakrament*; éstos son el misterio. Fuente de los otros siete sacramentos”<sup>32</sup>.

En este punto el misterio de Cristo, misterio de redención, de la Iglesia, de los sacramentos, consigue el máximo de expresibilidad y amplitud por su proyección “capital”, de gracia, en la historia de la salvación. Tres son, según san Agustín, los matices o dimensiones que la Sagrada Escritura predica de Cristo: la dimensión deífica, en cuanto Dios igual al Padre y coeterno con El antes de la encarnación; la dimensión en cuanto Dios-Hombre y Hombre-Dios a la vez, mediador y Cabeza de la Iglesia; y, finalmente, la dimensión mística —su tercer estado— en cuanto Cristo integro, completo o total *in plenitudine Ecclesiae*, que es Cabeza y Cuerpo; y en la plenitud de esa perfección orgánica —*secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri*— somos nosotros miembros de este hombre único y perfecto mediante la gracia que deriva de Cristo-Cabeza<sup>33</sup>. La dimensión eclesial de la encarnación es capítulo clave de la soteriología agustiniana<sup>34</sup>. Desde siempre Cristo está destinado a ser Cabeza, a difundir la perfección de su gracia sobre nosotros y a comunicar la vida sobrenatural a los hombres. De ahí que la recapitulación en Cristo, plenitud de la Iglesia, comporte dos momentos integrativos fundamentales: constitución de la Cabeza e incorporación de los miembros<sup>35</sup>.

Frente a Cristo, sacramento personal de Dios, la Iglesia es ya sacramento derivado, obra suya y dependiente de su iniciativa. Porque si es cierto que para san Agustín la Iglesia es la *plenitudo Christi*, la apelación tiene, sin embargo, sentido de atribución restringi-

31. *Ep.* 187,34: “Non est aliud Dei mysterium nisi Christus”.

32. Cf. A. ALCALA GALVE, *La Iglesia*, 152.

33. *Serm.* 341, 1: “Dominus noster Iesus Christus quantum animadvertere potuimus paginas sanctas, tribus modis intelligitur et nominatur, quando praedicatur... Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri iconoaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne iam idem Deus qui homo et idem homo qui Deus... mediator et caput Ecclesiae. Tertius modus est quodam modo totus Christus in plenitudine Ecclesiae, id est caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus”.

34. Cf. J. A. GOENAGA, *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia* (Madrid 1963) 25-52, donde analiza las distintas fórmulas de la “encarnación eclesial” que san Agustín propone en las *Enarrationes in Psalmos*.

35. Sobre este punto —teología por excelencia del Cuerpo místico— la doctrina de san Agustín es abundante y profunda, definitiva.

da al Cuerpo, es decir, a lo eclesial, en cuyo ámbito actúa El como Cabeza. Sólo a partir de Cristo y con Cristo, y por participar en el ser, virtualidad y Espíritu de Cristo puede la Iglesia ser sacramento radical, continuadora de su acción redentiva, y que está, por eso mismo, implicada entitativa y funcionalmente en el quehacer (sacramental) de ir completando a Cristo. "El Dios de nuestro Señor Jesucristo ha realizado, mediante este Hijo suyo, la salvación de los hombres y del mundo de tal forma que la realización *actual es la Iglesia*. Y esta Iglesia realiza su ser y el encargo implicado en él viviendo y derramando en comunión salvadora —como participación suya en este *único* acto salvífico del Dios Padre— esta misma salvación, la vida que Dios ha otorgado, y lo hace junto con su Cabeza, mediante ella y como su *σῶμα* y *πλήρωμα* <sup>36</sup>.

Precisamente la connotación de plenitud eclesial que recorre el pensamiento agustiniano, nos obliga a contemplar el misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, en la comunión de todos sus miembros en cuanto integrantes de un organismo sobrenatural, con el encargo histórico de cumplir una tarea de redención. Una y mil veces repite san Agustín que Cristo y la Iglesia son una misma cosa, un solo hombre perfecto, un solo hombre en su plenitud, un solo Cristo <sup>37</sup>, que la Iglesia constituye con Cristo *una quaedam persona* —unidad atributiva de propiedades místicamente articulada—; y que ambos encarnan el misterio grande (*in sacramento magno*) de ser dos en una carne, *duo in voce una* —principio también único de funcionabilidad salvífica <sup>38</sup>. Por supuesto que trasciende nuestro propósito el recoger aquí, siquiera brevemente, la profusión de detalles y de fórmulas con que glorifica la unidad y correspondencia existentes entre Cristo y la Iglesia, el Esposo y la Esposa, la Cabeza y los miembros.

Al interpretar, pues, el sentir teológico agustiniano sobre los sacramentos, no es viable metodológicamente el estudio que pres-

36. Cf. R. SCHULTE, *Los sacramentos de la Iglesia*, 74.

37. Cf., por ejemplo, *Enarrationes in Ps. 26,2*; *In Iohannis evangelium tr.* 21, 8-9.

38. *Enarrationes in Ps. 30,2,1*, Y con mayor expresividad resume todavía su pensamiento en el *Serm. 2,1*, de la exposición de este mismo salmo: "Comendaveram Caritati Vestrae, cum primas partes huius psalmi exponerem, quod Christus loquatur; et quomodo sit accipiendum Christus totus cum capite et corpore, non tacueram; testimoniis etiam Scripturarum, quarum mihi videtur, satis idoneis luculentisque firmaveram; ita ut omnino dubitari non posset Christus esse caput et corpus, sponsum et sponsam, Filium et Dei Ecclesiam, Filium Dei factum filium hominis propter nos, ut filios hominum faceret filios Dei; atque ita essent duo in carne una in sacramento magno, qui agnoscuntur in Prophetis duo in voce una".

cinda de su teoría general relacionada con el Cuerpo místico, porque de hecho es ella la que marca el orden de primacías a establecer en la escala de causalidades y de mediaciones: al origen, Cristo; y como realizadora ulterior de lo ya realizado antes, la Iglesia. Existe una constante afirmativa, a lo largo de sus obras, que sitúa a Cristo a la base de toda acción salvífica como fuente original, primera y determinativa, de toda eficacia regeneradora. Siempre es Cristo el que "sacrifica y el que sacramentaliza, el que bautiza y absuelve, perdona los pecados con la Iglesia"<sup>39</sup>. En esta precisa dirección, la postura teológica agustiniana consigue valor definitivo de tesis, complaciéndose el Santo en subrayar que, desde la perspectiva del Dios-Hombre, "Cristo es el que bautiza" y que a El sólo corresponde la potestad de bautizar<sup>40</sup>. Lo que no obsta para que la Iglesia esté institucionalmente ordenada a la regeneración del hombre, a darle una dimensión y destino nuevos a tono con el existir sobrenatural que se le participa. La Iglesia, además de Cuerpo de Cristo, es también su Esposa, el *adiutorium simile sibi*, la segunda Eva que, fecundada por la virtud del Espíritu, asume el cometido de alumbrar para Dios hijos de la gracia<sup>41</sup>. Pensamiento este muy típico de san Agustín, de grandes posibilidades teológicas todavía hoy, que explica la fecundidad de la Iglesia como organismo y realidad mística, tendente a la plenitud católica del todo, en función de una maternidad-virgen característica<sup>42</sup>.

Es, sin embargo, a través de la controversia antidonatista, cuando San Agustín discute las posturas contrapuestas, razona los principios dogmáticos e infiere con exactitud el alcance teológico definitivo de su teoría sacramentaria. Teoría que si surge condicionada al amparo de las discusiones y posturas antagónicas sobre el bautismo, rebasa luego los límites particularizados de la polémica para ser ampliable a los demás sacramentos en el constitutivo formal de sus elementos definitorios.

Cristo, verdadero sujeto de las acciones sacramentales, es el *auctor baptismi*, quien bautiza en el Espíritu Santo según lo prometi-

39. Cf. A. ALCALA GALVE, *La Iglesia*, 263.

40. *De baptismo* V, 12,14; *In Iohannis evangelium* tr. 5,18, comentando las palabras de san Juan 4,2 ("pues no bautizaba El, sino sus discípulos") escribe: "Ipse, et non ipse, potestate; illi, ministerio; servitutum ad baptizandum illi admovebant, potestate baptizandi in Christo permanebat... Quos autem baptizabit Iudas, Christus baptizabit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit".

41. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, 571.

42. Cf. S. FOLGADO FLOREZ, "San Agustín y su eclesiología mariana": *La Ciudad de Dios* 178-179 (1963) 445-482.

do<sup>43</sup>, y el que confiere al sacramento la dimensión salvífica inherente a su propio dinamismo santificador. Hoy como ayer, y siempre, será la presencia conformadora del Resucitado en el "sacramento del Dios vivo" (*sacramentum Dei vivi*) el título válido de la proclamación cristiana: de que somos efectivamente los "bautizados de Cristo"; *cuius est baptisma verum*. El bautismo de la regeneración, el bautismo cristiano y de la Iglesia, es el "bautismo del Cristo viviente"<sup>44</sup>. A causa de ello el Obispo de Hipona siente la urgencia de reconocer la validez del sacramento administrado por los herejes, cismáticos y pecadores<sup>45</sup>. Aunque la razón profunda, axiomática para él, reside en que Cristo es el solo y supremo Pontífice, el único que puede realmente cumplir una función sacerdotal frente a Dios<sup>46</sup>. Por lo que, a nivel interpretativo, resulta difícil no tener en cuenta la línea dominante de su cristología que se desarrolla y esquematiza sobre el concepto de Cristo-Mediador<sup>47</sup>.

Los donatistas, representantes genuinos de un exacerbado nacionalismo religioso, desfiguran la naturaleza íntima de los sacramentos y de la Iglesia *toto orbe diffusa*, una y católica, al desvalorizar desde dentro el cometido primordial de Cristo atribuyéndose a sí mismos la misión de comunicar la gracia y de santificar a los hombres. Convierten la realidad sobrenatural y dogmática del sacramento en cuestión de antropología indirecta que marginaba incluso lo personal del propio interesado. Toda la razón actuante del *signum sacrum*, de su eficacia regenerativa y de concorporación a la Iglesia, la hacían depender de las condiciones y aptitudes del ministro. Relegaban así a un segundo plano la iniciativa divina y el bautismo no era el sacramento de Cristo para los hombres, sino el sacramento del actor ministerial donatista para los donatistas<sup>48</sup>.

43. *Contra litt. Petilianii* II, 2,5; II, 24,47: "Baptismus in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Christum habet auctorem".

44. *Contra litt. Petilianii* II, 7,15; II, 7,16: "...Sicut ergo a viro baptizatur qui vivi Christi baptismo induitur".

45. *Contra litt. Petilianii* II, 107,247: "Sic approbamus in haereticis baptismum non haereticorum sed Christi, sicut in fornicatoribus, immundis, luxuriosis, idololatriis, veneficis, inimiciliarum retentoribus, contentiosis, aemulis, animosi, dissensionum studiosis, invidis, ebriosis, comesatoribus et his similibus approbamus baptismum non eorum sed Christi".

46. *Contra litt. Petilianii* II, 105,241.

47. Si la posición de los donatistas fuese cierta, significaría lógicamente que Cristo no es el único Mediador. Desde la perspectiva del real y positiva de Cristo sobre la acción externa sacramental, san Agustín resuelve el problema dogmático y teológico que plantea la administración de los sacramentos por ministros indignos.

48. Sobre el donatismo la obra fundamental sigue siendo la de P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à*

San Agustín pone todo su empeño y capacidad dialéctica en mostrar que, si bien el ministro le proporciona el ministerio, la fuente de donde brota la santidad participada a los sacramentos<sup>49</sup>, Cristo, personaliza el poder, fundamento de la unidad de la Iglesia e intransferible por otra parte, de bautizar en el agua y en el Espíritu<sup>50</sup>. El es el origen, la raíz y la cabeza del orden de la gracia; el principio, el desarrollo y la culminación del quehacer espiritual cristiano<sup>51</sup>. Cristo purifica e incorpora a su Cuerpo en el bautismo, enriquece con una fortaleza especial del Espíritu Santo y vincula a los fieles más estrechamente a la "societas sanctorum" en la confirmación, perdona los pecados y reconcilia con la Iglesia en el sacramento de la penitencia, incrementa la vida espiritual y presencializa, significándola, la unidad de los creyentes en la eucaristía<sup>52</sup>. Dios está actuante en los sacramentos y en sus palabras —*sacramentis et verbis suis*—, sin que la situación moral del ministro, estado de gracia o de culpa, comprometa por ello la razón originaria del signo sacramental, su validez y eficacia<sup>53</sup>.

Por el contrario, las actitudes afines a la mentalidad donatista, que propugnan sustitutivos mediatizadores de la santidad esencial y

*l'invasion arabe*. Paris 1901-1923; 7 volúmenes. Interesan en especial vol. IV: *Le donatisme* (1812); vol. VI: *Littérature donatiste au temps de saint Augustin* (1922); vol. VII: *Saint Augustin et le donatisme* (1923). Desde un punto de vista histórico doctrinal: G. BAREILLE, "Donatisme": *Dictionnaire Théol. Cath.* IV/2 (1911) cols. 1701-1728; A. PINCHERLE, "L'ecclesiologia nella controversia donatista": *Ricerche Religiose* 1 (1925) 25-55; G. NICOTRA, "Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i donatisti": *La Scuola Cattolica* 70 (1942) 141-147; 227-236; 303; 314; E. PRINA, *La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatistiche di S. Agostino*. Roma, 1942; G. G. VILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London, 1950; E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin*. Ottawa, 1972; cf. también: J. P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris, 1958.

49. "Nolite ex hominum moribus et factis divina sacramenta pensare. Illa enim per eum sancta sunt cuius sunt": *Contra litt. Petilianii* II, 37,88.

50. *In Iohannis evangelium* tr. 6, 6-7: "Per hanc enim potestatem, quam Christus solus sibi tenuit, et in neminem ministrorum transfudit, quamvis per ministros suos baptizare dignatus est, per hanc stat unitas Ecclesiae...". Quid ergo per columbam didicit (el Bautista), ne mendax postea inveniatur..., nisi quamdam proprietatem in Christo talem futurat, ut quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi super quem descendit columba...? Petrus baptizet, hic est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat".

51. "Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est": *Contra litt. Petilianii* II, 3,6.

52. Cf. VATICANO II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 11.

53. "Deus adest sacramentis et verbis suis, per qualeslibet administrantur, et sacramenta Dei ubique recta sunt": *De baptismo* V, 20,27.

original de Dios, destruyen directamente la unidad y mediación de la Iglesia, con detrimento de las relaciones vitales de los cristianos entre sí, a la vez que desvirtúan la capitalidad de Cristo y vacían en la práctica de significado el misterio mismo de la redención. Ni siquiera queda a salvo la unidad del bautismo, cuando de hecho se relativiza su acción santificadora y se anula lógicamente, al menos a nivel de formulación, su precisa formalidad de acontecimiento salvífico. Porque, "si la potestad de santificar con el bautismo se transfiriere del Señor al ministro, habría tantos bautismos como ministros y no quedaría en pie la unidad del bautismo"<sup>54</sup>.

La argumentación antidonatista de san Agustín reitera de continuo como punto de apoyo el tema de la unidad que rompe la herejía en todas sus dimensiones, de acuerdo con esa concepción suya eclesiológica y sacramentaria transida de equívocos. Pero que no se crea recibir el Espíritu Santo el que está separado de la unidad de los miembros<sup>55</sup>. Destruir la *unitas Ecclesiae*, romper a Cristo por dentro y atribuirse prerrogativas de mediación de la gracia que no le competen, constituye el máximo delito del cisma, cuyos presupuestos atentan sin paliativos contra la caridad, expresión la más significada del Espíritu que vivifica y configura el contorno orgánico de la *societas* por la que, en el bautismo, nos hacemos Cuerpo del mismo Hijo de Dios<sup>56</sup>. Al Espíritu Santo corresponde efectivamente la función vivificadora y, al mismo tiempo, unificativa de unos miembros con otros articulados en un solo Cristo<sup>57</sup>. "La unidad social de la Iglesia de Dios, fuera de la cual no se da el perdón de los pecados, es como la obra *propria* del Espíritu Santo, realizada ciertamente con la colaboración del Padre y del Hijo, porque el Espíritu Santo es, en cierto modo, la comunión del Padre y del Hijo..."<sup>58</sup>.

A la luz y sobre la base de la función unificativa del Espíritu, san Agustín profundiza el misterio eclesial desde una perspectiva

54. *In Iohannis evangelium tr.* 6,6.

55. *In Iohannis evangelium tr.* 32,7: "In hac Ecclesia qui non est, nec modo accipit Spiritum Sanctum. Praecisus enim et divisus ab unitate membrorum, quae unitas linguis omnium loquitur, renunciet sibi: non habet. Nam si habet, det signum quod tunc dabitur... Loquatur omnibus linguis. Respondet mihi: Quid enim, tu loqueris omnibus linguis? Loquor plane, quia omnis lingua mea est, id est, eius corporis cibus membrum sum... Unitas enim membrorum caritate concordat: et ipsa unitas loquitur, quomodo tunc unus homo loquebatur". Y más claramente todavía: "Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit, nisi corpus Christi": *In Iohannis evangelium tr.* 26,13.

56. *Serm.* 71,28.

57. *Serm.* 142,11: "...Omnibus membris sanitatem dedit, compaginem dedit, unitatem dedit. Spiritu omnia pariter vivificavit, univit".

58. *Serm.* 71,33.

trinitaria. En la intimidad de la vida divina lo *proprium* del Espíritu Santo es la *societas*, el amor personal, el ser vínculo de infinita fuerza y cohesión, que enlaza al Padre y al Hijo protagonizando su unión y acabada unidad. Y según el principio clásico de teología de que la Trinidad económica se corresponde con la Trinidad inmanente, es hacedero afirmar semejante cometido unificador en la historia salvífica apropiado a la Tercera Persona<sup>59</sup>. “Al Espíritu Santo se atribuye la efusión del amor o de la caridad en los corazones de los fieles (*Rom* 5,5) para trabarlos todos entre sí y con su principio que es Dios. Esta sociedad de almas o de corazones es la Iglesia, siendo su vínculo orgánico de unidad el Espíritu Santo. El cisma de Donato rompía las relaciones del bautizado con el Espíritu Santo, suprimiendo el vínculo de unidad de los hijos de Dios y destruyendo la Iglesia, cuya formación se debe al Espíritu Santo y no a los ministros del primer sacramento. Así se comprende el lenguaje fuerte de san Agustín cuando acusa a los cismáticos de “despedazar la Iglesia”, de hacerla fragmentos y de ser cuervos, que se alimentan de cadáveres”<sup>60</sup>.

De lo dicho se infiere, en apelación sintética, que Cristo personaliza la originalidad del orden salvífico: es el protosacramento y la razón de la gracia, el *auctor sacramenti*, su ministro principal y sumo sacerdote. De ahí que los sacramentos de la Nueva Alianza, administrados incluso por cismáticos, herejes y pecadores, *ubique recita sunt*<sup>61</sup>, —con tal de que quieran hacer lo que hace la Iglesia, añaden los manuales. A Cristo corresponde igualmente la misión de su Espíritu, al que se asigna la infusión de la gracia y de la caridad. Y El es —concluye la argumentación agustiniana— quien realiza los sacramentos, actualizando visiblemente estos signos de salvación por la Iglesia y en la Iglesia.

---

59. También el Padre y el Hijo actúan a su modo esta unidad, no ya sólo por la inseparabilidad de las operaciones divinas *ad extra* de las tres Personas divinas, sino también porque la presencia vitalizadora y unificativa del Espíritu, es presencia del don del Padre y del Hijo.

60. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona* (Madrid 1974) 90. Cf. *In Iohannis evangelium* tr. 6,4; *Contra litt. Petilianí* II, 77,172: “Caritas enim christiana nisi in unitate Ecclesiae non potest custodiri”; *Ep.* 185,50: “Non est autem particeps divinae caritatis qui hostis est unitatis”.

61. Cf. nota 53.

### 3. *Maternidad de la Iglesia y sacramentos*

Al ritmo de la genuina teología existencial del obispo de Hipona, parece obligado a estas alturas aludir al dinamismo de los sacramentos del lado de la Iglesia, continuadora del hacer redentivo y uno de los factores propuestos que definen la dialéctica sobrenatural de la presente economía de la gracia. La Iglesia-virgen, Esposa indefectiblemente unida al Esposo, representa el prototipo de la unión sacramental, al tiempo que ejemplariza el modo de actuación divina con el hombre<sup>62</sup>. Pero el proceso teológico explicativo adquiere concreción y radicalidad de consecuencia en torno a ese atributo denso de significado de la maternidad. Al predicar de la Iglesia la fórmula *vita materque viventium*, se enuncia —escribe— su gran misterio (*magnum est Ecclesiae sacramentum*)<sup>63</sup>. Con “esta afirmación mantiene como punto de partida la unión de Cristo con la Iglesia, la realidad del Cristo total, que fundamenta teológicamente la nueva alegoría y da valor a la expresión “Ecclesia mater”<sup>64</sup>.

En una visión dinámica de la historia salvífica cabe, siempre sobre la línea ideológica del Obispo africano, referir a una misma finalidad constitutiva, y también existencial, las múltiples modalidades indicativas que esclarecen, entitativa y funcionalmente, el influjo efectivo o causalidad de la Iglesia. Cuando se apela, pues, a su maternidad virginal, la alusión apunta no a un concepto idealizado sin contenidos reales, sino a la fórmula explicativa del misterio que interpreta la razón formal del hacer de Cristo a través del tiempo y del espacio. La Iglesia es Madre —la *pia Mater Ecclesia*—, que nos ha engendrado para la vida sobrenatural<sup>65</sup>. Ella es la Madre que nutre, protege, custodia y guía por las sendas de la virtud a los pere-

62. *In Iohannis evangelium tr.* 8,4; *Enarrationes in Ps.* 44,3; 48,8; *Serm.* 291,6; *Ep.* 118,33: “Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius Ecclesia recreando et reformando humano generi constitutum est”.

63. *De nuptiis et concupiscentia* II, 4,12.

64. R. PALMERO RAMOS, “*Ecclesia Mater*” en *san Agustín* (Madrid 1970) 131.

65. *De baptismo* VI, 2,3; *Ep.* 243,8: “Mater Ecclesia, mater est etiam matris suae. Haec vos de Christo concepit, haec martyrum sanguine parturivit, haec in sempiternam lucem peperit, haec fidei lacte nutrit et nutrit”: *De sancta virginitate* 12,11: “Si harum (virginum) quaeritur mater, Ecclesia est”: *De sancta virginitate* 2,2: “...Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est”; *De diversis quaestionibus* 83,76,2: “...in corpore suo intelligatur haeres, id est Ecclesia, cuius cohaereres sumus: quemadmodum filii eius matris dicimur, quamvis ex nobis constet”; *Serm.* 22,10: “Parentes qui nos genuerunt ad vitam, Christus est et Ecclesia... Deus autem pater et mater Ecclesia... generant ad vitam aeternam, quia et ipsi aeterni sunt”.

grinos de Dios que vuelven a la Patria<sup>66</sup>. Es efectivamente Madre la Iglesia, y Madre de la verdad, solícita y vigilante, atenta, traspasada de caridad y amor para con sus hijos; la "única Madre verdadera de todas las gentes, que ofrece su regazo a los no regenerados y amamanta a los generados"<sup>67</sup>. Y la formulación definitiva, llena de expresividad y última del principio, que propone san Agustín en el *De sancta virginitate*: "La Iglesia, en los santos que han de poseer el reino de Dios, ciertamente es, según el espíritu, Madre total de Cristo, Virgen total de Cristo"<sup>68</sup>.

Con igual fuerza expositiva y determinación de postulado describe la conveniencia y necesidad de que la Iglesia sea Madre, dando a luz por el bautismo a los que lleva en sus entrañas<sup>69</sup>. Porque como el heredero temporal de un padre que es hombre nace de una madre carnal, tiene, en cambio, que nacer del seno de la Iglesia quien nace para la herencia inacabable de un Padre que es Dios. El padre mortal engendra de su esposa un hijo que será su sucesor; mas Dios engendra por la Iglesia, no un hijo que le suceda, sino hijos que vivan eternamente con El<sup>70</sup>. Este tema, punto culminante y diferenciador de la doctrina eclesial agustiniana, configura el círculo ideológico de su pensamiento que potencializa proyectado sobre la realidad existencializada de la *Mater Ecclesia*<sup>71</sup>.

Concretamente, el concepto de la fecundidad virgen traduce a términos prácticos la idea de la mediación universal de la Iglesia —Madre de muchos hijos<sup>72</sup>—, reveladora del carácter absoluto de la mediación de Cristo, de la que participa su Cuerpo. La Iglesia, Espo-

66. *Quaestiones Evang.* 2,2. Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1964) 245-246.

67. *Ep.* 23,4.

68. *De sancta virginitate* 6,6: "La maternidad virginal de la Iglesia no es, por otra parte, un concepto idealizado sin valor real, sino la fórmula explicativa del misterio que interpreta la razón formal del hacer de Cristo mediante la Iglesia": S. FOLGADO FLOREZ, "La espiritualidad eclesial y la Virgen": *Estudios Marianos* 34 (1970) 123.

69. *In Iohannis evangelium tr.* 12, 2-3.

70. *In Iohannis evangelium tr.* 12,5: "Si propter haereditatem patris hominis temporalem nascitur, nascatur ex visceribus matris carnalis: si propter haereditatem patris Dei sempiternam, nascatur ex visceribus Ecclesiae. Generat per uxorem filium pater moriturus succesurum: generat Deus de Ecclesia filios non succesuros, sed secum mansuros".

71. San Agustín concluye la necesidad de tener a la Iglesia como Madre, para ser verdaderos hijos de Dios: "Nec habebit Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere Matrem; nihilque ei valebit quod credidit, vel fecit tanta bona sine fine summi boni. Ecclesia mater est spiritualis Ecclesia sponsa Christi est gratia dealbata, pretioso sanguine dotata. Totum possidet quod a viro suo accepit in dote": *De symbolo ad cat.* 4,13; cf. también *Serm.* 216,8; *Serm.* 244,1.

72. *De unitate Ecclesiae* 7,19: "Unde autem multos filios esse habitura...".

sa de Cristo y Madre Virgen de los cristianos, que brotó del costado abierto del Redentor<sup>73</sup> y forma una sola cosa con El, es, decíamos antes, el *adiutorium simile sibi*, principio sobrenatural de salvación semejante a Cristo y de parecida dignidad. No olvidemos a este respecto que la operación del Paráclito, orientada a la incorporación de todos los descendientes de Adán en la unidad de Cristo<sup>74</sup>, sólo es actuante y valedera en el contexto articulado, eclesial del Cuerpo místico. La justificación no es posible, si no somos verdaderamente vivificados por el Espíritu de Cristo en la Iglesia y mediante la Iglesia, depositaria y administradora de la *salus* inherente a los sacramentos<sup>75</sup>. Con toda claridad lo subraya incluso el hecho a nivel de la sobrenaturalización activa de la persona ineludible de que los hombres precisan ser purificados por el sacramento y la caridad de los fieles, incorporándose así al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, si han de compartir solidarios los beneficios y gracias del Mediador<sup>76</sup>. Y es ese estar actuante la *caritas fidelium* en la justificación, consecuente al sacramento, ley y circunstancia exigida para que el acontecimiento inicial salvífico —desde la generación *in utero Ecclesiae*— sea sinónimo de “cristificación”, de concorporarse al Cuerpo de Cristo y articularse en miembro suyo, de radical integración de la nueva creatura en la comunidad eclesial como presupuesto condicionante para llegar a la vida y salvación eterna<sup>77</sup>.

De cualquier forma, la administración de los sacramentos y la predicación evangélica concretan de manera inequívoca la característica de la actividad maternal de la Iglesia, dado que el hombre se abre a la gracia en una comunidad de vida, a la que se integra socialmente recibiendo aquellos bienes. La *forma sacramenti* se corresponde con el bautismo; con el evangelio, la *forma iustitiae*. Son dos modos complementarios de una misma misión hecha práctica y ejercicio *per verbum et sacramenta*<sup>78</sup>. La palabra y el sacramento

73. *Enarrationes in Ps.* 116,7: *De symbolo ad cat.* 2,15.

74. *Contra Cresconium* II, 13,16; *Serm.* 71,20,33. Cf. A. POPPI, *Lo Spirito Santo e il Corpo Mistico in S. Agostino* (Roma 1955) 24.

75. *Serm. ad Caesariensis Eccl. plebem* 6: “Extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem tenere et habere et praedicare: sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire”.

76. *De peccatorum meritis et remis.* I, 26,39.

77. *De peccatorum meritis et remis.* III, 4, 7-8.

78. *Contra litt. Petilian* 56,68: “Et si hoc de evangelio recte dicitur, quanto magis de baptismo dicendum est, quod ita pertinet ad evangelium, ut sine illo quidem ad regnum caelorum nemo perveniat, sed si accedat sacramento iustitiae...! Forma sacramenti datur per baptismum, forma iustitiae per evangelium: alterum sine altero non perducit ad regnum caelorum”.

dan relieve al cometido maternal, salvífico, de la Iglesia. Entre la predicación del evangelio, la palabra, que impresiona la interioridad del hombre y mueve los corazones a la conversión, y el gesto sacramental de sumergirse en el agua, el *signum sacrum*, que la significa y lleva a su término, realizándola, existe una estrecha y esencial conexión. Porque sólo, cuando a la *forma sacramenti* —celebración ritual del sacramento— acompaña la *forma iustitiae*— su fruto espiritual simbolizado aquí por el evangelio—, producirá el bautismo los efectos saludables de santidad y de gracia<sup>79</sup>. “Nuestro alimento cotidiano sobre la tierra —escribe el Santo— es la palabra de Dios, que continuamente se administra en la iglesia: nuestra recompensa, después del trabajo, se llama vida eterna. En este nuestro pan de cada día puede asimismo, entenderse lo que los fieles reciben o recibiréis también vosotros una vez bautizados”<sup>80</sup>. Con el bautismo los “competentes” recibirán la *salus*, “*quae est propria bonis*”, en tanto que los sacramentos son comunes “*et bonis et malis*”<sup>81</sup>.

Es claro que el fundamento teológico de este capítulo de la eclesiología agustiniana se refiere a la mediación maternal de la Iglesia, digna de ser amada porque a todos nos ha engendrado para la vida eterna<sup>82</sup>. Teoría que adquiere luego consistencia y volumen temático a través del análisis conceptual del *nascendi principium*, el sacramento de la regeneración, con el que se vinculan los beneficios iniciales recibidos con el bautismo, tales como el nuevo nacimiento o regeneración, el perdón de los pecados, la unión con Dios, la incorporación a Cristo e integración en la “*societas sanctorum*”. Idénticas deducciones de signos afirmativo engloba la explicación de los otros beneficios adjuntos al *vivendi alimentum*, beneficios prestados con igual solicitud de Madre por la Iglesia, empeñada en fortalecer y perfeccionar el existir cristiano hasta su perfección definitiva<sup>83</sup>.

79. *Traité Anti-donatistes*, III, 753, nota 7.

80. *Serm.* 56,10.

81. *De baptismo* VII, 33,65: “...Sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos”: *De baptismo* V, 21,29. Los catecúmenos “*competentes* dicebantur, quoniam materna viscera, ut nascerentur petendo pulsabant”: *Serm.* 228,1. “Competentium vocabulum non aliunde quam de simul petendo atque unum aliquod appetendo compositum est”: *Serm.* 216,1.

82. “Ama matrem tuam, sed noli super Ecclesiam, quae te genuit ad vitam aeternam. Denique ex ipsorum parentum amore perpende quantum diligere debeas Deum et Ecclesiam. Si enim tantum diligendi sunt qui genuerunt moriturum, quanta caritate diligendi sunt qui genuerunt ad aeternitatem venturum, in aeternitate mansurum”: *Serm.* 344,2.

83. “Comprende los que llama el Santo “manjares espirituales”, que se reducen a la doctrina de la fe, la moral y los sacramentos, en particular la divina eucaristía. Alude también el Santo a los *torrentes de delicias* con que la Iglesia

En la presente economía de la gracia y sus condicionamientos existenciales, la misma naturaleza de las cosas que son así urge apriorísticamente la conveniencia de la función maternal de la Iglesia, puesta además de relieve por la ejemplarización formulada desde la analogía entre el primer nacimiento natural *ex masculo et femina* y el segundo sobrenatural *ex Deo et Ecclesia*<sup>84</sup>. Importa a este respecto señalar cómo todas las variantes declarativas del principio incluyen a la Iglesia en el enunciado que notifica y dice las causas actuantes de la regeneración. Y nacer de la Iglesia equivale a revestirse de Cristo, a comenzar una vida nueva a partir del bautismo mediante la gracia.

Por otra parte, san Agustín acentúa de continuo la correspondencia que, como efecto sacramental, se establece entre la "crístificación", no sólo bajo la formalidad ontológica (*in forma sacramenti*) sino también dinámica (*in opere exempli*), y la incorporación al organismo sobrenatural de vida, la "societas sanctorum"<sup>85</sup>. Lo que delimita el verdadero contorno maternal de la Iglesia en progreso y tendencia de plenitud católica, que va totalizándose como Cuerpo de Cristo a medida que actúa su misión de Madre. Misión recapituladora de nuevas asimilaciones y logros redentivos hacia la ultimación y plenificación del Cristo total, el "varón perfecto". Esto presupone a la hora de valorar las actividades salvíficas concretas, la consideración obligada de la doctrina general agustiniana sobre el Cuerpo místico, cuyo esquema teológico jerarquiza las funciones y define las modalidades. Con ello queremos decir que, si Cristo concede a la Iglesia la facultad de colaborar activamente en las acciones sacramentales, lo hace actualizando su condición primaria de Cabeza. Por eso también, si los sacramentos han de entenderse como "autorrealizaciones" de la Iglesia, conviene en cualquier caso precisar el carácter y sentido de la atribución referida a la *plenitudo Christi*, la Iglesia que es Cuerpo y plenitud de Cristo, unida a El y dependiente de la virtualidad de la Cabeza.

Es este un punto clave que se sitúa en el centro mismo de la eclesiología agustiniana. Sin duda que se trata de una visión con-

---

regala a los que fielmente la siguen en su doctrina, y por tales pueden, sin duda, entenderse los frutos y consolaciones, que no faltan en los que se mantienen fieles. Y pueden entenderse también los dones místicos o gracias muy elevadas que Dios reserva para sus amigos": V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, 162.

84. *Serm.* 121,4.

85. *Serm.* 37,2,6. Ser miembros de la Iglesia visible se consigue únicamente con el sacramento, pero la incorporación al Cuerpo místico es fruto del bautismo y también del martirio por Cristo: "Nemo fit membrum Christi, nisi aut baptisate in Christo, aut morte pro Christo": *De anima et eius origine* I, 9,10.

creta, interesada y comprometida de la Iglesia y de los sacramentos, realizaciones y expresión de la propia Iglesia. El Cuerpo de Cristo lo configuran todos aquellos que la *Ecclesia Mater* engendra como hijos, incorporados misteriosamente a su maternidad desde el momento que contribuyen a transmitir la nueva vida a los otros. Los cristianos forman con Cristo una unidad viviente, capaz de comunicar su propio modo de ser y de existir. Cuando alguien recibe el sacramento, los fieles que integran el Cuerpo de Cristo se convierten en madre de Cristo. Es toda la Iglesia, comunidad de los creyentes santificados y vivificados por el Espíritu de Cristo, la que confiere su vida al neófito. Porque la Iglesia entera da a luz a todos y cada uno de los miembros de Cristo<sup>86</sup>.

Junto al rito sacramental, contribuye también al nacimiento de los hijos de Dios la caridad de la Iglesia, la *caritas fidelium* que dice san Agustín. Todo el Cuerpo de Cristo engendra, pues, a los miembros de Cristo y coopera activamente al *sacramentum nativitatatis*. "La característica de la Iglesia en cuanto Madre-Virgen consiste en que sus miembros, engendrados en ella, se incorporan a su maternidad. Como miembros son hijos de la Iglesia, pero ellos mismos constituyen y forman la Iglesia en cuanto comunidad. La maternidad de la Iglesia no es una cualidad que radique individualizada en cada uno de sus miembros. Es la Iglesia total —*unicus populus et una Ecclesia*— quien posee la función de ser Esposa y Madre virgen que engendra continuamente nuevos hijos, incorporados a su vez a Cristo como participantes de su fecundidad sobrenatural. Todos, miembros activos de la Iglesia<sup>87</sup>, están capacitados y causan la regeneración a la gracia en nombre de la comunidad, ya que siempre es ésta —la Iglesia— la que actúa y ejercita el poder de Dios, cuya realización sacramental compete por voluntad expresa de Cristo a determinados miembros responsables. Por eso, el ministro del sacramento hace y practica lo que preceptúa la Iglesia, siendo la comunidad del Cuerpo místico, la totalidad de los santos, el

86. *Ep.* 98,5: "Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit"; cf. también *Quaestiones Evang.* 1,18: "Quod ipsis rogantibus filii sanantur, intelligenda est Ecclesiae persona, quae sibi est et mater et filii: nam simul omnes, quibus constat Ecclesia, mater dicitur; singuli autem iidem ipsi filii appellantur"; *Serm.* 99,9: "Deus ergo habitat in templo sancto suo, hoc est, in sanctis suis fidelibus, in Ecclesia sua: per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt"; *De sancta virginitate* 5,5: "Mater eius est tota Ecclesia, quia membra eius, id est, fideles eius per gratiam ipsa utique parit. Item mater eius est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius fecundissima caritate, in iis quos parurit, donec in eis ipse formetur".

87. *Const. dogm. sobre la Iglesia*, núm. 7; *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, núms. 1-2.

factor único que responde a la llamada de Dios y engendra, unida a Cristo, la vida sobrenatural”<sup>88</sup>.

En la teoría eclesiológica agustiniana adquieren, según eso, importancia decisiva las reiteradas apelaciones a los términos de “comunión”, “unidad”, “vínculo de la paz”, etc., puesto que, referidos directamente al propio ser existencial de la Iglesia, descubren la necesaria condición connotativa de su fecundidad. Sólo bajo el supuesto de la *communio ecclesialis* tienen sentido y alcanzan su plena indicación teológica frases tan cargadas de significado e intencionalidad como la de “uterus Ecclesiae, fons baptismi”<sup>89</sup>. La expresión, al igual que otras de idéntico signo, recoge la exigencia de la Unidad Católica para que, vinculada a Cristo (la Iglesia) y fecundada por el Espíritu, perdone los pecados y presencialice saludablemente los beneficios de la redención entre los hombres<sup>90</sup>.

#### 4. Sujeto eclesiológico de las acciones sacramentales

Que la Iglesia ejercita un desempeño propio en la constitución del signo sacramental es indudable. Mediadora maternal de la gracia, la Iglesia de Cristo, la Católica, es el verdadero sujeto eclesiológico de las operaciones salvíficas, incluidos los sacramentos. Dada la estructura del orden de la gracia, existe un imperativo de acción eclesial, límite inmediato en la serie de mediaciones que actúan la validez y eficacia del hecho sobrenatural. El bautismo —explicita san Agustín— es de la Trinidad, es de Cristo, es de la Iglesia<sup>91</sup>. Y, como aclamación polémica de la tesis, afirmará sin paliativos la pertenencia a la Católica de cuanto hay de bueno y de verdad cristiana en las confesiones disidentes<sup>92</sup>. Porque, si es cierto que los cismáti-

88. S. FOLGADO FLOREZ, *La espiritualidad eclesial y la Virgen*, 105.

89. *De baptismo* II, 6,8: “Hos omnes catholica unitas materno sinu complectitur”; *De peccatorum meritis et remis.* I, 25,38: “Quod per sacramentum baptismatis in parvulis non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat”; *Serm.* 216,7: “Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat, atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo”; *Serm.* 119,4: “Vulva matris aqua baptismatis”. Cf. R. PALMERO RAMOS, “*Ecclesia Mater*” en *san Agustín*, 147; L. VILLETTE, *Foi et Sacrament. Du Nouveau Testament a saint augustin* (Paris 1959) 248-250.

90. *In Ep. Iohannis ad Parthos* 3,1; 2,4; *De agone christiano* 30,32; *Enarrationes in Ps.* 126,8; *Enarrationes in Ps.* 57,5; *Enchiridion* 17,65.

91. *Contra litt. Petiliani* II, 21,57; *Ep.* 23,4.

92. “Malum dissensionis, schismatis, haeresis malum suum habent, bona vero quae in illis agnoscimus non sunt sua. Domini nostri habent bona, Ecclesiae habent bona. Baptismus non est ipsorum, sed Christi”: *Serm. ad Caesariensis Eccl. plebem* 3. Cf. E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique*, 30-32.

cos y opositores de la *unitas* tienen “nuestros sacramentos, nuestras escrituras, nuestro ‘Amén’, nuestro ‘Alleluia’, nuestro simbolo y muchos de ellos hasta nuestro bautismo”<sup>93</sup>, se trata, sin embargo, de bienes confiados por Cristo a su Iglesia y que la Católica reclama en patrimonio y administra como propiedad legítima suya<sup>94</sup>.

A pesar de las limitaciones morales e indignidad de los ministros, el sacramento garantiza su validez siempre que se mantenga a salvo la auténtica intencionalidad eclesial. La Iglesia en sí misma y en cuanto tal es elemento activo, agente y mediadora en la constitución del *signum sacrum* desde la perspectiva y cometido que le son propios. No es posible, en consecuencia, olvidar que toda la virtud regenerativa y santificadora proviene de Cristo-Cabeza que actúa su eficacia sacramental al amparo de la “*societas sanctorum*”, la unidad mística que los creyentes articulan por el Espíritu en un solo Cuerpo. Los sacramentos son acontecimiento salvífico. Algo que, según las determinaciones divinas, se conforma y cumple dentro de la Iglesia y mediante la Iglesia<sup>95</sup>.

La concepción agustiniana de los sacramentos comporta, indudablemente, una soteriología eclesial que rebasa el nivel humano de la mera ejecución del rito. Con tal de que se cumpla las condiciones impuestas por Cristo mismo para la existencia y constitución formal del *sacramentum*, nada importa luego para su validez la dignidad o indignidad del administrante. El sacramento es obra y acción de Cristo, y de Cristo recibe su valor<sup>96</sup>, aunque en la Iglesia y dado por la Iglesia. Una vez cumplido el *consummatum est* de la obra salvífica, cruz-resurrección-misión del Espíritu, el misterio de gracia, que está realizado y continuará realizándose hasta el fin de la historia, no se efectúa ya sin la Iglesia y al margen de la Iglesia, *adiutorium*

93. *Serm.* 37,27. Cf. también *Serm. ad Caesariensis Eccl. plebem* 6: “*Extra catholicam Ecclesiam totum potest...*”: cf. nota 75.

94. *Contra Cresconium* II,10,12: “*Prorsus agnoscit in vobis Ecclesia cuncta quae sua sunt, nec ideo non sunt eius quia et apud vos inveniuntur. Apud vos quippe aliena sunt*”. De ahí que sea siempre la Iglesia católica el sujeto material de la regeneración: “*Itaque est una Ecclesia, quae sola catholica nominatur; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae. Neque enim separatio earum generat, sed quod secum de ista tenuerunt: quod si et hoc dimittant omnino non generant. Haec itaque in omnibus generat sacramenta retinentur, unde possit tale aliquid ubicumque generari: quamvis non omnes quod generat ad eius pertineant unitatem*”: *De baptismo* I, 10,14.

95. Cf. R. SCHULTE, *Los sacramentos de la Iglesia*, 99.

96. Cf. Ch. BOYER, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo* (Roma 1969) 86.

*Christi* y Madre de los cristianos que actualiza de continuo su influjo en las almas. De manera axiomática enuncia san Agustín la necesidad de la Iglesia para la salud, que es originariamente la misma necesidad de Cristo: fuera de la *unitas*, del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, no vive la caridad y el Espíritu no vivifica<sup>97</sup>. Supuesta la ampliación teológica del principio, insinuada ya por el Obispo de Hipona, está el hecho incuestionable de que el camino normal para la salvación es la Iglesia y de que el Espíritu de Cristo en su acción sobrenatural supone y crea la pertenencia a la Iglesia<sup>98</sup>. La verificación teológica de la tesis más que detenerse en aclaraciones de tipo jurídico y externas, apunta directamente a la descripción de la naturaleza misma de las cosas. Si la Iglesia es el protosacramento de la presencia de la salud en el mundo, lo es en la unidad; si el bautizado recibe la gracia y el Espíritu de Cristo, es dentro de la Iglesia e incorporándose a su Cuerpo. He aquí la frase síntesis reveladora de sus convicciones y conclusión de su doctrina: "Si vultis vivere de Spiritu Sancto, tenete caritatem, amate veritatem, desiderate unitatem"<sup>99</sup>.

Esto supone una fundamentación eclesiológica que supera el nivel de lo institucional jerárquico para centrarse de lleno en el misterio de unidad que configuran los fieles constituidos en Iglesia<sup>100</sup>. Y no es que san Agustín desestime la función y ministerio de los obispos. Su teología intenta de hecho ser equilibrada sin glorificar hasta unos límites impropios y no correspondientes el cometido de la autoridad. Los sacramentos son de Cristo y de la Iglesia, nunca de la jerarquía que cumple sencillamente un encargo ministerial. Las operaciones sacramentales están, por un lado, referidas a Dios y, por otro, a la Iglesia en cuanto tal. Dios —Cristo o su Espíritu— constituye el sujeto principal de la acción santificadora, siendo la Iglesia —no el colegio de los obispos— el punto exclusivo de apelación que explica la maternidad espiritual y la infalibilidad en la fe: el sujeto eclesiológico que perdona los pecados. Y lo es en tanto que realiza y encarna la *Unitas*, la *Pax* y la *Caritas*, bajo el influjo vita-

97. *Ep.* 185,11,50.

98. "...Oggi e dottrina sicura che per la salvezza basta il sincero desiderio anche solo implicito, di appartenere alla vera Chiesa di Cristo, o anche divolersi conformare a la divina volontà": Ch. BOYER, *Sant'Agostino*, 69.

99. *Serm.* 269,2.

100. San Cipriano, conocedor de esta teología, ponía, sin embargo, "le fondement ecclésiologique de l'unité dans la communion, et donc dans la concorde, des évêques ("Ecclesia super episcopos constituitur": *Ep.* 33,1). Les Donatistes avaient, aux aussi, une conception de l'Eglise tres liée au sacerdoce et a l'épiscopat": Y. M.- J. CONGAR, *Introduction général*, 102.

lizante y presencia cristificadora del Espíritu. Para san Agustín, pues, Dios, autor de la gracia, es el verdadero sujeto (divino) de la virtud y eficiencia espiritual de los sacramentos; mientras que la Iglesia (la sola Iglesia de Cristo) actúa como sujeto eclesiológico real y único de las acciones sacramentales<sup>101</sup>.

Hábil e ingenioso interpretador de los símbolos bíblicos, el Obispo de Hipona dibuja las líneas "eje" de su pensamiento sobre el particular en torno al significado tipológico de la paloma (*columba*) de grande aplicación incluso para la espiritualidad de cualquier tiempo, porque cumple y hace participar a los cristianos en los ideales e inquietudes, intereses y sentimientos maternales, regenerativos de la Iglesia. Los rasgos típicos de la paloma le ayudan a desarrollar una simbología eclesial sumamente expresiva, puesto que al amparo de ella acentúa y pone de relieve el valor concreto y el alcance efectivo de la unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia-Madre, gemido y arrullo, caridad universal que quiere unir a todos los hombres y a todos mejorarlos por el amor<sup>102</sup>.

El sujeto propio que a través de los sacramentos ejerce una función maternal activa es la *Columba*, símbolo de la Iglesia-Esposa de Cristo "sine macula et ruga"<sup>103</sup>. A la *Columba* compete el poder de las Haves ("Columba tenet, Columba dimittit"). Sobre lo aparente y externo de las acciones sacramentales, se sitúa la actuación más íntima y profunda, la más eficaz y renovadora, la más eminente, en definitiva, por la que Dios funda y causa la caridad en los fieles, cuyo resultado es la *Ecclesia in sanctis*, la Unidad y lo que con ella se corresponde, a saber el perdón de los pecados ("Unitas tenet, Unitas dimittit"). Válida y realmente bautizados —los que están lejos y se empeñan en permanecer en la herejía—, no reciben, sin embargo, los frutos de la salvación inherentes al sacramento mientras no entren en la Paz; lo que significa aceptar la Unidad de Cristo e integrarse en la *Columba*, que no cesa de gemir por ellos<sup>104</sup>.

101. Cf. Y. M.- J. CONGAR, *Introduction générale*, 103-105.

102. "Une fois de plus, Augustin a su joindre, dans une synthèse simple, forte et cohérente, non seulement les images et les idées, non seulement les thèmes bibliques et ses catégories philosophiques, mais tous les aspects différents que portait, traditionnellement, ce symbole de la colombe: Paix, communauté, Saint-Esprit, pureté, gémissements, fidélité du couple, et même signification étymologique du nom de "Simon, fils de Jona", "filius columbae": Y. M.- J. CONGAR, *Introduction générale*, 105; cfr. también V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, 92-94.

103. *In Iohannis evangelium tr.* 6, donde desarrolla con amplitud el símbolo de la columba.

104. Como síntesis del pensamiento agustiniano, citamos el siguiente texto: "Ergo si personam gerebant Ecclesiae (los Apóstoles), et sic eis hoc dictum est

San Agustín identifica la *Columba* con la "societas sanctorum", la Iglesia que se compone "de los cristianos verdaderos, de los fieles animados por la caridad y viviendo según el Espíritu, no según la carne. La *Columba* personaliza a los santos, unidos por la caridad en una unidad que, en la medida de lo posible, es el sujeto eclesiológico de las operaciones santificantes, y sobre todo del perdón de los pecados<sup>105</sup>. Esta es la Iglesia una y también única..."<sup>106</sup>. La paloma es el símbolo de la paz, de la esposa única y fiel, bella, inocente y pura, la que gime y suspira por un mundo libre del pecado y de la discordia donde reine la caridad, la unión de los corazones y la tolerancia de unos para con otros<sup>107</sup>. Representa, consiguientemente, el lugar de actuación del Espíritu y de fructificación del sacramento. La *Columba* es el sujeto eclesiológico de la remisión de los pecados, posibilitada solamente por la *Caritas* en la *Unitas* y la *Pax*, sinónimos y aspectos de la única y sola Iglesia de Cristo: la Católica<sup>108</sup>.

El interés sacramentalógico de san Agustín, concluimos, tiene todavía hoy una vigencia total, cuando se analiza el conjunto doctrinal de su soteriología. Porque si concreta mejor que nadie la interpretación y explicación del sacramento como *signum sacram*, incorpora al concepto, también con claridad desconocida hasta entonces, esa otra formalidad más profunda y determinante de acontecimiento salvífico (la *res*) en la auténtica dimensión de Cristo y de la Iglesia. Para él, el signo sacramental, al margen de la cristología y

---

(Io 20, 22-23), tanquam ipsi Ecclesiae diceretur; pax Ecclesiae dimittit peccata, et ab Ecclesiae pace alienatio tenet peccata, non secundum arbitrium hominum, sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia iudicant, ipsi autem a nemine iudicantur 1 Cor 3,15). Petra autem tenet, petra dimittit: columba tenet, columba dimittit: unitas tenet, unitas dimittit. Pax autem huius unitatis in solis bonis est, vel iam spiritualibus, vel ad spiritualia concordia obedientia proficientibus: in malis autem non est, sive foris tumultuentur, sive intus cum gemitu tolerantur, et baptizent et baptizentur. Sicut autem isti qui intus cum gemitu tolerantur, quamvis ad eandem columbae unitatem, et ad illam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi" (Ef 5,27), non pertineant...": *De baptismo* III, 18,25.

105. Esto no quiere decir que san Agustín propugne la existencia de una doble Iglesia. Con abundancia de datos y habilidad dialéctica defiende que la Iglesia *huius temporis*, hasta el día de la separación definitiva, es *permixta*. No se trata, pues, de dos Iglesias distintas, sino de dos géneros de hombres antropológica y espiritualmente distintos dentro de la misma Iglesia. De cualquier forma, existe el problema de cómo san Agustín concibe la pertenencia de los pecadores a la Iglesia.

106. Cf. Y. M.- J. CONGAR, *Introduction générale*, 106-107.

107. "Veni ubi est columba" (*In Iohannis evangelium* tr. 6,15) es el grito dolorido que san Agustín lanza a los disidentes y alejados de la Iglesia.

108. *Serm.* 295, 2: "Has claves non unus homo, sed unitas accepit Ecclesiae... columba ligat, columba solvit, aedificium supra petram ligat et solvit". Cf. *De baptismo* III, 17,22.

sin una referencia explícita a la *Ecclesia*, sujeto de la mediación maternal, carece de sentido, no expresa al menos todo el significado y contradice otros puntos fundamentales de su teología<sup>109</sup>.

S. FOLGADO FLÓREZ, OSA.  
*Universidad María Cristina*  
EL ESCORIAL - MADRID

---

109. La sacramentología agustiniana es, en consecuencia, algo más que la simple definición (*sacrum signum*), como quiere hacer ver R. SCHULTE, *Los sacramentos de la Iglesia*, 94-95.



## Choice in Augustine's ecclesiology

The study of an ancient ecclesiology as that of Augustine leads to some surprising conclusions. One of the most important of these conclusions—in my view—is that we have a greater freedom with regard to the real shape of the church than we generally think. Many Christians today feel themselves powerless when they hear the word "church". They consider church rather as something that they have to undergo than as something that they constitute actively. The church seems to be for them only an institution with strongly fixed structures, which are apparently unchangeable. One resigns oneself to the existing church as to something inevitable. That is a pity. For what the church really is—and the manner in which it behaves—depends to a large extent on the expectations and the will of the believers, even of the common believers.

Church is a pluriform event, within which it is possible to emphasize many aspects and make different choices. If this is so, the most important question will be: what kind of church do you choose or expect? And those expectations will undoubtedly exert an influence upon the praxis of Christian life and upon pastoral care, even on the small scale of a parish-community.

It would not be difficult to quote a considerable number of Augustinian texts in order to show a very traditionalist and harmless view of the church. But to do that, we must suppress a lot of texts which do not fit in easily with such a picture. In fact Augustine's conception of the church is extremely complex, but it is not incoherent. His way of considering the church is not a simple nor a static one. Church has for him more than just one meaning. In the church many meanings and levels have to be distinguished. All these meanings and levels are connected with one another, but they do not completely coincide. Augustine's picture of the church is full of paradoxes and tensions. It is a picture in which many dimensions coexist side by side, without being wholly identical. The most important, constantly recurring distinctions are the following:

- the church as an institution and the church as the Christ-event;
- the church as a sociological datum and the church as the Body of Christ;
- the church in time and space and the church as the Reign of God or the heavenly Reign;
- the church on earth and the City of God;
- the church of our days and the church as eschatological community;
- the pure and holy church and the imperfect and sinful church.

“To be in the church” is thus for Augustine an ambiguous expression, which can indicate both physical presence within the structures of the church, (“but walls do not make christians”)<sup>1</sup>, and the inner partaking in the Body of Christ through love.

This complex picture excludes any straight-line thinking about the church. Therein lies perhaps the greatest merit of Augustine's ecclesiology, because thus room is created for a dynamic vision. Even if Augustine himself did not draw all the conclusions implied in his ideas, he has nevertheless left us a very open and dynamic picture. He has shown that the church is a reality in process, a reality that has to pass through several phases in order to reach its specific goal. In fact, Augustine always speaks of the church as “the Reign of God in the situation of a church”<sup>2</sup>. Therefore, it is impossible to say what to be the church means definitively. Nor can we say “where” exactly the church is present. For the church possesses a dimension by which it resists any calculation. For the same reason the church is withdrawn from human power; nobody can dispose of the church arbitrarily or set limits to it by his own will.

Regarding the starting-point of this article, I see a twofold possibility of choice with relation to the concrete stature of the church. The first choice to make is: do you cling to the church as an institution or do you want to live with a more spiritual conception of the church? The second choice to make is: do you wish to

---

1. According to Augustine, however, the walls belong to “the sacrament of the humility of the Logos”: *Confessiones* VIII, 2, 3-4. PL 32, 749-751. Cf. P. COURCELLE, “parietes faciunt christianos?": *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino* (Paris 1966) 241-248.

2. This expression stems from a work which I have utilized several times for this survey of Augustine's ecclesiology: P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris 1972) 14.

take the risk of an imperfect church or do you demand a perfect church?

The extent of church and  
salvation:  
Church from Abel

As modern historically minded people we now see the origin of the church in the events after the resurrection of Jesus<sup>3</sup>. Indeed from a historical point of view it would be nonsense to speak of christianity before Jesus time or to take into consideration the existence of a christian church before Christ. Generally, we consider the sending of the Spirit at Pentecost as the origin of the church. But this way of thinking was not that of Augustine. Certainly, Augustine will not deny that the historical Pentecost-event had its proper significance, but this significance was for him much more limited than for modern theologians. In Augustine's view Pentecost was not the absolute beginning of the working of the Spirit, and therefore neither was it the absolute beginning of the church. What was then for him particular significance of the sending of the Holy Spirit after Jesus' exaltation? Augustine saw the sending of the Spirit after Jesus exaltation principally as a greater manifestation and a more abundant communication of the Spirit, but by no means was Pentecost the first activity of the divine Spirit in the history of mankind. According to Augustine, there exists a difference between the self-manifestation of the Spirit before and after the life and work of Jesus Christ, so that we must assert that only at Pentecost did the church appear for the first time as a universal movement of "bringing together" (*congregatio*) all men in Jesus Christ. Summarizing Augustine's thoughts concerning the meaning of the Pentecost-event, we can say: only at that moment did the church as we know it now come into existence. But this does not

---

3. Only a few modern theologians will agree with W. MARXSEN "Die urchristlichen Kerygmata und das Ereignis Jesus von Nazareth": *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 [1976] 46), who qualifies as arbitrary the position that the resurrection is to be seen as the absolute terminus a quo for the christian proclamation as well as for the origin of the first communities around Jesus: "Angesichts der verschiedenen Inhalte des Kerygmas muss es doch als Willkür erscheinen, von einem einzigen aus (eben: der Gekreuzigte und Auferstandene) den terminus a quo für das Kerygma bestimmen zu wollen... Da es (wenn ich einmal so unterscheiden darf) für den Theologen Bultmann die Urgemeinde erst nach Ostern gibt, weil es das Kerygma erst nach Ostern gibt, der Exeget Bultmann aber den Character der Jesus-Tradition als Kerygma herausgearbeitet hatte, entstand der heute fast zum Dogma erhobene Kurzschluss: Das Synoptische Traditionsgut ist von Ostern her bestimmt".

mean that the church did not exist before Pentecost, though it had not exactly the same meaning and role as afterwards.

The background of this way of thinking is that the Holy Spirit (just as Jesus Christ) transcends the temporal limits of our history. The Spirit is actively present "in" our history, but He is not limited by it. Thus Augustine admits the historical reality of the two different phases of salvation-history, i. e. the Old and the New Testament, the periods before and after Pentecost, but he does not accept them as mere phases in time and space, by which the sovereign God can be restrained.<sup>4</sup> The Old and the New Testaments are for Augustine more than chronical eras, for old and new are also inner attitudes of man's heart. That makes it possible to find the characteristics of the old in the new, and vice versa. If love is both the fulfilment of the Law and the goal of the sending of the Spirit after Easter, then a breakthrough of temporal boundaries becomes fully possible. Augustine declares that the righteous of the Old Testament are made righteous by the Spirit who filled their hearts with love, which is the fulfilment of the Law.<sup>5</sup> Wherever and whenever one meets justice, we may not forget that it is always brought forth by love.<sup>6</sup>

If we see Augustine admitting the possibility that people possess the Holy Spirit even before Jesus' birth, it will be obvious that he admits also the possibility of a self-communication of Christ even before His coming into this world. The endowment of Christ is parallel to the endowment of the Spirit. Everyone who lives according to the will of Jesus is a christian, because he lives in accordance with the essence of Jesus' message. The church is based of deeds, not on a name. Therefore, Augustine shifts not only the origin, but also the extent of the church. Extension of the origin means at the same time an extension of the dimensions of the church; both are connected with one another.

A number of texts present the church as beginning at Jerusalem<sup>7</sup>, while other texts see it beginning with the Cross or with the

---

4. Concerning the historical activity of the Holy Spirit up to and including Pentecost, cf. J. VERHEES, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, (Wageningen 1968), 1-64.

5. *De spiritu et littera* 26,46: PL 44, 2281229.

6. *De natura et gratia* 63,74: PL 44,284. *Contra duas epistolas Pelagianorum* IV, 7,18: PL 44,622.

7. When Augustine declares that the church begins (coepit) from Jerusalem, it appears, however, from the context that he intends the church as we know it now, i. e. with its new Pentecostal mission of universal fertility.

Incarnation<sup>8</sup>. But ultimately Augustine sees the origin of the church within the Trinity itself. He does not hesitate to give a trinitarian origin and background to the church. The church is thus not only the Body of Christ, but also the temple of the Holy Spirit and even the temple of the whole Trinity. "The right order of the confession of faith requires that the church should be subordinated to the Trinity, just as a house is to its inhabitants, a temple to its God, and a community to its founder. The holy church as a whole i. e. the church in heaven as well as on earth, is the temple of God, even the temple of the whole most high Trinity"<sup>9</sup>.

The question of the origin of the church has repercussions on the question of its extent. It is not our intention to treat here the theme of the heavenly church including the angels<sup>10</sup>. The focus of our attention will be the church existing within the history of mankind. There we notice in the first place that Augustine extends the church to include Abraham. The church exists from the time of Abraham, the father of our faith: "Sisters and brothers, you must not think that the church is only present in those who became holy after the coming and birth of Jesus. No, all the saints of every period belong to the church. For one cannot say that our father Abraham does not belong to us, because he lived before the moment that Christ was born of the Virgin... The apostle Paul contradicts this, declaring that we are children of Abraham by following Abraham's faith (Rom. 4,16. Gal. 3,7). Therefore, following Abraham, we are received into the church. How could we then exclude Abraham from the church?... This church was also present in the holy prophets"<sup>11</sup>.

8. Jesus' death lies in the line of his human birth: "The Word became flesh in order that we might live by his death" (*Contra Julianum* VI, 24,77: PL 44,869).

9. *Enchiridion* 15,56: PL 40, 258-259.

10. The idea of a "heavenly" church and the creation of an "ekklesia" of the elect before the origin of our world goes back very far in history. We find it in Hellenism, in the Old Testament, in the texts of Qumran, and also in some New Testament passages; K. BERGER, "Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von "ekklesia": *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 167-207, especially 192-198; E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon saint Augustin*. Paris, 1963; G. LOCHER, "De "hemelse kerk" in haar aardse toestand volgens Augustinus": *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 21 (1966-1967) 277-301; LOCHER not unreasonably reproaches LAMIRANDE that he does not take into account sufficiently the double stature of the church in Augustine's thought. This double stature relates to the difference between the earthly and the heavenly church, although this duality is not contrary to the one essence of the church.

11. *Serm.* 4,11,11: PL 38,39.

Is the assertion that Abraham belongs to the christian church not symptomatic of an unhealthy christian triumphalism? This would certainly be so, if Augustine dared not also say the opposite, i. e. that we belong to Jacob, Isaac and Abraham<sup>12</sup>. Still more important, however, is to inquire about the theological ground for Augustine's assertion of the church's existence from Abraham. Yet it seems that there is no other ground than faith. Very often Augustine describes Abraham's faith as belief in Christ who is to come. But it would be too simplistic to suppose here an explicit belief in Christ (how would such a faith be possible before the Incarnation?). In order to avoid misunderstandings, we must take into account what Augustine says in the text of *Sermo* 4 quoted above, namely that Abraham's faith relates "to something spiritual — what precisely? — I don't know"<sup>13</sup>. The concrete content of Abraham's faith, that made him a member of the church, would mainly have included faith in God and in His fidelity to the Covenant and to His promises.

With the Maccabean martyrs we have another set of texts, in which the foundations of the church appear more clearly. For what made them christians? Only their deeds, i. e. their struggle and suffering for God, who has revealed Himself both in the Law of Moses and in Jesus Christ. "Yet, Jews will reproach us: 'how can you consider our martyrs as belonging to you? Is it through stupidity or insolence that you are celebrating their memory? Read their confession of faith. Did they confess Christ?' But my answer to these Jews would be: Certainly, they did not confess Christ explicitly, for the mystery of Christ was still veiled"<sup>14</sup>. At the beginning of the same sermon Augustine had already warned against thinking that before the Christians became His people, Christ had no people at all. From this text we can conclude that the idea of a Christ-centred community (*populus*) depends clearly upon concrete faith lived in deeds.

Pursuing the same line of thought, Augustine becomes aware of the fact that there is no reason for stopping at Abraham and the Old Testament saints. One cannot maintain that there was no authentic faith and no authentic justice or holiness before Abraham. Therefore, Augustine feels himself obliged to extend the idea of the

12. *Enarratio in Ps.* 147,28: PL 37,1937. *In Iohannis evangelium tr.* 42,5: PL 35,1701.

13. *Serm.* 4,11,11: PL 38,39: "spirituale nescio quid".

14. *Serm.* 300,3,3: PL 38,1377.

church, asserting now that the church did not only exist from the time of Abraham, but even from Abel. Already from the very beginning of the human race there is a church. All the righteous of our history make up the church: "The church is old. From that moment that men are called to holiness, there is a church on earth. But there was a time that the church existed only in Abel"<sup>15</sup>. Why only in Abel? The obvious reason for this is the fact that at a certain moment in our history Abel was the only one to be righteous. The following text shows explicitly that justice is the norm for the existence of the church according to Augustine. "Are we alone the Body of Christ? And not those who have lived before us? No, all who have been righteous from the beginning of the world, have Christ as their Head"<sup>16</sup>. This criterion contains the key to the understanding of some difficult texts, such as "All the nations are christian and non-christian at the same time"<sup>17</sup>. The paradoxical expression "christian and non-christian at the same time" refers to the coexistence of justice and injustice in this world.

We may conclude that the church extends itself from the first to the last man and that this is founded on justice and love. But the foregoing considerations about the extent of the church are more than a theoretical game. The question of the extent of the church is intimately interwoven with the question of the extent of salvation. We know that Augustine adopted the view of Cyprian: "Outside the church there is no salvation". We must, however, be on our guard against a too simplistic interpretation of this principle. Does this principle have the meaning of a narrow-minded emphasis on the exclusivity of the *Catholica* as the institution of salvation? We do not think so, because "church", at least in the conception of

---

15. *Enarratio in Ps.* 128,2: PL 37,1689, in which Augustine extends this idea as follows: the church existed in Henoch alone, existed in Noah's house alone, in Abraham alone, in Lot alone, in the people of Israel alone, in Moses and in all the other saints alone. Cf. *Enarratio in Ps.* 90, Serm. 2,1: PL 37,1159. *Enarratio in Ps.* 61,4: PL 36,731-732. *De baptismo* I, 15,24: PL 43,122. More references in Y. CONGAR ("Ecclesia ab Abel": *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108), who supports this idea with the following words: "La perception très vive qu'avaient les anciens de ce dernier point (=être en rapport de vitalisation et de salut avec le Christ) est une valeur d'un prix immense et qu'il ne faudrait pas facilement laisser oblitérer par la lumière plus claire d'une ecclésiologie de la médiation proprement ecclésiastique et hiérarchique de vérité et de grâce" (97-98).

16. *Enarratio in Ps.* 36, Sermo 3,4: PL 36,385. Cf. *De Civitate Dei* X, 25: PL 41,302. *Retractationes* I, 13,3: PL 32,603: "Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani".

17. *Serm.* 64, ed. C. LAMBOT: *Revue Bénédictine* 51 (1939) 11. MIGNE knows only a much reduced version of this sermon.

Augustine, generally means more than the empirical church. Our proof can be formulated in a question: if one holds fast to the meaning "empirical church", what does one then make of that great number of texts explicitly asserting the possibility of salvation outside the institutional church? There is a possibility of salvation for the faithful Jews of the Old Testament, and even for all the righteous from the beginning of our for Job<sup>18</sup>, for the sibyl<sup>19</sup>, the good thief<sup>20</sup>, the unbaptized martyrs<sup>21</sup>, for Cornelius<sup>22</sup>, for catechumens dying before having received baptism<sup>23</sup>, for Catholics who are un-

18. *Adnotationes in Job* 38: PL 34,872. *De Civitate Dei* XVIII, 47: PL 41, 609-610.

19. *De Civitate Dei* XVIII, 23: PL 41,580: "It seems that she (=the sibyl) is to be reckoned among the members of those who form part of the City of God".

20. *De diversis quaestionibus* 83, q. 62: PL 40, 53-54. *De baptismo* IV, 22,29; 25,32: PL 43, 173-176. *Contra Cresconium* II, 9,11: PL 43,473. *Quaestiones in Heptat.* III, 84: PL 34,713. *Serm.* 67,4,7. PL 38,436. According to these texts the faith of the good thief sufficed to obtain perfect salvation. But in later texts Augustine stiffens his attitude by pointing out the unlikely hypothesis that the good thief might have been baptized in one way or another: *Retractationes* I, 26; II, 18; II, 55,3: PL 32,627, 638,653. But I do not see here a radical negation by Augustine of the value of baptism of blood (=martyrdom), baptism of desire, or of the existence of predestined persons, who are saved without having been members of the visible church. Augustine's concern here is first of all not to supply an argument to the Pelagians in favour of their doctrine about the non-necessity of infant baptism.

21. On this point Augustine's view always remained constant. According to *De baptismo* IV, 22,29: PL 43,173 the effects of baptism can be taken over by martyrdom, by faith, and by conversion of heart. In *De anima et ejus origine* I, 9,10: PL 44,480, however, faith and conversion are no longer mentioned: "Nobody becomes a member of Christ, unless by baptism in Christ or by dying for Christ". Cf. *Ep* 265,4: PL 33,1087. *Enarratio in Ps.* 140,26: PL 37, 1832-1833. *Contra Gaudentium* I, 31,38: PL 43,729. *De Civitate Dei* XIII,7: PL 41,381.

22. The Spirit communicated Himself to Cornelius and to the courtier of queen Kandake in order to show that He communicates Himself independently of human ministry, "so that men would not have the illusion that the working of the Spirit is something which is in their power" (*Serm.* 99,11,11; 12,12: PL 38, 601-602). Nevertheless, Augustine usually demands the incorporation of Cornelius into the concrete church community in order to obtain complete salvation. The reason for this lies in the fact that a person who knows the church but who refuses to be incorporated into it, falls into "contemps of the cult of God (contemptus religionis)". Cf. *De baptismo* I, 8,10; IV, 21,28; 22,29; IV, 24,31: PL 43,115. 172-175. More references (though not a complete list) in S. GRABOWSKI, *The church. An introduction to the theology of St. Augustine*, (St. Louis-London 1957) 251-267. But GRABOWSKI interprets the texts too one-sidedly in the sense of baptism as the exclusive means to salvation.

23. *De baptismo* IV, 21,28; 22,29. PL 43, 172-174. Many authors assert that Augustine in his later texts holds a more severe opinion. They refer to *Serm.* 27, 6,6: PL 38,181, where he in fact speaks of the absence of baptismal grace, but where he does not explicitly speak of an exclusion from eternal salvation. Other texts which are often quoted in relation to this theme do not deal with catechumens in danger of death without having the possibility of receiving baptism. It is obvious that for catechumens, who are not seriously ill but in good health, the-

justly excommunicated<sup>24</sup>. It is possible for them all to share in the divine salvation outside the church as we know it. Are all these cases simply exceptions to a general rule? This seems very unlikely! Have we to admit then that E. Lamirande is right when he says that "Augustine always envisages here the future integration of those people into the visible unity of the church"?<sup>25</sup> It is difficult to see how such a general statement could be completely exact. I would like to make a distinction between two sets of texts. Lamirande is right with regard to the cases of Cornelius and the catechumens. In fact, in his later texts Augustine demands for them (not in the texts of his first period) future incorporation into the church. But Lamirande omits to distinguish between salvation-texts for men who lived before the Incarnation and those who lived after the coming of Jesus<sup>26</sup>. For the former category, Augustine is more flexible than for the latter. At first glance this may seem surprising. But looking more attentively, this is only due to the fact that since Pentecost the church is a concrete and universal community,

re can be no salvation without the firm willingness to receive the sacrament of incorporation into the Body of Christ.

24. *De vera Religione* 6,11; PL 34,128; *De baptismo* I, 17,26: PL 43, 123-124; *Contra Crescentum* II, 21,26: PL 43,483; *Ep* 250: PL 33, 1066-1067.

25. E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme* (Ottawa 1972), 144-145. Another opinion is defended by M. WEIJLAND, *Augustinus en de kerkelijke tucht. Een onderzoek naar de grenzen van de kerk bij Augustinus tegen de achtergrond van het donatistisch schisma* (Kampen 1965), 193-194: "The criterion of the Catholics' necessity for salvation did not consist for Augustine, even during the anti-Donatist struggle, in the ecclesiastical institution as such, and consequently nor did it consist in being present within the boundaries of a certain sacramental organization, apart from a few cases. Only 'to be rooted in the very powerful strength of love' and to be in spiritual communion with God and the neighbour, were necessary for salvation according to Augustine. This has to be expressed, it is true, in a visible unity and in a community of believers gathered around the Word and Sacrament... Then, there are no 'Ausnahmefälle'".

26. On this point I agree partly with F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, (München 1933), 214 and 227. From the texts it becomes clear that there is a difference of attitude in Augustine with respect to the Old Testament situation and the New Testament situation. But the basis of this difference is not to be found in Old Testament "universalism" over against New Testament "exclusivism". In that case, there would be radical break between the Old and New Testaments in Augustine's thought, which is very unlikely. The reason for this different attitude is to be sought rather in the conscious acceptance or refusal of the Spirit of Christ. The circumstances for such decision differed in both periods. But then at the same time the constant element in Augustine's thinking appears: the Spirit of Christ, who is always at the centre of his ecclesiology. Therefore, on the question of salvation outside the existing church, I differ from the opinion of F. HOFMANN on several points.

willed by Jesus himself, which one has to accept with humility as the proper milieu of living faith, albeit that this milieu is weak and contaminated. It must be admitted that Augustine here too quickly presupposes that since Pentecost everyone is able to know and to recognize the true church. For this reason he so seldom pays attention to the possibility of good faith in people outside of the Catholica. But all considered, I think that the exception-texts are so numerous that we cannot speak of erratic blocks within Augustine's theology. The exception-texts are a part of it. The key to the interpretation of these texts goes with the question "where is Christ?" or better "where is the Christ-event?". According to Augustine one cannot just grasp this event without further ado.

The church as Christ-event:  
illegitimate unhistorical view?

Some representations of the church clearly fall short as interpretations of Augustine's ideas. This is the case if one presents the church as a kind of foundation or society that is erected by Jesus Christ. Such a foundation is granted a more or less independent existence apart from its founder. But the relationship between Jesus and the church is not to be seen in such a loose way. Whether a church exists or not is decided by Christ living in the faithful, because the church is primarily communion, i. e. a lived relationship with Jesus Christ. In other words, Jesus has not founded a religion independently of his own person. According to Jesus' own message, "to serve God" consists in a relationship between men and God, just as He himself has lived this relationship with God.

Further, one ought not to consider the church as the coming together of a group of religiously like-minded people. The church is more than a number of people discovering that they share the same faith and finding this a sufficient motive for uniting themselves into a community, with the hope of supporting one another and in order to celebrate the same mysteries of faith. In this case again, one passes over the most essential aspect of the church, i. e. the union with Christ himself. Thus the church becomes a society created by men, a society that one can remain in or leave at one's own discretion or that can be judged according to norms of utility or fruitfulness: is this church useful or not, does it bear fruit or not? Both conceptions — that of Christ as the founder of a society as well as that of believers uniting themselves into a society — make

the church an object or an external datum apart from the Christ-event.

Augustine's view of the church was much more christological. He has given a twofold christological interpretation to the church-event. First, by basing the whole salvific activity of the church on the activity of Christ. Christ himself is acting in the sacraments of the church, and all the sacraments are His property: "The church may not consider itself superior to Christ, thinking that it can itself baptize... Christ baptizes in an invisible way, for the visible baptism as well as the invisible grace are Christ's, but He is baptizing by the ministry of the church"<sup>27</sup>. With regard to the interpretation of Mt. 16,18: "And on this rock I will build my church", Augustine clearly prefers the interpretation that Christ himself (or faith in Christ which is the same) is the rock, although he does not exclude the other interpretation that Peter is the rock<sup>28</sup>.

From that it follows that, for Augustine, the church was primarily the active gathering of a new mankind into communion with Christ<sup>29</sup>. The church becomes present in this world with the presence of Christ. From the moment that people follow Jesus in faith and love, from the moment that people accept Him, communion with Christ comes into existence. The church is the history between God and man, the history of a relationship, or in other words: the church is the Christ-event.

Consequently, to build up the community of the church means a dynamic movement, and is not a static datum. The heart of this movement is our union with Christ, which results in our union with one another (but it would lead us too far afield to develop this aspect now). Partaking in the life of Jesus is not an external or tangible fact. It happens always through living relationships, and especially in acts of faith, hope and love, which are our pre-eminent "relational" acts: faith, hope and love are never oriented towards ourselves, but towards others. They are at the basis of communion of life in the strict sense, i. e. to share with one's own life in the life of another person. Communion of life between us and Jesus may seem vague and abstract, but it becomes very concrete if one puts it in other terms. To share in Jesus' life means e. g. to pray to the Father as Jesus did, to wish to be at the service of others like Jesus,

27. *Contra Cresconium* II, 21,26: PL 43,482.

28. *In Johannis evangelium* tr. 124,5: PL 35, 1973-1974; *Retractationes* I, 21, 1: PL 32,618.

29. E. FRANZ, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin* (Bonn 1956) 60-61.

to go out of oneself to the outcasts from society and religion with the same faith as Jesus, to love friend and enemy with the same love that Jesus loved them, to be willing to suffer for others just as Jesus did. Augustine says this very briefly: "Those who are made perfect by the gospel and by God's grace, live here in this world only for others"<sup>30</sup>.

When speaking of the church, to which aspect does Augustine first of all give his attention? Is it not the aspect of being a christian in deed? Thus, we find a remarkable parallelism between the life of the earthly Jesus and the real membership of the church. This parallelism lies in the service of God. "To serve the one God is the *raison d'être* of the whole church"<sup>31</sup>. But was not the service of God and the Reign of God also the main concern of the earthly Jesus? Did He not come in order to bring the true worship of the Father? And was this not the very purport of his life? That is the parallelism between the life of Jesus and the life of the church. And from this Augustine comes to the conclusion that wherever love, justice, peace, or, in a word, a right attitude towards God come about, Christ "happens" and the church will be present.

This brings us to the question whether this does not entail an illegitimate and idealistic neglect of the historical existence of Jesus as well as of the historical origin of the church? First, we have to admit that Augustine's views are based on the christological schema of his time (chalcedonian in essence, although from the pre-chalcedonian period), in which the universal significance of the earthly Jesus as a matter of fact was linked to Christ as the second person within the blessed Trinity. That made it much easier for him than it is for us to interpret the whole of salvation as a salvation brought forth by Jesus Christ. Certainly, the historical life of Jesus was also taken into account in the patristic period (and perhaps more than we think generally), but historical facts were surpassed and overshadowed, as it were, by the Son of God as a divine Person. This had far reaching consequences. It meant that something may exceed the historical limits of Jesus as man, but that nothing can escape from the influence of Jesus as divine Person.

We find with Augustine a transcending of the historical dimensions of the life of Jesus, and I admit that this is not without great

30. *Enarratio 2 in ps. 30, sermo 2,5*: PL 36,241.

31. *Enchiridion 15,56*: PL 40,259. The same is said of Christianity: "This is the Christian religion: to serve and to worship the one God" (*In Iohannis evangelium tr. 23,5*: PL 35,1585).

risks. In fact, such a transcending may easily lead to an underestimation of the concrete history of Jesus, which is the indispensable basis of christian faith. For this reason expressions such as "Christ-event" and "anonymous christianity" are severely criticized nowadays. R. Schnackenburg rejects the expression "Christ-event" because in that term the tension between history and proclamation is no longer present<sup>32</sup>. And H. Küng declares that the expression "anonymous christianity" is a contradiction as great as "a wooden iron"<sup>33</sup>.

But I wonder if these assertions can be the last word in such a complex matter? Apart from the question of the suitability or unsuitability of these expressions (perhaps other expressions are more appropriate!), I think that the foregoing considerations from part of a broader problem and that this problem cannot be simply ignored. The question is: how can a particular historical fact have universal significance?<sup>34</sup> Philosophically speaking, it is not to be excluded that a historical event may have some influence upon the course of history previous to its actually coming about. Future events project their shadow, and here precisely lies the ground of all hope. But there is something that seems to be more important, namely the universality of salvation and the recognition that God's salvation is not limited to the person of the earthly Jesus or to the institutional church. We believe firmly that the universal significance of Jesus consisted in the fact that God worked in Him. But we believe at the same time that God's salvific activity can comprise the whole of mankind, or in other words that God remains free. Therefore, not all salvation is brought about by the man Jesus. We must admit, however, that a fundamental correspondance exists between the salvation worked by Jesus and the salvation worked by God apart from Jesus as man. And here, in my opinion, lies the deeper meaning of Augustine's affirmations. The expressions "Christevent" and "anonymous christianity", are unsuitable if they

32. R. SCHNACKENBURG, "Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche": *Rückfrage nach Jesus* (Quaestiones disputatae 63), (Freiburg 1974) 211.

33. H. KÜNG, *Christ sein* (München 1974) 118.

34. In relation to this question see: E. SCHILLEBEECKX, *Jezus het verhaal van een levende*, (Bioemendaal 1974), 488-513 (German translation: *Jesus-Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975): "The particular historical figure of Jesus of Nazareth has undoubtedly determined in a special way the universal religious theme of God's saving presence. But the proper character of the activity of Jesus of Nazareth is not without connections with general religiosity. Only in this way, does one avoid a one-sided exclusivism of Christianity with regard to other religions" (500).

become expressions of something other than the universality of divine salvation, e. g. when they are used in a triumphalistic sense. But are they also unsuitable if they represent a call for humility with regard to the free gift of God's grace?

As we pursue the line of Augustine's thought, it will be obvious that he has no difficulty at all in presenting the church as the prolongation and representation of Christ, or as Christ who lives on. Here again we meet objections from modern theologians. E Käsemann's criticism can be summarized as follows:

- 1) the historical body of Jesus remains earthly and corruptible, and has no continued spiritualized existence within the church
- 2) The Spirit of Christ constitutes the church (only after Easter) this constitutive function of the Spirit would be deprived of its power if we said that the Spirit only maintains, takes care of and nourishes the church.
- 3) The church is not necessarily involved in the salvation-event; it does not minister salvation as bride of Christ, or as mother of the faithful.

What Käsemann fears in those representations of the church is clear: he is afraid that Christ and the Spirit will be deprived of their precedence and that priority will be given to the church as Body of Christ. The church would become a Kind of store of Christ's salvation. In that case, one would think of the church as an independent and autonomous entity, apart from Christ. Then it would be no longer Christ who draws the church into unity with Himself, but the autonomous church which draws Christ to itself. And this is inadmissible<sup>35</sup>. H. Mühlen, in his turn, considers the idea of church as Christ who lives on as neo-romantic. The incarnation is a historical fact that cannot be repeated within history, and consequently cannot be reiterated in the church<sup>36</sup>.

But these remarks do not really concern Augustine's view, for he would agree with them without difficulty. The intention of his strict christological interpretation of the church is precisely to prevent the church becoming separated from Christ and the Spirit as

35. See "Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi" in: E. KASEMANN, *Paulinische Perspektiven*, (Tübingen 1969) 178-210, especially 195.

36. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des H. Geistes in Christus und den Christen*<sup>3</sup>, (Paderborn 1968) 174-178.

an autonomous thing. According to Augustine, the church is nothing in itself, and apart from Christ it loses its significance. Therefore, the church never acts on its own authority; on the contrary, Christ and the Spirit are acting through the church. Why should the church then not be able to represent Christ? To represent somebody or to be the representative of somebody means that another person is present in me. Thus representation is far removed from existing independently and from self-righteousness. On the contrary, it is the most pure expression of what grace means, namely the life, the energy and the word of Christ and the Spirit becoming present in us. Only by participation in the saving activity of Christ and the Spirit, does redemption come about within the church. To be sure, the church cannot be a repetition of the unique historical fact of the incarnation. Augustine's thinking was never so materialistic that he believed in such a possibility. His view of the church was rather that of an interpersonal relationship with Jesus Christ. But this personal relationship comes into existence again and again in successive generations of believers. The life of the earthly Jesus proves to be infinitely fruitful.

A pure church or a church  
of good and evil?

In another way too Augustine had to choose between different possible views of the church. For in his days two conceptions of the church, both having a long history behind them, were in keen competition with one another: on the one hand, the Montanist-Donatist conception, and, on the other hand, the conception of a universal church. What was at stake in those conceptions was nothing less than a choice between a church of the pure and a church in which there is also room for evil. This tension between purity and impurity can be described in different ways: as a tension between a pneumatic and a christological church, a charismatic and a hierarchical church, a church of volunteers and a church of ordinary people, a church for the elite and a church for the masses, a church of the pure and a church of sinners. All these tensions can be reduced to one and the same fundamental question, namely, is it possible to impose limits on the church-event or not? After a long period of reflection Augustine opposed himself consciously to any human limitation of the church. He chose a "mixed" church-community with good and bad. This had far reaching consequences.

The community of the church is to be seen in a realistic way.

Excessive expectations cause only disappointment. Augustine states this explicitly: "If I may generalize: everybody is praising the church. "Christians are great men, the Catholic church is great. Within that church they all love one another, and they are all helpful to one another in everything..." Attracted by this praise, somebody enters the community of the church, and then he discovers that even there bad are living among good. Before he entered the church, nothing was said to him about this situation. The false christians fill him with repugnance and unfortunately he draws away from the good ones"<sup>37</sup>. Augustine insists always on the fact that the greatest threat for the church does not come from outside (not from paganism, Judaism, Donatism, schism or heresy), but from within. Paganism as an objective entity is not so important; it is more important that paganism should not be present in the hearts of christians, that they should not set up there idols of their own making. "If we feel sorrowful, then it is not because of the pagans, but because of christians, our own brethren, who wish to belong to the church merely bodily, while their hearts are elsewhere"<sup>38</sup>. Speaking of the Jews, Augustine declares that they do not cause much trouble (tribulatio) for the christians. The same thing, alas, cannot be said of bad christians "who rise with the intention of dealing a blow to the Body of Christ"<sup>39</sup>. All depends on the attitude of one's heart. Therefore, christians have first of all to be attentive to their own heart. "Was Jesus afraid that some seed should fall on the road, other seed on rocky ground or among thorns? If He had feared the difficult ground, He would never have reached the good ground. Is it for us to discuss the Jews and to speak of them as chaff? No, let us pay attention to ourselves and let us be careful that we ourselves are not the hardened road, nor rocky ground and nor thorns, but good ground"<sup>40</sup>.

Christians themselves are the word enemies of the church. Those who "live within the church perversely" are on the same level as schismatics and heretics<sup>41</sup>. Good and evil, God and selfmade idols exist also within the church. Augustine uses here risky similes which

---

37. *Enarratio in Ps.* 99,12: PL 37,1278.

38. *Serm.* 62,11,17. PL 38,423. In *De Civitate Dei* XX, 9,3: PL 41,674 the public enemies of the church are put on a par with the hidden enemies within the church. In *Serm.* 354,2,2: PL 39, 1563-1564 the enemies from within are called worse than those from outside. Cf. *In Johannis evangelium tr.* 45,12: PL 35,1725: "Many sheep are outside the church, and many wolves inside".

39. *Enarratio in Ps.* 85,9: PL 37,1095.

40. *Serm.* 101,3, ed. C. LAMBOT, *Augustini sermones selecti*, (Utrecht 1950), 47: PL 38,607, offers here a corrupted text.

perhaps nowadays we no longer dare to apply to the church. The church is for him the crippled Jacob: "The church is still cripple — one leg is strong, but the other one is weak"<sup>41</sup>. While we would like to describe the church as the ninety-nine faithful sheep in search of the one lost sheep, Augustine considers the church itself as the lost sheep: "The church is the town on the mountain, but it is also that one lost sheep which the shepherd was looking for, in order to bring it joyfully back on his shoulders, after having found it"<sup>42</sup>. The church is moreover compared with the prostitute of I Kings 3, 16-28. Two prostitutes are living in the same house. They represent two kinds of people present in the church: people full of love and other people full of hypocrisy. How could the dishonest prostitute put her dead baby into the arms of the other prostitute, who represents the church? The reason for this is that the church sometimes falls asleep, i. e. because injustice and the night of evil sometimes prevail within the church, and suffocate love<sup>43</sup>.

The temptation to leave such a church can be great. "Some people say 'We want to be left in peace; we don't want to have to put up with others; let us withdraw from the crowd. When we have found some security, we will be at ease'. If you are looking for rest, you are looking as it were for a bed, in which you can have a rest without any trouble. But from that bed also one will be taken and the other will be left. (Lc. 17,34). Sisters and brothers, let nobody deceive you. If you do not wish to be deceived and if you want to continue loving one another, be aware that each way of life in the church has hypocrites in its ranks. I do not say that everyone is a hypocrite, but I say that each way of life numbers hypocrites in its ranks. There are bad christians, but there are also good christians. An first glance you see a great number of bad christians, who as a thick layer of chaff prevent you from reaching the good grains of corn. Believe me, under the chaff there are also good grains of corn"<sup>44</sup>.

The presence of good and evil in the church is a necessity for Augustine, because the mixture of good and evil is inevitable and

---

41. *Enarratio in Ps.* 85,19: PL 37,1095.

42. *Serm.* 5,8: PL 38,59.

43. *Serm.* 37,2,2: PL 38,222.

44. *Serm.* 10, 5-7: PL 38, 94-96. In *Sermo ad Coesariensis ecclesiae plebem* 8: PL 43,696. Augustine rejects the name "prostitute" for the *Catholica*. But prostitute is used here clearly with the biblical meaning of "religious unfaithfulness".

45. *Enarratio in Ps.* 99,13: PL 37, 1279-1280.

fundamental in human existence itself. The church reflects this human situation. Augustine is sure of his ground, for he relies entirely on the evangelical parables about the Reign of God: the parable of the fishing-net (Mt. 13, 47-49. Lc. 5, 1-11), the weeds in the field (Mt. 13, 24-30), the threshing-floor (Mt. 3,12. Lc. 3,17). "The following similes come to my mind: that of a wine-press in which the dregs as well as good wine can be found, or of a treshing-floor upon which both chaff and wheat is lying, or of a fishing-net in which there are good fish as well as bad, or of Noah's ark in which both pure and impure animals are to be found... We see that all kinds of sinners are now mixed with good and holy people within the church"<sup>46</sup>.

These texts contrast sharply with other texts in which Augustine praises the church as the resourceful woman (*mulier fortis*), the true mother, the bride of Christ and the inviolate virgin. But that does not mean that we have here two different ecclesiologies, depending upon whether he is speaking about a sinful or a holy church. Indeed, modern interpretators are puzzled by the two categories of texts. Some of them declare that the texts about the holy church belong exclusively to an eschatological perspective; only the heavenly church is holy. Others think that Augustine is willing to admit that christians are sinful, but not the church itself; the church itself is always free from sin.

In my opinion, however, these solutions pass over Augustine's dynamic view of the church. It is impossible to detach the church from the christians. The church is to be considered — just as every other community — as first of all a personal communion. The answer to the question "Who or what is the church?" is steadfastly "We are the church!"<sup>47</sup>. The mixture of good and bad forms part of the essence of the church in its earthly phase. On these grounds Augustine even dares "justify" the presence of sinners within the church. In the controversy with the Pelagians sinfulness becomes a characteristic of the "true church". The mixture of good and evil reflects perfectly the situation of the church in space and time, as well as its orientation towards the eschatological future. Sin has still to be overcome and perfect unity has still to be brought about. Just as the body of the earthly Jesus formed the scene of a struggle between life and death, the Body of Christ i. e. the church, will be the domain where life and death fight for supremacy.

46. *Enarratio in Ps.* 8,13: PL 36, 114-116.

47. *Enarratio in Ps.* 122,5: PL 37,1633. *Serm.* 213,7,7. PL 38,1063. *Serm.* 359, 9: PL 39,1597.

For a good understanding of Augustine's thought, it seems to me that we must make a distinction (but without separation) between an authentic church community and a mixed church community. Such a distinction does not coincide with a radical opposition between the earthly and the heavenly church, nor between the visible and the invisible church (for, according to Augustine, the demarcation between good and evil is by the nature of things invisible). It is always a question of one and the same church, but in different phases of its existence. A dualistic conception of the church does not fit in with Augustine's view. Such a dualism would make the idea of the growth of the "totus Christus", to which Augustine attaches such great importance, superfluous<sup>48</sup>. But what does it mean to be an authentic church? From the texts it appears that this authenticity coincides with "being in Christ" or with "being the Body of Christ". Therefore, the church in which we now live, is not a completed or fixed entity. This church is a church in becoming and in process. It is in the stage of growing into the perfect "corpus Christi". Every phase of its history forms a part of the history of the whole church in all its different facets.

For this reason we come to the conclusion that the real Body of Christ is mixed with the church as church of the masses, or as institution. But this does not mean that the Body of Christ in itself is mixed. The Body of Christ is connected with sinners and its mode of existence is that of a "mixture", but the Body of Christ itself is not divided into two parts by mixture of good and evil. On this point Augustine disagrees radically with the opinion of Tyconius: "The second thesis of Tyconius is that of the Body of Christ divided into two parts. But he is wrong in speaking so. For that Body of Christ which will not be with Him eternally, is in reality not the true Body of Christ. It would be better to speak of "the genuine and the mixed Body of the Lord... Therefore, this thesis should be more suitably called about the mixed church"<sup>49</sup>. The Body of Christ is, as it were, the pure nucleus after which the church is striving.

The foregoing takes away every illusion concerning the church in time and space. We can no longer cherish the hope that the mix-

48. Concerning the idea of "Christus Totus" see: T. VAN BAVEL, *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*, (Würzburg 1974), 94-112. T. VAN BAVEL, B. BRUNING, "Die Einheit des "Totus Christus" bei Augustinus": *Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller zum 60. Geburtstag* (Würzburg 1975) 43-75.

49. *De doctrina christiana* III, 32,44: PL 34,82.

ture of good and evil in the church is no more than an external thing, in such a way that it would be easy to separate good from evil, or to distinguish them clearly. This is not true. Nevertheless, the mixture of good and evil occurs in different degrees. The two extremes go from an external to an inner level. Within the church community we find an external physical coexistence of good and bad people. That coexistence must be accepted, lest the unity of the church be destroyed. With regard to the inner mixture, the minimum requirement is that the good separate themselves from the bad in a spiritual way, i. e. with their hearts and desires, but not in a spatial or physical way (otherwise the unity would be dissolved). This latter demand makes things difficult and complicated, for it is impossible to define exactly and absolutely good and evil. Just as nobody knows how far he is good himself, so nobody is able to judge another person. Nobody is transparent to another and nobody is able to see the heart of another person. This is very often stated by Augustine: "What is more human than the impossibility of looking into the heart of a human being, and the impossibility of fathoming its secrets? Usually we suppose something else to be in that heart than what there really is... Therefore, we must abstain from any definitive and positive judgments and most of all we are not allowed to condemn anything prematurely, until the Lord comes who will enlighten the abysses of our darkness and reveal the motives of every heart... But precisely because of this darkness of the human heart, something happens which is surprising and deplorable at the same time, namely that we turn away from somebody, shun him, wish not to associate with him, and do not want to be in communication with him, because we think that he is a worthless man, while he is in reality a good man"<sup>50</sup>.

It would be a mistake to suppose that the mixture of good and evil is only present in others. It is also present in ourselves. Each of us is light and darkness at the same time. It would be nonsense always to put the blame on others. Augustine points out: "Sisters and brothers, one thing is certain: either you will destroy injustice, or you will be destroyed by injustice. But do not try to destroy injustice as something alien to yourself. Look at yourselves and see what is fighting against you in yourself. And be watchful that you are not conquered by your own injustice"<sup>51</sup>. Both good and bad people are invited to the wedding-feast of the Reign of God. According to Augustine this "mixed" invitation is self-evident, for "first of all we

---

50. *In Iohannis evangelium* tr. 90, 2-3: PL 35,1859.

ought to know that we are all bad in some way. I tell you, even good people are in some way or other bad, just as bad people are under some aspects good"<sup>51</sup>.

It follows that the authentic church cannot be defined easily. No more than one can treat the church of our days as completely identical with the Body of Christ, can one treat it as identical with the City of God. But the opposite is also true: the City of the devil is not to be identified, with society, the State or the Roman Empire. Good and evil border on each other and they cut across all human situations and all straightline thinking would be entirely wrong, according to Augustine's statement: "These two kinds of people are mixed... Therefore, do not despair with regard to the citizens of the Reign of Heaven, when you see them busy taking care of the affairs of Babylon or of temporal affairs in an earthly society. On the other hand, do not immediately congratulate people occupied with heavenly things, for sometimes sons of perdition sit in the chair of Moses... Those who care for earthly things should lift up their hearts towards heaven, and those who are occupied with the words of heaven, must keep their hearts upon this earth"<sup>52</sup>.

#### Church as invitation

Taking all the foregoing considerations into account, one may ask oneself whether in Augustine's view there is still a place for the church as an institution. Yes, there is, although we do not find in his works many explicit texts about the church as a concrete institution with sociological and hierarchical structures. The reason for this is twofold. In the first place, an institutional centralized authority was not very far developed in the ancient church. Certainly, some regular relationship between the churches of North Africa and Rome already existed, but it is not at all easy to define them nor to grasp their import. During the Donatist controversy, Augustine emphasizes the importance of communion with Rome, and the primacy of the Apostolic See (cathedra) there. But not one text allows us to conclude that this was a primacy in the modern sense of the word. The church of Rome seems nevertheless to be more

51. *Enarratio in Ps.* 63,9: PL 36,764.

52. *Serm.* 90,2: PL 38,559.

53. *Enarratio in Ps.* 51,6: PL 36, 603-604.

than a simple sister-church, equal to and no way superior to the church of Carthage. We must take into account that during the Donatist period relations with Rome did not come to the fore, because Donatism was almost exclusively the affair of the North African church. This situation changed in the struggle against Pelagianism, which threatened the church as whole. During this controversy, the bishops of North Africa appealed more frequently to Rome, and Augustine recognized as a matter of course the high dignity and the great authority of Rome. But he never speaks of an absolute doctrinal or juridical primacy of Rome, though Rome's primacy undoubtedly includes more than a primacy of honour. In spite of a notable evolution in the idea of primacy, one gets the impression that in the time of Augustine Rome's primacy was still nearer to the second century formulation "Rome has a primacy in love and faith"<sup>54</sup> than to the modern conception of primacy.

With regard to disciplinary questions, it is to be remarked that the autonomy of the local churches was still very great. The North Africans were especially fond of their autonomy. Among the bishops of North Africa Augustine seems to have been an exception, in so far as he was the one who most favoured the concentration of ecclesiastical authority in Rome<sup>55</sup>. As an example of the love for independence of the North African bishops vis-à-vis Rome in disciplinary questions, we quote the following text concerning the affair of the priest, Apiarius, deposed by the North Africans but rehabilitated by Rome: "Even if the canons to which the Apostolic See refers are genuine [Rome was indeed mistaken!] and are applied by you in Italy, even then we do not want to be forced to tolerate such things [=the arrogant and authoritarian actions of the Roman legate Faustinus] and we are not prepared to endure unbearable things. Therefore, as long as your Holiness presides over the church of Rome, we do not expect to experience such pride (istum tyfum) again"<sup>56</sup>.

On the level of ecclesiastical organization the ancient church had some characteristics which are worth taking into consideration even in our days, e. g. a. greater autonomy of the local churches, a

---

54. IGNAIUS OF ANTIOCH, *The Epistle to the Romans* (in the address). We follow here the interpretation of O. PERLER, "Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde": *Divus Thomas* 22 (1944) 413-451.

55. W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der Nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*. Stuttgart, 1971.

56. Letter of the Council of Carthage (419) to the bishop of Rome, Bonifatius, ed. C. MUNIER, *Concilia Africae* (Corpus Christianorum, Series Latina 149), (Turnhout 1974) 159-160.

much larger number of bishops (as a counter-balance against a top-heavy hierarchy), a greater participation of lay people in sacramental ministry, a more profound consciousness of the community aspect of vocation (has vocation not been interpreted too individualistically in the last centuries?) and of responsibility for the church.

Besides institutionalization in the sense of an increasing authority of the church, we find institutionalization in the sense of a fixed practice of ecclesiastical life. Augustine is always concerned to show the relativity of such a fixed praxis. He subordinates external ecclesiastical life entirely to the relationship of faith in Jesus Christ. The former is meaningful only in the light of the latter. "Weighing things in his heart, somebody comes to the decision: I will get up early every morning, I will go to church, I will pray a morning-hymn and an evening-hymn, a third or fourth hymn at home, I will offer every day a sacrifice of praise as well as a sacrifice of immolation to my God. If you do this, you are doing something good. But be on your guard and do not imagine that you are yet safe, because you are doing this. Perhaps you are praising God with your tongue, but cursing Him with your life"<sup>57</sup>. What is the wedding-dress of a christian? To this question Augustine answers that neither the sacraments, nor baptism, nor the eucharist, nor fasting, nor church-attendance, nor healing miracles, nor the gifts of prophecy or of tongues are the wedding-dress of a christian. Only love which springs from a clean heart, from a good conscience, and from faith that is genuine (1 Tim. 1,5), is the wedding-dress of a christian. This does not mean that prayer, sacrament and gifts of the Spirit are valueless. On the contrary. But Augustine intends to say that all those things are not decisive for having Christ in our heart (*Christum habere*). Ultimately, we have Christ only by love<sup>58</sup>.

These conditions for a genuine membership of the church are made to Catholic christians. Augustine's argument always comes down to the following three elements: love - Spirit - church. Absence of love means absence of the Spirit, and absence of the Spirit means absence of the genuine church. Precisely the same conditions are made for the Donatists: neither baptism, nor faith in Christ, nor the sacraments, nor prophecy, nor knowledge are decisive for genuine membership of the church, but only love<sup>59</sup>.

57. *Enarratio in Ps.* 49,23: PL 36,580.

58. *Serm.* 90, 5-6: PL 38, 561-562.

59. *Serm. ad Caesariensis ecclesiae plebem* 3: PL 43, 692-693. When Augus-

The texts quoted above are not inspired by contempt for the institutional aspects of the church. The relativity of the institutional facets has just the opposite effect with Augustine to what we would expect, namely the surprising effect of increasing his love for the imperfect institution. For him it is to be excluded that a Christian despises the external life of the church. For in his view it is obvious that the Christ-event happens in imperfect and relative ecclesiastical forms. Albeit that the authentic church is not simply identical with the empirical church, the latter coincides nevertheless with the former. Here we find identity and non-identity at the one is not allowed to leave the visible unity. "How can somebody same time. If one wishes to form part of the genuine Body of Christ, who leaves the church, still be in Christ, for he is detaching himself from the Body of Christ"<sup>60</sup>.

In this paradoxical situation of identity and non-identity lies the strength of Augustine's conception of the church. Non-identity creates room for ecclesiastical self-criticism and for permanent confrontation with the Gospel. Such a confrontation with the genuine Christ-event prevents the church from being occupied only with itself and with maintaining its own position. The church may not rest content with merely justifying the established order. It is not the church that takes up Christ, but Christ who takes up the church. On the other hand, the principle of identity safeguards Augustine from leaving too big a gap open up between the church as Christ-event and as institution. The link between both is not just a question of free choice we cannot just take or leave the institution as we see fit. Writing off the institution always concerns the Christ-

---

tine in *De baptismo* III, 19,26; PL 43,152 considers the Donatists as strangers (alieni) and pseudo-Christians, and reckons them among the antichrist, we ought not to forget that he uses exactly the same terms with regard to bad Christians within the Catholic church; cf. *In epistolam Iohannis* tr. 3, 3-5; PL 35, 1998-2000. *De baptismo* I, 10,14; PL 43,117. Augustine formulates absolute demands concerning the boundaries of the church always from the love-criterion. And he does this vis-à-vis those who live lovelessly within the Catholica as well as vis-à-vis the Donatists contravening love outside the Catholica. E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin* (Ottawa 1972) does not emphasize this parallelism enough; consequently Augustine's attitude to the Donatists makes too harsh and merciless an impression, and the institutional church is presented in too black and white a fashion.

60. *In epistolam Iohannis* tr. I, 12; PL 36,1986. Cf. *Enarratio in Ps.* 54, 8-9; PL 36, 633-635: here Augustine draws a parallel between living with good and evil within the church and living with good and evil on a profane level. Also on the level of normal social life it is impossible to withdraw from human society with its good and evil, even if one would like it.

event itself. The growth of the church is the growth of Christ, and whoever rejects the church, rejects Christ<sup>61</sup>.

The theme of the inevitable mixture of good and evil shows that the institutional church does not mean safety for Augustine, but neither does it mean despair. Accepting its limitations, the church suffers under the struggle between good and evil, without exactly the demarcation between them. A church which is keen on judging and legislating finds no favour in Augustine's eyes: "In this time we are like those servants of whom it is said 'If you want, we will go and gather the darnel' (Mt. 13,28). Because, if it were possible, we would like nothing better than that nothing bad remain among the good. But we are told: 'Let them both grow together until harvest'. Why is this said? Because you are only human beings who can be mistaken. Listen: 'No, I fear that in gathering the darnel you might pull up the wheat at the same time'. And what good are you doing then? Won't you destroy my harvest in your exaggerated zeal?"<sup>62</sup>. The church of this time is a place of process and tolerance. Its most important task does not consist in judging, but in uniting people in Jesus Christ. Consequently, its first mission can be found only in the task of inviting and calling. Church is invitation. Its mission is that of the servant sent by his master in order to invite everyone, good and bad, to the Lord's banquet: "And the servants went out into the streets, and invited good and bad alike (Mt. 22,10) ... And see, the head of the family comes in to make the guests' acquaintance. Notice, sisters and brothers, that the servants had nothing else to do than to invite everyone and to bring in good and bad alike. It was not up to them to do more. Notice that it is not written: The servants came in to see the guests and they observed one person who was not dressed for a wedding and they told him that. That is not in the text, but the text runs as follows: The head of the family came in to see the guests and observed somebody without suitable dress. The head of the family distinguishes between the guests and he expels the person without wedding-dress"<sup>63</sup>.

The greatest victory for the church is to succeed in bringing unity to men, even at the cost of its own honour. The church ought not be concerned about honour, but about unity and love. "The church of Christ can give no greater proof of love than not being concerned

61. *In Iohannis evangelium* tr. 4,4: PL 35,1407.

62. *Serm.* 73,4,4: PL 38, 471-472.

63. *Serm.* 90, 3-4: PL 38,560. Cf. J. MOLTSMANN, *Gott kommt und der Mensch wird frei* (München 1975) 24: "Zum Fest Jesu kann man nur einladen".

about the honour which it seems to possess in people's estimation. There is no greater proof of love than the effort of the church to prevent the division of the limbs of the baby [=image of the christian people] and to avoid lacerating the christian frailty by dissolving the unity" <sup>64</sup>.

In other words, the greatest victory of the church is love. "Where does the strength of this community of the church lie? Everyone who wants to understand the strength of this community must understand the strength of love. For love is a power which nobody can resist ... On this point love is like death. When death comes, nobody is able to resist it. With however many operations or remedies one fights against death, a mortal human being cannot escape its power. Likewise the world can do nothing against the power of love ... And just as death has all power to snatch us away from life, so love has all power to keep us alive" <sup>65</sup>.

#### Practical consequences of a choice

Sociologists today warn against relying too much on an ideally perfect picture of community and neglecting normal social relationships. Many relationships do not attain to the ideal, nor are they able to do so. They remain on the level of rather external communication, but such relations are by no means worthless. Values and ideas remain abstractions as long as they do not become real in ordinary daily behaviour <sup>66</sup>. This is also true for the community life of the church. One should not underestimate institutional elements, such as sacramental celebrations; often they are more important for the "common" believer than theologians think. Certainly, structures may never be absolutized, but on the other hand

64. *Serm.* 10,8: PL 38,96. Cf. *Serm.* 164,10,15: PL 38,902.

65. *Enarratio in Ps.* 47,13: PL 36,541. *Enarratio in Ps.* 120,12: PL 37,1615: "The church is to be loved because of our fellowmen, but God is to be loved because of Himself".

66. J. MATTHES, *Professional and common talk about God*, and K. DOBBELAERE, *The formation of a community and the church, ideology and empiricism seen from a sociological point of view*, Conferences held at the International Theological Congress "Faith and Society" Louvain 1976 (not yet published, but see G. DANNELS, "Le phénomène communautaire": *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 329-336). K. DOBBELAERE is of the opinion that "the change-over from a church for the masses to a church of free choice gives rise to the problem of the credibility of the church. The overemphasizing of community formation within the church implies one-sidedness, is too heavily loaded with ideology, and has a selective tinge".

denying any significance to them amounts to overlooking very fundamental aspects of human existence. Man is not a merely spiritual being!

The choice of a "mixed" church can illustrate this very well, for such a choice is not without consequences for the practice of christian and ecclesiastical life. The choice of a mixed church meant for Augustine pursuing the course of a church for the masses, and not that of a church for the elite alone. He thereby distanced himself from his famous predecessors, Tertullian and Cyprian, who both had a more rigoristic conception of the church. Only against the background of a church for the masses and of a great esteem for institutional elements was Augustine able to promote infant baptism. Tertullian considered infant baptism, strictly speaking, as something absurd; the absence of personal faith in babies did not correspond to his dream of a church based on free and conscious commitment<sup>67</sup>. We know also Augustine's supple attitude concerning the extremely severe practice of penance, more supple than that of most of his predecessors and contemporaries<sup>68</sup>. He felt no difficulty with regard to the North African custom of babies in their mothers' arms receiving the eucharistic bread and wine. And his constant striving for christian unity exerted a great influence upon his attitude in ecumenical questions: the unity of the church was much more important for him than the honour of the *Catholica*. In the case of a possible reunion between Catholics and Donatists, Augustine declares himself willing to abdicate his episcopate in favour if a Donatist colleague, or to share the same basilica with a Donatist bishop, while each of them remains responsible for his own group of believers<sup>69</sup>.

It is my conviction that the choice of a church for the elite or a church for the masses determines even now the positions that will be taken up in relation to modern problems, such as infant baptism, the age for reception of first communion, the age at which confirmation is to be conferred, strictness or leniency in the sacrament of reconciliation, the conditions relating to the sacrament of chris-

---

67. TERTULLIAN, *De baptismo* 18. Corpus Christianorum. Series Latina I, 293.

68. See A. M. LA BONNARDIÈRE, "Pénitence et réconciliation de pénitents d'après saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 13 (1967) 31-53; 249-283; 14 (1968) 181-204: "Dans tout l'enseignement de saint Augustin sur la pénitence, comme dans toutes les allusions qu'il est amené à faire aux institutions qu'elle a suscitées, la fréquence des images médicales l'emporte de beaucoup sur celle des images judiciaires" (202).

69. *De gestis cum Emerito* 5-7: PL 43, 700-703.

tian marriage, the conditions for receiving the anointing of the sick, and ecumenical decisions e. g. intercommunion. But one's conception of the church, which is at the basis of these positions, remains often unexamined. Many do not even realize that a certain ecclesiology influences their practical decisions. I do not at all want to plead for a blind return to Augustine's positions; history never repeats itself in exactly the same way. But I would like to plead for a more explicit consciousness of one's conception of the church, for that is what guides and determines the choice in practical decisions. Speaking about the church, it is important to know what kind of church you intend, and what expectations you have concerning the concrete life of the church.

Denis de Rougemont considers that decadence begins when people no longer ask "what will we do?", but "what will happen?". With the question "what will we do?" we determine to a certain extent the future because of our active expectations. But with the question "what will happen?" we resign ourselves to a situation which we undergo passively. With regard to our church, we can ask whether we are not too pre-occupied with problems, and too little with perspectives. But what can an individual do about questions with world-wide dimensions? I would answer that every change starts of mentality, and that it would be a mistake to suppose that on this point the individual is powerless. One word of truth can move the whole of mankind. Do we not see this happening every day? One person or a small group starts denouncing some discrimination — normally, one single person or a small grup starts a revolution. They influence others, more or less successfully, and these ideas are taken over. We see that valuable ideas are being propagated and becoming common ideals. Why then would a change in our personal conception of the church not be able to bring about another church? It is true, this presupposes that there is always something to improve in the church. But was there any period in history — or will there ever be a period — when nothing is to be improved? \*

T. J. van BAVEL, OSA.  
LOVAINA (Belgica).

---

\* I express my gratitude to R. Canning, O.S.A., for supervising the English translation of this article.

## Veritas, Unitas, Caritas, en san Agustín

Tres vocablos, tres imanes, tres surtidores de luz en la vida de Agustín que nace en Tagaste un 13 de noviembre del año 354 y muere en Hipona el 28 de agosto del 430. Con su doctrina enriqueció la Iglesia santa de Dios y con su vida, a partir de su conversión el 387, dejó un ejemplo a imitar a todos los seguidores de Cristo.

Hombre "verdad" ha sido calificado en nuestros días, con intuición certera. Apasionado por la verdad la busca en su juventud en el dualismo maniqueo o, en la duda de su hallazgo, se sitúa en el umbral de la Academia para venir a recalar su inquietud después de incontables singladuras en la enseada de la Iglesia católica: "Yo, escribe en sus inimitables Confesiones, tenía hambre y sed de Ti mismo ¡oh Verdad! en quien no hay mudanza ni oscuridad momentánea"<sup>1</sup>.

La búsqueda de la verdad, confiesa el santo a su amigo Honorato, enredado aún entre las espinas del error, fue siempre pasión de su juventud. Ahora vive alegre en la paz de la Iglesia de Cristo la única verdadera<sup>2</sup>.

La verdad como meta de su peregrinar, verdad en la ciencia, verdad en la fe, verdad en el ser, verdad en la acción y en la vida. Fue el señuelo de la verdad el que hizo picar al joven Agustín —"*cupidus veri*"— el anzuelo de un dualismo absurdo<sup>3</sup>. La luz de una aparente facilidad para resolver el problema pavoroso del mal deslumbró al retórico de Cartago que, engreído en su saber, consideraba la religión de Mónica como cuentos para viejas o niños. Luego viene el desencanto, la duda, el desánimo hasta que amanece en su alma la hora del Dios-Verdad. Ahora tiene plena certeza de haber

1. *Confessiones* III, 8: PL 32, 686-687.

2. *De utilitate credendi* I, I: PL 42,65; cf. Ch. BOYER, *L'idée de la Vérité dans la philosophie de S. Augustin*. Paris, 1920.

3. *De utilitate credendi* I, 2: PL 43,66.

encontrado la luz de la fe en la Iglesia católica única depositaria de la verdad <sup>4</sup>.

Las etapas recorridas en su afanosa búsqueda de la verdad quedarán marcadas por una madre, la doctrina de Ambrosio, la disciplina de la fe que es firme adhesión a la luz. La fe ancla su firmeza en Cristo, Verdad indeficiente y eterna. Creer es asentimiento firme a la autoridad de un Dios que adoctrina y se revela en los Padres y, en la plenitud de los tiempos, en su Palabra <sup>5</sup>.

Para salvarse basta creer en Dios y en Cristo perpetuado en su Iglesia. Su axioma es "creer para entender". Es una exigencia del alma una vez incorporada a la vida de la que el creyente es pámpano vivo y fecundo <sup>6</sup>.

Pablo define la fe como un obsequio racional y Agustín utilizará, al servicio de la fe, la filosofía de los neo-platónicos <sup>7</sup>. Es un método, no un camino; un andamiaje, no una construcción, porque la certeza de la fe supera —nunca contradice— la certeza de la filosofía. Para razonar acerca de los misterios es necesario limpiar los ojos de prejuicios maniqueos y adherirse, como a tabla salvadora, a la verdad revelada. Limpieza de alma condición esencial para intuir la verdad <sup>8</sup>.

Camino, verdad y vida es Cristo, el Señor. Su palabra es luz y calor; agua trasparente que apaga la sed del peregrino de las cumbres y se hace camino al creer <sup>9</sup>. Si es un contrasentido dar nuestro asentimiento al que nos habla sin previo aval de su honestidad y saber <sup>10</sup>, no lo es creer en la Palabra-Verdad y adherirnos a su mensaje de salvación llevado a todos los cuadrantes del mundo por los misioneros de la Iglesia católica <sup>11</sup>.

La autoridad de la Iglesia católica enraíza en el consentimiento

4. *De utilitate credendi* VIII, 20: PL 43,79: "Sequere viam catholicae disciplinae, quae ab ipso Christo per Apostolos usque manavit, ab hinc ad posteros manatura est".

5. *De utilitate credendi* XIV, 31: PL 43,86.

6. *De utilitate credendi* XV, 35: PL 43,88.

7. *Contra Acad.* III, 43: PL 32,957: "Apud platonicos me interim quod sacris non repugnat reperturus esse confido": cf. R. JOLIVET, *S. Augustin et le Néoplatonisme*, Paris, 1932; D. N. DERISI, "Determinación de la influencia neo-platónica en la formación del pensamiento de S. Agustín": *Sapientia* 9 (1954) 272-287.

8. *De utilitate credendi* XIII, 29: PL 42,86.

9. *De utilitate credendi* XIV, 31: PL 42,87.

10. *De utilitate credendi* XIV, 31: PL 42,87.

11. *De spiritu et litt.* XIX, 32: PL 44,220; *De doctrina christiana*. II, 28: PL 34,56; *Enarrationes in Ps.* 73,25: PL 36,944: "Videat qui potest, credat qui non potest esse Deum".

universal de los pueblos y en la tierra profunda de los milagros<sup>12</sup>. Su mismo calificativo de católica es garantía de verdad. Todas las demás confesiones o son cismáticas o heréticas, semillas de error, sólo la católica te preserva de error, te amamanta con leche de verdad, con pan de sabiduría, con la miel del Evangelio de Cristo pues ha sido fundada por la Verdad sobre la roca viva de Pedro y se continúa a través de los siglos en la sucesión de los obispos<sup>13</sup>.

Si quieres saber cuál es la verdadera iglesia lee las Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento y encontrarás la verdadera esposa de Cristo<sup>14</sup>.

A la luz de Cristo imposible dudar de su verdad<sup>15</sup>. Para Agustín la autoridad de la Iglesia es garantía de certeza. Con cierta hipérbole afirma: "*Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*"<sup>16</sup>. ¿Habla la Iglesia? Cuestión resuelta<sup>17</sup>.

Norma, pues, de verdad, regla de fe es para el creyente la tradición de la Iglesia y la Escritura<sup>18</sup>. Y si prefieres la brevedad y la claridad ahí tienes el símbolo bautismal donde encuentras quintaesenciada la verdad revelada<sup>19</sup>.

En su polémica contra los donatistas prueba Agustín la validez del bautismo administrado por un cismático, un hereje o un pecador, fundado en el sentir de la Iglesia universal<sup>20</sup>. Y, en determinadas circunstancias, la autoridad de un concilio plenario es sentencia inapelable de verdad, no porque la crea, sino porque la proclama, esclarece, afianza, margina toda duda y cierra los caminos al error<sup>21</sup>.

Famosa es su sentencia axiomática: "*Roma locuta, causa finita*". La verdad tiene siempre rostro ecuménico. Es la misma en Ro-

12. *Contra ep. Fundamenti* IV, 5: PL 42,175: "Tenet consensus populorum: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vestustate firmata". Cf. *Contra Faustum* XIII, 13-14: PL 42, 289-290.

13. *De vera Religione* VI, 10. PL 34, 127.

14. *Serm.* 29,3: PL 38,136: "Scripturas sanctae sunt, veraces sunt, inculpaetae sunt".

15. *Contra Faustum* XI, 5: PL 42,256: "Habemus Christum verum atque veracem".

16. *Contra ep. Fundamenti* V, 6: PL 42, 172; *Ep.* 105,4,14: PL 33,401: "In Scripturis dicimus Christum, in Scripturis discimus Ecclesiam".

17. *De peccatorum meritis et remis.* I, 10,26: PL 44,124.

18. *De doctrina christiana*, III, 2,2: PL 34,65.

19. *Serm.* 59: PL 38,400: "Symbolum didicistis ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis, brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum".

20. *De baptismo* IV, 25,30: PL 43,174: "Quod traditum tenet universitas ecclesiae". cf. G. BAVAU: *Bibliothèque Augustinienne*, 29 (Paris 1964) 9-46.

21. *Contra Cresconium* I, 32,38: PL 43,465.

22. *Contra Cresconium* I, 33,39: PL 43,466.

ma que en Jerusalén, en Atenas que en Cartago. La universalidad es nota de la verdad como lo es de la regla de fe<sup>23</sup>.

La Iglesia es tolerante en cuestiones opinables, intransigente en cosas que rozan la fe o las buenas costumbres: "*Tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam... non approbat, nec tacet nec facit*"<sup>23</sup>. La historia entera de la Iglesia es preclaro testimonio de este aserto de Agustín. Basta llevar la mano a un volumen de cualquier historia eclesiástica. La vida de bautizado del Doctor de la gracia es una lucha sin cuartel contra el error, la herejía o el cisma. Su doctrina puede compendiarse en contadas palabras: "Fe y verdad en la unidad de la Iglesia". Y aún más breve: "*In cathedra unitatis doctrinam posuit (Christus) veritatis*"<sup>24</sup>.

Tú, le dice al maniqueo Fausto, si quieres encontrar la verdad no la busques en la filosofía de los hombres sino en la Iglesia de Cristo. Hazte, pues, católico<sup>25</sup>.

Puede Agustín errar, los obispos pueden errar, los concilios provinciales equivocarse, las disputas entre escuelas teológicas pueden perturbar los ánimos de los fieles, pero la Iglesia fundada sobre roca es luz de verdad y unidad para todos los hombres de cualquier color o raza<sup>26</sup>.

Uno es el cuerpo de Cristo, uno el pueblo de Dios, uno el redil de la Iglesia, cátedra de sabiduría, reflector potente de la verdad, sin tacha ni arruga. Sin el pregón de la verdad no podría conocer a Cristo que es la misma verdad esencial ni tampoco la existencia de la Iglesia que participa de la verdad<sup>27</sup>.

## UNITAS, VERITAS

Profundiza Agustín en el conocimiento de la Iglesia en su lucha contra el donatismo. Las intrigas de una fémica española "*perniciossísima et factiossísima*"<sup>28</sup> y la venalidad de unos obispos reunidos en Cartago el 312 hacen posible el alumbramiento del cisma que

23. *Ep.* 55,19,35: PL 33, 221-222.

24. *Ep.* 105,5,16: PL 33,403.

25. *Contra Faustum XXIII*, 6: PL 42,525.

26. *De baptismo III*, 2,3: PL 43,140: "In cuius Ecclesiae communione securi sumus".

27. *Enarrationes in Ps. LVII*, 6: PL 36,679: "Ex veritatis ore agnosco Christum, ipsam Veritatem; ex veritatis ore agnosco Ecclesiam participem veritatis".

28. *Contra ep. Parmeniani I*, 3,5: PL 43,37; *Contra litt. Petilianii II*, 108, 247: PL 43,346; *Contra Donatistas epistola VI*, 3: PL 43,395.

en la historia de la Iglesia se va a denominar donatismo<sup>29</sup>. Con este cisma queda rota la unidad de la túnica inconsútil de Cristo y se levanta altar contra altar, obispo contra obispo en el norte de África y en especial en la Numidia. El primer escrito contra los donatistas se titula "*Psalmus contra partem Donati*"<sup>30</sup>.

Quiere el pastor de almas poner al alcance de los fieles sencillos la historia y errores del donatismo y compone este salmo abecedario para ser cantado por el pueblo a imitación de lo que había hecho Parmeniano, obispo donatista, sucesor de Donato el grande en la sede de Cartago. El origen y doctrina del cisma queda en ese salmo condensado e invita al lector a ser juez imparcial de la verdad. Las 20 estrofas terminan con el estribillo —*hypopsalmus*— siguiente: "*Omnes (vos) qui gaudetis de pace, modo verum iudicate*"<sup>31</sup>.

Romper la unidad de la Iglesia es un pecado, rebautizar a los católicos que pasan al donatismo un crimen, juzgar inválidos el bautismo administrado por un *traditor*<sup>32</sup> un error y una herejía. El corazón del pastor que es Agustín encuentra acentos de emocionada caridad e invita a los disidentes a entrar en la verdad de la unidad.

Paz en la unidad es lema agustiniano, fruto del amor. De esta paz en la unidad y amor que es Cristo mana, como de fuente caudal, la unidad de la Iglesia católica. El sermón 358, pronunciado días antes de la célebre confrontación entre católicos y donatistas, (414), es una exhortación cálida a la paz en nombre del autor de la paz, del agricultor de la paz, del amador de la paz<sup>33</sup>.

La luz de la verdad se irá abriendo camino, pero es necesario moverse y el campeón de la unidad predica, escribe, dialoga con los donatistas, reta a los obispos del cisma a confrontaciones públicas,

29. No es mi intención tejer la historia y vicisitudes del donatismo. Remito al lector a las fuentes: OPTATO DE MILEVI, en sus 7 libros: PL 11, 835-1104; SAN AGUSTIN, *Tratados antidonatistas*: PL 43; M. PETSCHENIG: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, tomos 51-53 (1908-1910); *Oeuvres de saint Augustin: Bibliothèque Augustinienne* 28 (1963); 29 (1964); 30 (1967); 31 (1961); 32 (1965). Para los estudios sobre este tema citamos: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne des origines jusqu'à l'invasion arabe*. IV: *Le donatisme*. V. *S. Optat et le premiers écrivains donatistes* (Paris 1920). VI: *Littérature donatiste au temps de S. Augustin* (Paris 1922). VII: *S. Augustin et le donatisme* (Paris 1923); cf. también L. ALFONSI, "Unità cattolica romana nel Psalmus contra partem Donati di S. Agostino": *Studi romani* 6 (1958) 407-412.

30. PL 43,23,32.

31. *Psalmus contra partem Donati* I, 43,23: PL 43,23.

32. *Traditor* se llamó a todo aquel que durante la persecución del emperador Diocleciano (13 de mayo del 303) entregaba los libros santos a los gentiles para su destrucción.

33. *Enarrationes in Ps.* 119,9: PL 37,1605: "Christus est pax nostra, qui fecit utraque unum".

que éstos rehuyen siempre y escribe cartas que quedan sin contestar<sup>34</sup>. Agustín ataca a los donatistas desde todos los flancos y con todas las armas. Está en posesión de la verdad. El más grave error de los donatistas es romper una unidad de la Iglesia, rebautizar a los católicos, calumniar a Ceciliano de *traditor*, pues su inocencia quedó proclamada en Roma por el papa Melquiades en el 313, en el concilio de Arlés en el 314 y por el mismo emperador Constantino que sentencia a favor de Ceciliano en el 316<sup>35</sup>.

Para la Iglesia universal el bautismo administrado según la fórmula prescrita por Cristo es válido aunque sea administrado por un adúltero, un hereje, un cismático, un *traditor*, un impúdico o un miembro podrido del cuerpo de la Iglesia<sup>36</sup>.

A probar la validez del bautismo administrado por un pecador o cismático, y a resolver la espinosa cuestión del rebautizador que fue San Cipriano dedica Agustín sus siete libros sobre el bautismo<sup>37</sup>. La autoridad indiscutible de Roma sentenció contra el africano y la distinción entre apariencia y realidad, signo y contenido, sacramento y gracia sacramental fue un feliz hallazgo del genio del obispo de Hipona que resuelve múltiples antinomias<sup>38</sup>. El "*aliud est sacramentum aliud virtus sacramenti*" es axioma válido en todas las escuelas teológicas.

### UNITAS-CARITAS

Alborea la verdad en el hontanar de la unidad en el amor. Es este "pondus"<sup>39</sup> el que aconseja tolerancia con los donatistas vencidos e impulsa al pastor a buscar ovejas descarriadas y le da sabiduría para sanar heridas, olvidar ofensas y acoger con delicada ter-

34. *Ep.* 49, 51-53, 56-57 (ca. 399-400): PL 33,189,191, 194-195; 223-224.

35. Cf. F. MARTROYE, "La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique": *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France* (Paris, 1914) 93-140; J. P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine dès Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris, 1958. J. CONGAR, "Introduction": *Bibliothèque Augustinienne*, 28 (1963) 30-32, pone ciertos reparos a la tesis de Briison.

36. *De baptismo* III, 10,15: PL 43,144: "Baptismus Christi verbis evangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamvis illi sint impudici et immundi, quia eius sanctitas polui non potest et sacramento suo divina virtus assistit".

37. Cf. G. BAVAUD, "Introduction": *Bibliothèque Augustinienne*, 29 (Paris 1964) 3,47.

38. *De baptismo* IV, 4: PL 43,199: "Disputans de sententia Cypriani... dico sacramentum baptismi et bonos et malos posse habere, posse dare, posse accipere".

39. *Confessiones* XIII, 9,10: PL 32,849.

nura a cuantos regresan a la casa del Padre. Recibe a los obispos donatistas con todos los honores<sup>40</sup>. ¿Qué aman conservar su dignidad episcopal? De acuerdo, pero a condición de vivir en unidad "*no-biscum estote*"<sup>41</sup>.

En una misma cátedra, es evidente, que no pueden sentarse dos obispos, pero es también muy cierto que si no tienen ambos jurisdicción si tienen los dos carácter episcopal. Agustín flamea al viento el lábaro de la paz en el amor de la unidad. Nada de violencias, ni revanchismos, ni asesinatos o violaciones de todo género a estilo de los cotopitas. Los métodos del terror no encajan en la pedagogía del amor cristiano. La ingente muchedumbre —*populorum agmina*— de los donatistas convertidos a la unidad de la Iglesia después de la conferencia del 411, son beneficiarios de esta paz en la unidad. En medio de las tinieblas del error donatista brilló una gran luz<sup>42</sup>.

Agustín es tolerante con las personas intransigente con el error. Pero la paciencia tiene un límite, la tolerancia una medida, el equilibrio un justo medio. La pasividad puede no ser virtud y en el pensamiento de Agustín detectan los estudiosos un viraje de noventa grados<sup>43</sup>.

En un principio no es partidario del uso de la fuerza contra cismáticos o herejes. Más tarde, a la vista de los intolerables excesos de los feroces circunceliones, más temibles que el rugido del león, piensa que la tolerancia cristiana no ata las manos a la justicia imperial de Roma<sup>44</sup>.

El "*amor pondus*" le hace pedir clemencia para los culpables, la condonación de la multa pecuniaria para los vencidos. Por temperamento tiene marcada preferencia por los métodos de persuasión, del convencimiento, de la enseñanza, del amor<sup>45</sup>. En realidad es la *praxis* de la "*Ecclesia-Mater*"<sup>46</sup>.

40. *Contra Gaudentium* I, 37,48: PL 43,736; cf. L. J. LOF, "Gaudentius de Thamugadi": *Augustiniana* 17 (1967) 5,13.

41. *Serm.* 368,4: PL 39,1588: "Tollatur paries erroris, et simul simus".

42. *Contra Gaudentium* I, 24,7: PL 43,722: "Pax salubri lenitate tranquila, volentes invitat, non cogit invitos".

43. Cf. S. LANCEL, "Aux origines du donatisme et du mouvement des circunceliones": *Les Cahiers de Tunisie* 15 (1967) 183-188; para el juicio de este estudio: *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969) 308-309.

44. *Ep.* 93,17: PL 33, 329-330: "Mea primitus sententia non erat nisi ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum".

45. *Serm.* 295, 20: PL 38, 1348: "Sustineat eos mater piis visceribus sanandos, portet docendos, ne plangat mortuos". Cf. J. GALLAY, "La conscience de la charité chez S. Augustin": *Revue des Études Augustiniennes* (1955) 1-20.

46. *Serm.* 119,4,4: PL 38.

Por añadidura el amor es algo así como una placa reveladora de la presencia del Espíritu. Si amas a Dios permanece en ti el Espíritu. Amar al que nos ama es dulce deber. Dios permanece en el que ama, pero no como contenido sino "*ut te contineat*"<sup>47</sup>.

La teología de la Iglesia en la obra de Agustín es rica en imágenes: las bodas de Caná, la samaritana, el paralítico, la multiplicación de los panes en el desierto, el ciego de la piscina de Siloé, la unción de Betania, el templo, la casa, la ciudad de Dios, la pesca milagrosa son, en la pluma de Agustín bellos símbolos de la Madre Iglesia: "*Vulva matris, aqua baptismatis*"<sup>48</sup>.

La esposa del Cantar de los Cantares es la Iglesia católica, Cristo el esposo. Al Amado se le llama rey, a la esposa sulamita. En un lenguaje poético de enamorados se describen las relaciones de Cristo con su Iglesia. Los símiles son de una belleza fascinadora. Sentido eclesial en sentir de Agustín, tienen las palabras con melodía de arrullo del Esposo: "Única es mi paloma, única mi perfecta" (Cant 6,9).

La paloma es símbolo de la paz. Interviene en el bautismo de Jesús y en esta escena del Jordán se identifica con el Espíritu Santo<sup>49</sup>. Es observador el obispo de Hipona. Sabe que las palomas viven en sociedad, vuelan en bandadas, no aman la soledad y cantan sus amores con tonada de brisa primaveral. Es imagen de la inocencia y de la pureza, de la unidad y de la paz, de la bondad y del amor, de la fidelidad y son monógamas como lo es la esposa de Cristo, su iglesia<sup>50</sup>.

En sus tratados antidonatistas y en particular en *De Baptismo* da Agustín el nombre de nombre de paloma a la iglesia "*quae in sanctis est*" es decir a la iglesia de los bautizados que viven su cristianismo, se aman en caridad y se dejan guiar por el Espíritu. Esta iglesia es casta púdica, sin mancha ni arruga de pecado (Ef. 5,27). Es la fuente sellada y el huerto cerrado del Cantar de los Cantares.

47. Cf. M. COMEAU, *S. Augustin exégete du quatrième évangile* (Paris 1930) 156-158; R. PALMERO RAMOS, *Ecclesia mater en san Agustín*. Madrid, 1970; P. RINETTI, "Sant'Agostino e l'Ecclesia Mater": *Augustinus Magister*, II (1954) 827-834.

48. Cf. A. FEUILLET, "Le symbolisme de la columbe dans le récits évangéliques du baptême": *Recherches des Sciences Religieuses* 46 (1958) 524-544; M. BONNADIÈRE, "Les Cantiques des Cantiques dans S. Augustin": *Revue des Études Augustinennes* (1955) 225-237.

49. *Serm.* 60,3,4: PL 38,426: "Attende columbas in societate gaudere; ibique simul volant, simul pascuntur, communione gaudent, caritatem servant, gemitibus amoris murmurent". Cf. también *In Iohannis evangelium tr.* V, II; VI, 2; VI, 3,4: PL 35, 1419, 1425, 1426-1427; *In Iohannis evangelium tr.* I, 2: PL 35, 2035.

edén con abundancia de aguas y frutos, que son los dones del Espíritu Santo<sup>50</sup>. No la iglesia "*qualis nunc est*", sino la iglesia del Reino "*qualis futura est*"<sup>51</sup>.

La unidad en el amor es clave y es vuelo, es paloma y es roca, es templo y es campo. El Espíritu derrama su gracia en los corazones de cuantos pertenecen a Cristo y viven en el seno de la *católica*. Y la caridad es fuerza unitiva, *compago corporis... unitatis et pacis*<sup>52</sup>. El símil de *esposa* y *paloma* no es sólo bella metáfora, sino espléndida realidad que da viveza a la representación, eficacia al razonamiento, profundidad a la idea, solidez a la eclesiología que se ve plenificada en el Cristo total<sup>53</sup>.

La paz, el amor, la mutua concordia son dones de la *paloma* que aletea sobre las aguas en el Génesis y voló los océanos en el diluvio, y vivifica el cuerpo místico de Cristo. De ahí que el Espíritu sea principio fontal de unidad, de amor y de vida<sup>54</sup>.

En la unidad, comunión y concordia fundamenta Agustín su doctrina eclesiológica. Pero estas tres palabras no tienen el mismo sentido en el Doctor de la gracia y en Petiliano. Basta, para convencerse, leer despacio las Actas de la Conferencia de Cartago del año 411<sup>55</sup>. Agustín enseña que la unidad en el amor es obra de las tres divinas personas con atribución al Espíritu Santo. En la unidad, la verdad y el amor. "*In cathedra unitatis doctrinam posuit caritatis*"<sup>56</sup>.

Para una recta interpretación del pensamiento agustiniano conviene distinguir el nivel de los signos y el nivel de la realidad, el *esse* de la unidad y sus apariencias o signos. Así, por ejemplo, la eucaristía subsiste como símbolo de una realidad misteriosa y profunda. Si la esposa y el esposo son una carne, la Cabeza y los miembros son un cuerpo y el Espíritu su principio vital<sup>57</sup>.

50. *De Baptismo* VI, 3,5: PL 43,199; *In Iohannis evangelium tr.* VI, 15,17: PL 35, 1432-1433; *Ep.* 98,5: PL 33,362.

51. *Enarrationes in Ps.* 9,12: PL 36,122.

52. *Serm.* 295,2,2: PL 38,1349; *De baptismo* III, 17,22: PL 43,149; *Enarrationes in Ps.* 149,2: PL 37,1949; *In Iohannis evangelium tr.* XXVII, 6: PL 35, 1616; *Ep.* 185,46: PL 33,813.

53. *Contra Crescentium* II, 14,17: PL 43,195; *De baptismo* V, 27,38.

54. *Serm.* 268, 4,4: PL 38,1231.

55. SERGE LANCEL, en su espléndida "Introduction" a las Actas de la Conferencia de Cartago del 411: *Sources Chrétiennes*, 194 (Paris 1974); II (1973); III (1975).

56. *Ep.* 105,5,16: PL 33,403.

57. *In Iohannis evangelium tr.* IX, 8: PL 35, 1462.

## UNIDAD EN EL CRISTO TOTAL

La unidad y la caridad son dos hermanas gemelas inseparables. Donde hay amor hay unidad. La Iglesia, como tal, no puede subsistir sin caridad ni puede sostenerse en pie sin el Espíritu vivificador. Las tres saetas que Agustín dispara contra los donatistas son: Espíritu, unidad, amor.

El Espíritu Santo es la fuente exclusiva del amor y el amor es causa de la unidad. Los donatistas pecan contra el Espíritu Santo, contra el amor y contra la unidad. La doctrina del Cuerpo de Cristo exige, según el sentir de Agustín, con lógica férrea la unidad de la Iglesia y su universalidad. "Sola, escribe, la Iglesia católica es el Cuerpo de Cristo, cuya Cabeza es el salvador de su cuerpo. Fuera de este cuerpo el Espíritu Santo no vivifica a nadie..., nadie participa de la caridad divina, si es enemigo de la unidad"<sup>58</sup>.

Sólo en la Iglesia de Cristo existe el amor en la unidad<sup>59</sup>. Los que con todo conocimiento se separan de la unidad y de la caridad no forman parte del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Existe incompatibilidad radical<sup>60</sup>. Los donatistas hicieron astillas la unidad y apagaron la llama de la caridad que florece en el jardín de la única iglesia verdadera que es la católica.

La eucaristía es signo de esta unidad y lazo de la caridad. El simbolismo es paulino y Agustín lo aprovecha oportuno contra los donatistas. "Este pan, dice, que veis en el altar, santificado por la palabra de Dios es el cuerpo de Cristo; este cáliz, o mejor, lo que contiene este cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo, que se derrama por nosotros en remisión de nuestros pecados. Si lo recibis bien seréis vosotros lo mismo que recibis. Dice el Apóstol: "Somos muchos pero un solo pan y un solo cuerpo (1 Cor 10,17)... Somos un solo pan y un solo cuerpo. En el pan veis cómo debéis amar la unidad. ¿Por ventura fue hecho pan de un solo grano de trigo? ¿No eran muchos los granos? Antes de ser pan eran muchos granos; el agua los juntó después de molidos; porque si el

58. *Ep.* 185,11,50: PL 33,815. Cf. E. LAMIRANDE, "Anima Ecclesiae" chez S. Augustin": *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967): 319-320. La bibliografía sobre la doctrina del cuerpo místico de san Agustín es copiosa; remito para esto a T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de S. Augustin* (1950-1960) núms. 41-58; 468; 4624-4671.

59. *Contra litt. Petilianii* II, 77,172: PL 43,312: "Tenemus caritatem, si amplectimur unitatem; amplectimur autem unitatem, si eam non per verba nostra in parte constringimus, sed per verba Christi in unitate cognoscimus".

60. *Contra litt. Petilianii* II, 77,172: PL 43,311.

trigo no se muele y se amasa con agua no puede ser pan" <sup>61</sup>. El realismo de Agustín es innegable y el simbolismo evidente. Los sentidos perciben las formas, la fe intuye la presencia de Cristo. Si somos un Cristo, lo que está en el altar es un símbolo de nosotros mismos.

El pensamiento es platónico, lo invisible es real, lo visible es transparencia. El signo sacramental no es mera referencia sino símbolo místico del cuerpo real de Cristo y de su cuerpo místico que somos nosotros. Es, pues, el pan y el vino una imagen llena de contenido. La comunión alimenta la vida de la Iglesia y al mismo tiempo hace circular por las venas del alma la vida que es Cristo. Al compartir el pan y el vino se afirma la unidad de los participantes en el *Cristo Total*.

Un pan, dice Pablo, un cuerpo somos muchedumbre. El pan, santificado por la palabra de Dios es el cuerpo de Cristo y es emblema del cuerpo místico. Comer y beber el cuerpo y sangre de Cristo representa y obra la unidad entre la Cabeza y los miembros <sup>62</sup>.

La unidad es, pues, nota esencial de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Unión vertical y horizontal, unión con Cristo y con todos los miembros de su cuerpo místico, vivificados por el Espíritu, dador de la vida verdadera <sup>63</sup>. Lo que es el alma al cuerpo formado de arcilla, es el Espíritu en el cuerpo de Cristo, da vida, fortalece, hermosea y santifica <sup>64</sup>. Consiste la vitalidad interior en participar de la Vida por medio del Consolador, savia vivificante. Es siempre el Espíritu el que llama, atrae, enamora e invita a las cumbres.

Nos unimos a Cristo por el amor. El que ama al Padre ama al Unigénito del Padre; el que ama a Cristo cree en El, porque sin la fe no subsiste el amor y quien ama a Cristo vive en santidad y quien vive santamente recibe el abrazo del Padre <sup>65</sup>.

Esta unidad vital e interior se rompe por el cisma, por la herejía formal o por el pecado grave. Si la vida del alma es Dios, morimos cuando damos entrada al pecado y abandonamos a Dios que es *Vita vitarum* <sup>66</sup>.

61. *Serm.* 227: PL 38, 109-110; *Serm.* 272: PL 38, 1247-1248; *Serm.* 229: PL 38, 1103.

62. Cf. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustinus*. 1908; cf. T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique*, núms. 1592-1605; 4015-4044; 4172; 4516-4548.

63. *In Iohannis evangelium tr.* XXVII, 6: PL 35,1618.

64. *Serm.* 257, 4,4: PL 38, 1231; *Serm.* 249, 3: PL 38, 1162-1163; *Serm.* 250: PL 3: PL 38, 1166.

65. *Contra Iulianum* IV, 3,22: PL 44,749.

66. *De Civitate Dei* XIII, 2: PL 41,377.

Las especies eucarísticas son signo de la unidad de la Iglesia y, a su vez, signo del cuerpo real de Cristo, *pleroma* de la unidad. Agustín bajo las apariencias de la eucaristía intuye un doble signo, el del cuerpo físico de Cristo y del cuerpo místico. "Cuando nos dio el signo de su cuerpo no dudó en decir: *"Esto es mi cuerpo"*<sup>67</sup>.

Por ser sacramento de unidad tiene la eucaristía exigencias ineludibles. "Sé tú lo que comes"<sup>68</sup>. Exige la unidad ser uno con Cristo, permanecer unidos a la cepa, ser pámpano, no árido sarmiento, lavar el alma por la penitencia, borrar la culpa con la lejía de la gracia, perdonar como Dios perdona. La permanencia la exige el Maestro: "El que no permanece en Mí por la caridad, y en quien Yo no permanezco, no imagine que come mi cuerpo y bebe mi sangre, porque no comen la carne de Cristo quienes no son miembros de Cristo"<sup>69</sup>.

Los que desafinan en el amor, desentonan en la unidad. Los adúlteros, los que se unen a una hetaira, los que chupan la sangre de los pobres, los herejes o cismáticos, los sacrílegos mastican —*pre-munt dentibus*— el cuerpo de Cristo pero no les aprovecha por estar ayunos de caridad<sup>70</sup>. Vivir del espíritu de Cristo supone permanecer en el amor. "El que quiera vivir tiene de dónde vivir. Acérquese y crea; déjese incorporar para poder ser vivificado..., no sea miembro podrido... ni deforme... Sea apto, bello, sano, adhiérase al Cuerpo, viva de Dios y para Dios"<sup>71</sup>.

Permanecer en Cristo es permanecer en la unidad, en la vida, en el amor por que el Espíritu Santo no da vida sino a los miembros unidos al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Entre el comulgante y Cristo ha de existir una mutua inmanencia, una adhesión interpersonal, una sincera y auténtica amistad<sup>72</sup>.

La Iglesia católica es jerárquica por voluntad de su fundador que quiso asentarla sobre la roca viva de Pedro y los poderes del averno son impotentes para destruirla. Iglesia admirable en sus santos, que predica la verdad, que guarda en algunos de sus miembros la virginidad, en otros la castidad conyugal y en todos vive la gracia del amor<sup>73</sup>.

67. *Contra Adimantium* XII, 3: PL 42,144.

68. *Enarrationes in Ps.* 48,3: PL 36,545; cf. A. SAGE. "L'Eucharistie dans la pensée d'Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 200-240.

69. *De Civitate Dei* XXV, 4: PL 41, 742-743.

70. *In Iohannis evangelium tr.* LXII, 13,1: PL 35, 1802; *Serm.* 272,1: PL 38,1248.

71. *In Iohannis evangelium tr.* XXV, 13: PL 35, 1613.

72. *In Iohannis evangelium tr.* XXVII, 1: PL 35, 1616: "Signum quia manducat et bibit hoc est: si manet et manetur, si habitat et inhabitatur, si haeret ut non deseratur".

73. *Serm.* 267, 4,4; PL 38,1331.

¿No es motivo de alegría? ¿Qué dulzura ver reinar entre los miembros del cuerpo místico la paz y la concordia! Somos un cuerpo, no desafinemos; guerra al cisma, a las desuniones, a las rivalidades, a las envidias y chismorreos. No seas ojo enfermo, ni miembros gangrenado, ni pie torcido, ni mano crispada o espalda jibosa<sup>74</sup>.

La paciencia y la tolerancia son virtudes en la Iglesia de Dios, la violencia gildoniana propia de la iglesia donatista. Por sus frutos la conoceréis. "Si perteneces al cuerpo de Cristo, únete a la Cabeza; tolera la cizaña si eres trigo; tolera la paja si eres grano; tolera los peces malos si eres bueno"<sup>75</sup>.

La verdadera y única Iglesia es la de Cristo, difundida por todo el orbe que sabe utilizar a los gentiles como campo de apostolado, a los herejes para profundizar en su doctrina, a los cismáticos donatistas como argumento de su estabilidad. Invita a unos y a otros; a éstos los abandona, a los que caminan se adelanta y a todos deja abierta la cancela para que puedan regresar al redil. Trata tú de formar a Cristo en todos sus hijos; utiliza la paja para proteger al grano y cuando venga Cristo en la gloria del Padre, bieldo en mano, purificará su era<sup>76</sup>.

Grano soterrado es Cristo que muere por su Iglesia, tiene sed del agua de tu cántaro y te espera sentado en el brocal del pozo, se fatiga buscándote por riscos y hondonadas y se alegra cuando te encuentra. Somos un hombre nosotros y Cristo. El cabeza, nosotros miembros<sup>77</sup>.

Con frecuencia olvida Agustín en sus sermones a donatistas y herejes y su palabra se hace llama, su acento es paternal y deja desbordarse libremente su imaginación y brotan entonces de sus labios las más bellas comparaciones. Si san Juan nos exhorta a vivir en caridad, Agustín añade que la cruz es la medida del amor. Su anchura se mide por el travesaño; la altura por el palo vertical que mira hacia el cielo, parte a la que se acomoda la cabeza de Cristo crucificado. símbolo de la esperanza, mientras la longitud es el palo que se hinca en tierra y significa la profundidad de la gracia<sup>78</sup>.

Y si la eucaristía es símbolo y es realidad Agustín descubre la

74. *Enarrationes in Ps.* 132,6: PL 37,1732.

75. *Enarrationes in Ps.* 132,40,8: PL 36,460.

76. *De vera Religione* VI, 10: PL 34,127.

77. *Enarrationes in Ps.* 100,3: PL 37,1285: "Cpm capite nostro unus homo sumus".

78. *Ep.* 140,26,64: PL 33,566; *Serm.* 53,13,16: PL 38, 371372.

unidad en la pluralidad. Si el bautismo nos introduce en el seno de la Iglesia, nos hace hijos de Dios y herederos del reino y, miembros de Cristo, la eucaristía nos hace vivir en Cristo. Basta recordar el sermón del Maestro sobre el pan de vida pronunciado frente a los triguales de Cafarnaún (Jn 6, 51-54). Comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo, el Señor, es identificarnos con su plenitud.

La católica es unidad de fe, unidad de bautismo, de esperanza y amor. Es santa con una santidad que entraña la gracia, la inhabitación de la Trinidad y un nuevo nacimiento en el bautismo. Es la única iglesia universal en el tiempo, desde el justo Abel hasta la consumación de los siglos. Cristo se introduce en nosotros por la fe, vive en nosotros por el amor. Nos adentramos en alta mar en la nao de la Iglesia pilotada por Cristo, que, con pulso firme, enfila rumbo a la eternidad feliz.

La Iglesia significa, pues, en Agustín unidad de fe, de esperanza y caridad. La Iglesia sacramento es la Iglesia viviente interiorizada en cada miembro del cuerpo de Cristo por las tres virtudes teológicas que anclan nuestra mente y nuestro corazón en la esperanza de una posesión futura<sup>79</sup>. Nuestra unión con Cristo es la de un organismo espiritual vivificado por el Espíritu. El idealismo neoplatónico prepara la inteligencia del hiponense para filosofar sobre las tres virtudes.

Si la fe justifica, la esperanza alienta y la caridad une. Unión en una doble vertiente, una con Dios y con los hombres. La expresión "*unitatis sanctissimum vinculum*"<sup>80</sup> tiene profundidad y altura. El amor a Dios nos eleva, el amor al prójimo nos realiza y es prueba de que amamos a Dios en expresión joánica. La consecuencia se impone: "*Caritate sursum habitemus*"<sup>81</sup>.

No es posible amar a Cristo y vivir en el cisma. Quien ama a la Iglesia, ama a Cristo y posee el Espíritu, alma de la Iglesia. La amamos si permanecemos en la unidad y en la caridad<sup>82</sup>. Sacramento e Iglesia, elemento visible y realidad invisible, signo y concepto significado, canal y gracia es el eje sobre el que gira la disputa de Agustín con Petiliano, Gaudencio y Parmeniano. Para el obispo de Hipona la Iglesia católica es comunión en la unidad<sup>83</sup>.

79. *Enarrationes in Ps.* 91,1: PL 37,117.

80. *Contra litt. Petiliani* II, 80,117: PL 43,314.

81. *In Iohannis evangelium tr.* XXXII, 7,9: PL 35,1645.

82. *In Iohannis evangelium tr.* XXXII, 7,8: PL 35,1649.

83. *Enarrationes in Ps.* 149,2: PL 37,1949; *In Iohannis evangelium tr.* XXXVII, 6: PL 35,1618: "Ut compagnet unitas, quae facit nisi caritas? Et caritas unde? Diffussa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis" (Rom 5,5); cf. *Ep.* 185,46: PL 33,813.

Es la caridad vínculo que nos une a Cristo y a sus miembros. Unidos a nuestra Cabeza fructificamos en santidad y profundizamos en la verdad y en la unidad. La caridad, como la gracia, nos diviniza. Hay en Agustín como un intercambio entre gracia y caridad, aunque ésta, en el orden de la causalidad, es posterior, pero la infusión de las tres virtudes teologales es simultánea<sup>84</sup>. Caridad y gracia en el corazón de la vida sobrenatural, fuente de toda acción meritoria<sup>85</sup>.

Conocemos también la conexión que Agustín establece entre la caridad y el Espíritu Santo que actúa permanentemente en las profundidades del alma, sin olvidar el cuerpo vivo que es la Iglesia. Los justos al poseer la vida de la gracia, pertenecen al cuerpo místico de Cristo. Agustín alienta a los que se han enfriado en la caridad, a los miembros enfermos, a no separarse del cuerpo de Cristo. "Preferimos, escribe Agustín, que sean curados dentro de la comunidad de la Iglesia a que sean separados de su cuerpo como miembros incurables"<sup>86</sup>.

Alborea la hora del triunfo. En la conferencia de Cartago del 411 la doctrina de Agustín se impone por su contundencia. *Una* es la Iglesia de Cristo, *santa, católica*. *Una* en virtud del plan divino que la Escritura nos revela, como uno es Cristo, el Señor; *santa* por vocación, *santa* en los santos, porque el ser que Cristo le da es celestial, neumático; *católica* porque la vida que su divino fundador le comunica es capaz de reunir en El todas las cosas en el cielo y en la tierra.

La Iglesia que Agustín ama es una Iglesia que perdona y salva, redime y santifica. Constituimos con Cristo un solo cuerpo, somos una persona —*unus homo*— en Cristo. Es, en esta realidad divinizante de Cristo en nosotros y nosotros en Cristo, como se verifica la inmanencia de Cristo viviendo y actuando en su cuerpo místico que es la Iglesia.

Hemos llegado al 8 de junio de 411. Los donatistas han perdido en las dos sesiones anteriores —1 y 2 de junio— un tiempo precioso en cuestiones de procedimiento y otras minucias. Se presentan los documentos, se estudian las Actas de los concilios de Circa (305) y

84. *Ep.* 55, 2,3: PL 33,205.

85. *Serm.* 32, 9,9: PL 38,200.

86. *Serm.* 137, 1: PL 38,754: "Quicumque in caritate frigerit, infirmatur in corpore Christi. Sed potens est ille, qui iam exaltavit corpus nostrum, etiam infirma membra sanare; dum tamen non nimis impietate praecedantur, sed haereant corpori donec sanentur. Quidquid adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari nec sanari potest".

de Cartago (312), se aducen en favor de Ceciliano las decisiones del papa Melquiades (313), del concilio de Arlés (314) y el edicto del emperador Constantino (316) contra la donatistas.

Agustín que en las dos primeras jornadas se mantiene en la penumbra quiere ir al fondo de la cuestión. Emérito, obispo donatista, comete el error de exigir la lectura de su carta a Marcelino y que respondán, si pueden, los católicos. Agustín toma la palabra. La cuestión va a ser abordada en profundidad, se discuten temas esenciales: la causa de la Iglesia católica y la causa de Ceciliano. La intervención del obispo de Hipona es decisiva. Insensible a las injurias, paciente en las interrupciones, vigoroso en el ataque, hábil en la defensa pulveriza los argumentos de sus adversarios. Las Escrituras divinas le proporcionan argumentos contundentes y el sople del Espíritu barre el suelo del error donatista para quienes Africa sola huele a rosas, mientras el resto del mundo apesta<sup>87</sup>.

El edicto de Marcelino —*vir clarissimus*— contra los donatistas es el mazazo definitivo. *Lux venit*, clama Agustín, *veritas fulget*. La sentencia es firme. La bandera del cisma será arriada para siempre. Agustín exhorta a sus fieles a que lean las Actas de la Conferencia, depongan todo deseo de revancha y amen la unidad<sup>88</sup>.

Los sermones que Agustín pronuncia a raíz del edicto del legado imperial son un himno festivo a la paz<sup>89</sup>. Es la hora de la concordia no de la guerra, del amor no del resentimiento, del beso no del bofetón.

Abre Agustín su corazón a la caridad, sus ojos a la luz, mira al hermano, no al enemigo; condena el error, jamás la persona. La consigna para cuantos anhelan vivir del espíritu, es, os la diré con sus mismas palabras:

“Tenete caritatem,  
amate veritatem,  
desiderate unitatem”<sup>90</sup>.

Y el premio en la eternidad.

LUIS ARIAS, OSA.  
MADRID.

87. *Enarrationes in Ps.* 21, 2,2: PL 36,171: “Africa sola bene olet, totus mundus putet”.

88. *Serm.* 357, 3: PL 38, 1584: “Exhortor caritatem vestram ut exhibeatis illis —donatistis— christianam et catholicam consuetudinem”.

89. *Serm.* 357,4: PL 38,172.

90. *Serm.* 267, 4,4: PL 38,1231.

## Saint Augustin. Un moine devenu Prêtre et Evêque

### I. *In periculo maiore*

Au mois de septembre 1974 un Colloque a eu lieu à Chantilly sur le thème: "Jean Chrysostome et Augustin". Dans les Actes du Colloque<sup>1</sup> se trouvent énumérés les centres d'intérêt que voici: le ministère épiscopal des deux hommes et leurs idées à ce propos; la vie monastique; leur recours à la Bible; l'"invention" théologique des deux Pères.

La matinée du 23 septembre fut consacrée à la vie monastique, d'abord d'après saint Augustin, puis d'après saint Jean Chrysostome. J'ai eu alors l'occasion de donner un exposé intitulé: *L'utilisation monastique des Actes des Apôtres 4,31,32-35 dans l'oeuvre de saint Augustin*<sup>2</sup>. Cette conférence fut suivie d'un exposé de J.-M. Leroux sur *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, exposé qui trouvait son point culminant dans sa quatrième et dernière partie: *Jean Chrysostome et l'institution monastique*<sup>3</sup>. Pour ma part, j'avais surtout insisté sur l'aspect *intérieur* de la vie monastique augustiniennne. J'ai dit notamment que l'*anima una* de Actes 4,32 est aux yeux d'Augustin l'*anima unica Christi* ou, ce qui revient au même, l'"âme une de l'Eglise", la *koinônia* ecclésiale. Dans la conférence de J.-M. Leroux l'aspect intérieur n'était nullement négligé, mais il était plutôt situé au milieu de l'ensemble des considérations sur le monachisme chez Jean Chrysostome.

Après avoir pu relire très attentivement l'exposé de mon partenaire dans les Actes du Colloque, j'ai pensé qu'il serait intéressant

---

1. *Jean Chrysostome et Augustin*. Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974, éd. Ch. KANNENGISSER (Théologie Historique, 35). Paris, 1975.

2. *Jean Chrysostome et Augustin*, 93-123.

3. *Jean Chrysostome et Augustin*, 125-144.

de compléter mon propre travail en étudiant saint Augustin avec la problématique qui avait guidé les recherches de M. Leroux<sup>4</sup>.

Au début de sa conférence nous lisons: "...Jean Chrysostome, en quête de perfection, s'adonne successivement aux diverses formes de la vie ascétique: ascèse communautaire dans le cadre de la vie ecclésiale, cénobitisme, anachorétisme; après quelques années de vie mouvementée, il *quitte l'institution monastique*, apparemment insatisfait des résultats obtenus dans sa quête de l'absolu et il *opte*, cette fois définitivement, *pour l'état ecclésiastique*"<sup>5</sup>.

Pourquoi cette évolution?

Je résumerai la position de J.-M. Leroux de la façon suivante, en prenant le risque de la durcir quelque peu<sup>6</sup>. J'ai pensé en effet qu'un point de départ ferme me permettrait d'exposer plus clairement l'attitude de saint Augustin en ce même domaine.

---

4. Plusieurs investigations récentes touchent plus ou moins directement aux mêmes problèmes: H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938) 360; F. VAN DER MEER, *Augustinus de Zielzorger*. Utrecht, 1947; M. JOURJON, L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin": *Saint Augustin parmi nous* (1954) 151-178; ID., "Le saint évêque d'Hippone": *La tradition sacerdotale. Etudes sur le sacerdoce* (1959) 127-141; J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin*. Tours, 1960; M. F. BERROUARD, "Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent": *Recherches Augustiniennes*, II (Paris 1962) 447-501; J. GARCIA CENTENO, "El sacerdote como ministro según san Agustín": *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 4 (1963) 375-398; 5 (1964) 234-246; M. PELLEGRINO, *Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di sant'Agostino*. Fossano, 1965; R. CRESPIN, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*. Paris, 1965; G. MAIOLI di S. TERESA; "Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in S. Agostino": *Scuola Cattolica* 93 (1965) 211-222; F. STEGMULLER, Sarcina episcopalis. Zum bischöflichen Ethos des heiligen Augustinus": *Oberrheinisches Pastoralblatt* 87 (1966) 337-345; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968) 121-164; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*<sup>2</sup>. Würzburg, 1968; R. LORENZ, "Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970). Mit einigen Nachträgen. XV. Der Seelsorger Augustin": *Theologische Rundschau* 40 (1975) 229-231; 250-261; A. MANDOUZE, *Saint Augustin et le ministère épiscopal*; oeuvre citée dans nota 1, pp. 61-73. Mais l'étude la plus directement concernée par notre problème est celle A. WUCHERER-HULDENFELD, "Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs": *Zeitschrift für Katholische Theologie* 82 (1960) 182-211. Cette recherche, qui par ailleurs a d'excellentes qualités, se situe trop dans l'antithèse entre la vie contemplative et la vie active, tout en négligeant celle entre le gouvernant et les gouvernés. Il me paraît caractéristique en effet que l'auteur ne fait pas état de ce que Possidius dit sur l'ordination sacerdotale de saint Augustin, ni des Lettres XXI et XXII du dernier.

5. Oeuvre citée, p. 126. C'est moi qui souligne.

6. Son étude est à lire en effet à la suite de sa première publication dans ce domaine: "Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome: *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique* (Théologie, 49) (1961) 143-190. Cet article insiste davantage sur les appréciations positives de J. C. à propos de la vie monastique.

Jean Chrysostome, semble-t-il, a redouté dans le "monachisme pur", sans charge pastorale, le danger d'une néfaste recherche de soi. La vie monastique risquait de devenir pour lui la quête d'une perfection individuelle stérile, un accomplissement de performances ascétiques comme fin en soi, une existence orgueilleuse et égoïste. La règle fondamentale du christianisme n'est-elle pas le service d'autrui. Afin d'être totalement au service de ses frères, Jean Chrysostome a donc librement et positivement opté pour le ministère pastoral. Mais cela ne l'a pas empêché de proclamer la nécessité de l'ascèse et de la vie monastique, allant parfois, sur le mode dithyrambique, jusqu'à souhaiter que le monde devienne un vaste monastère. Ce que Jean Chrysostome a voulu combattre, autour de lui et en lui-même, c'était uniquement l'égoïste recherche de soi-même.

En fin de compte, la position d'Augustin a été identique à celle de Chrysostome: c'est l'égoïsme qu'il appréhendait. Mais Augustin a redouté l'égoïsme précisément dans l'exercice autoritaire et prétentieux du sacerdoce et de l'épiscopat, plutôt que dans l'humble existence monastique.

Il reste que saint Augustin a très bien vu les dangers d'une "vie contemplative" pure, c'est-à-dire sans charges pastorales. Il nous a laissé entre autres un Sermon sur la Transfiguration où il apostrophe saint Pierre dans des termes que auraient fait la joie de saint Chrysostome. Et cela parce que Pierre aurait voulu rester près du Seigneur au sommet du mont Thabor.

Saint Pierre a dit à Jésus-Christ: "Maître, il est heureux que nous soyons ici". Il en avait assez de vivre au milieu de la foule, et voilà qu'il venait de découvrir la douce solitude d'une montagne. Le Christ lui-même y servait d'aliment à son esprit. Pourquoi en descendre afin de trouver en bas des labeurs et des douleurs? N'éprouvait-il pas là-haut envers Dieu des amours saints, n'avait-il pas par conséquent des moeurs saintes? C'est son véritable bien qu'il voulait. C'est pour cette raison qu'il a ajouté: "Si tu veux, faisons ici trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie"<sup>7</sup>.

Mais saint Augustin n'est pas d'accord avec lui: Descends, Pierre. Tu voulais te reposer sur la montagne; descends, proclame la parole, insiste à temps, à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire<sup>8</sup>. Travaille, fatigue-toi,

7. *Serm.* 78: PL 38, 490-493.

8. *Serm.* 78, 3: PL 38, 491.

9. *2 Tim* 4, 2.

subis des tourments, afin de parvenir, par la splendeur et la beauté d'une bonne activité, accomplie dans un esprit d'amour chrétien, à posséder ce que figurent les vêtements blancs du Seigneur. Car nous venons d'écouter l'hymne à la charité de l'Apôtre Paul, et c'est là qu'il disait: "La charité ne cherche pas ses propres intérêts"<sup>10</sup>. Cela veut dire qu'elle partage ce qu'elle possède. Le même Apôtre s'exprime ailleurs d'une façon plus explicite en se décrivant soi-même comme "ne cherchant pas son propre intérêt, mais celui du plus grand nombre, afin qu'ils soient sauvés"<sup>11</sup>.

Voilà ce que saint Pierre ne comprenait pas encore quand il désirait rester sur la montagne avec le Christ. Mais, Pierre, le Christ te réservait cela pour après ta mort. Pour le moment il te dit: Descends travailler sur la terre, servir sur la terre, et sur la terre être livré au mépris et à la croix. La Vie elle-même y est descendue pour être tuée; le Pain y est descendu pour avoir faim, la Voie y est descendue pour se fatiguer sur la route; la Fontaine y est descendue pour avoir soif... Et toi, tu refuses le travail? Ne cherchez pas tes propres intérêts. Aies la charité, proclame la vérité. C'est ainsi que tu parviendras à l'éternité où tu trouveras l'insouciance et la tranquillité<sup>12</sup>.

Les paroles de saint Augustin dans ce Sermon ont sans doute une résonance bien personnelle. N'était-il pas, lui-aussi, descendu du Thabor pour être au service du troupeau? L'épreuve avait été dure. Dans les *Confessions* il avoue qu'il avait même pensé à se retirer et se réfugier dans la solitude. Mais il s'était ressaisi en se rappelant une autre parole de saint Paul: "Le Christ est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux"<sup>13</sup>.

Dans le très long mais aussi très intéressant livre XXII de son *Contra Faustum* (le septième oeuvre que saint Augustin a mise en chantier après sa consécration épiscopale), il répond aux critiques que l'évêque manichéen Faustus avait formulées à l'égard de plusieurs personnages de l'Ancien Testament, de leurs "actions scandaleuses et leur vies infâmes", *flagitia et turpes vitae*<sup>14</sup>. Il va sans dire que Faustus n'a pas manqué par exemple de parler avec ironie des

10. *1 Cor* 13, 5.

11. *1 Cor* 10, 33.

12. *Serm.* 78, 6: PL 38, 492-493.

13. *Confessiones* X, 43: PL 32, 808; éd. M. SKUTELLA, p. 262-263; *2 Cor* 5, 15.

14. *Contra Faustum* XXII, 1: PL 42, 401; CSEL 25, 591.

aventures conjugales de Jacob. Sans s'en rendre compte, celui-ci avait épousé Léa au lieu de sa soeur Rachel, laquelle est devenue quand même sa femme sept ans plus tard. Les deux soeurs, et leurs servantes respectives Zilpa et Bilha, ont donné à Jacob, à part sa fille Dina, les douze fils qui allaient devenir les pères des douze tribus d'Israël<sup>15</sup>. Augustin explique que tous les faits et gestes des patriarches avaient un sens prophétique et annonçaient symboliquement les réalités de la Nouvelle Alliance. Son explication des aventures matrimoniales de Jacob est aussi compliquée que ces péripéties elles-mêmes. Ramenons-la à l'essentiel. Ces événements nous parleraient symboliquement de la vie contemplative, indiquée par Rachel, qui était radieuse de beauté, et de la vie active, indiquée par Léa dont les yeux étaient ternes.

Les notions de "vie contemplative" et de "vie active" sont complexes chez saint Augustin<sup>16</sup>, comme ailleurs. Mais dans les passages qui nous intéressent directement dans le présent exposé, la "vie contemplative" est une vie sans aucune charge pastorale, une vie purement monastique, faite de prières, de réflexion, d'étude. La "vie active" au contraire y est le ministère d'un évêque ou d'un autre "clerc".

Ces derniers, dit Augustin, sont des gens pleins d'activité. En vue du bien du grand nombre ils se donnent beaucoup de mal dans la conduite du troupeau. Ils ont à jouer un rôle influent et leur prestige est cher aux fidèles. Mais s'ils sont ce qu'ils doivent être, ils ne manqueront pas de rendre témoignage à cette autre façon de vivre qui, libre de toute charge pastorale, cherche à atteindre et à "regarder" la Vérité. Il y a beaucoup de gens de talent et d'une ardeur chaleureuse qui évitent l'activité sacerdotale à cause des agitations qu'elle comporte; de tout leur coeur ils cherchent à être libres pour apprendre; ils se jettent pour ainsi dire dans les bras de la rayonnante Rachel, comme Jacob. Que les pasteurs en activité rendent à cette oisiveté bien remplie un bon témoignage. Les fidèles en prendront ainsi connaissance et elle obtiendra ainsi chez eux la bonne réputation qu'elle mérite<sup>17</sup>. Mais —et ici nous arrivons à ce qui nous importe le plus pour le moment— cette bonne réputation perd sa justification quand la "vie contemplative" retient égoïstement dans l'oisiveté un homme que pourrait fort bien diriger une

15. *Gen* 29, 30.

16. Voir A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín* (El Escorial-Salamanca 1959) 362-363, note 561.

17. *Contra Faustum* XXII, 56: PL 42, 436; CSEL 25, 652.

Eglise et l'empêche de prendre part à l'administration qui se fait en vue du bien commun. Il y a des moines capables, sachant agir, dignes d'être chargés du gouvernement d'une Eglise pour y administrer les mystères de la foi; ils ont de l'ardeur pour la connaissance de la vérité, pour la recherche et la contemplation de la sagesse; mais il ne faudrait pas qu'à cause de cela ils désirent se tenir à l'écart des désagréments de la vie pastorale et se cacher dans une oisiveté où l'on vit uniquement pour apprendre et pour instruire...<sup>18</sup>. Il faut que la "vie contemplative" garde une bonne réputation. Ceux qui peut-être avaient décidé de rester libres afin de se consacrer à l'étude, doivent pour cette raison bien accepter de faire l'expérience douloureuse du pastorat et d'en assumer la charge pour le bien de toute la communauté chrétienne. A condition, bien entendu, qu'ils sachent se donner de la peine et soient ainsi aptes à gouverner les fidèles. De cette façon, la connaissance de la sagesse, pour laquelle ils avaient voulu vivre en toute liberté, ne sera pas traitée de manière blasphématoire par des fidèles moins bien informés. Elle obtiendra de leur part cette bonne renommée qui est indispensable pour encourager les adhérents de la vie monastique pure qui seraient encore en formation<sup>19</sup>.

Est-ce à dire que cette "vie contemplative" devrait pratiquement rester réservée à ceux qui sont incapables de mener un autre genre de vie, et que tous les hommes doués devraient se précipiter pour se lancer dans la vie pastorale? Non pas! Saint Augustin va dire maintenant brièvement ce qu'il répétera avec plus d'insistance ailleurs: Pour le dire bien clairement, ils doivent assumer les charges de la vie pastorale uniquement s'ils y sont contraints par la force des circonstances...<sup>20</sup>.

Dans le monde entier on peut voir des gens quitter leurs activités dans le "siècle" et entrer dans cette existence libre où l'on vit pour apprendre la vérité, pour la "regarder", pour embrasser Rachel. Mais voilà qu'inopinément ils sont captés par un besoin d'Eglise et rangés avec les "travailleurs". Léa n'a-t-elle pas dit à l'époux de Rachel: "Il faut que tu viennes vers moi"? Et Jacob ne lui a pas refusé sa nuit. En effet, dans la nuit du temps présent les pasteurs engendrent des enfants: les fidèles. C'est pourquoi les fidèles reconnaissants disent du bien de la vie monastique pure. Ils se rendent compte que c'était par amour pour ce genre de vie que tel ou tel de

18. *Contra Faustum* XXII, 56: PL 42, 436; CSEL 25, 652-653.

19. *Contra Faustum* XXII, 58: PL 42, 436-437; CSEL 25, 653.

20. *Contra Faustum* XXII, 58: PL 42, 437; CSEL 25, 654.

leurs évêques avait jadis changé son existence en renonçant à tout espoir dans le "siècle" et en devenant moine. Mais on était venu le tirer de là pour qu'il accomplisse une oeuvre de miséricorde, la direction des fidèles. Au beau milieu de leurs labeurs, ces pasteurs visent maintenant à rendre plus largement et plus lucidement apprécié et connu cet état de vie auquel ils s'étaient jadis convertis<sup>21</sup>.

Procédons à une première récapitulation. 1. Saint Augustin, donc, a très bien vu, comme saint Jean Chrysostome, quel danger d'égoïsme peut se cacher dans une vie monastique pure, c'est-à-dire sans charge pastorale. 2. Il estimait que les moines-laïques ne devaient pourtant pas assumer les charges d'un pastorat sans y être invités par l'Eglise. 3. Une fois mis à la tête d'une Eglise locale, l'ancien moine-laïque devait faire tout son possible pour susciter chez ses fidèles du respect et de l'amour pour la vie purement contemplative qu'il avait quittée pour se mettre à la disposition de l'Eglise et au service des fidèles.

Saint Augustin aimait donc beaucoup la vie monastique pure, tandis qu'il appréhendait certains dangers précisément du côté du sacerdoce. C'est ce qui deviendra plus compréhensible par la suite.

C'est vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle également, semble-t-il<sup>22</sup>, que saint Augustin a été consulté par le prêtre Eudoxius et les moines qui vivaient avec lui sur l'île de Capraria. Ils désiraient savoir comment se comporter quand un moine-laïque était sollicité pour prendre en charge une Eglise locale. La réponse d'Augustin fut très nuancée. C'est pourquoi nous allons rencontrer cette réponse —la Lettre XLVIII de saint Augustin— à plusieurs endroits successifs du présent exposé. Pour l'instant je veux souligner seulement que saint Augustin, qui a tant estimé et aimé la quête de Dieu dans une vie de prière et d'étude, a fait remarquer avec insistance qu'on peut mener cette vie bien égoïstement. Il affirme en effet: les moines de Capraria ne devaient pas refuser l'épiscopat, le sacerdoce ou le diaconat en vertu des charmes d'une vie "assise", *blandiente desidia*, ces charmes qui pourraient bien les engloutir dans la mollesse engourdie d'une existence sans occupation, *torpida uacationis molli-tia*. Il ne faut pas préférer ses aises personnelles aux besoins de l'Eglise. Si aucun homme de bien ne voulait assister l'Eglise dans ses peines d'accouchement, elle serait dans l'impossibilité de mettre au monde des enfants. Dans la vie monastique c'est comme partout:

21. *Contra Faustum* XXII, 58: PL 42, 437; CSEL 25, 654.

22. Voir CSEL 58, 18.

qu'on se tienne à distance d'agréments purement et simplement humains. Qu'on se rende compte qu'il n'y a aucun endroit où le Mauvais ne puisse tendre ses pièges<sup>23</sup>.

Une vingtaine d'années plus tard, saint Augustin a rédigé le livre dix-neuvième de la *Cité de Dieu*. Dans le dix-neuvième chapitre de ce livre il traite des trois genres de vie, le *genus otiosum*, le *genus actuosum* et le *genus ex utroque compositum* (c'est-à-dire l'*otium* combiné avec une *dignitas* ou fonction publique, le fameux *otium cum dignitate*.) La terminologie est empruntée de l'éthique politique de l'Antiquité<sup>24</sup>, mais la fonction, la *dignitas*, dont il est question ici est le ministère pastoral d'un évêque ou d'un autre "clerc".

Dans le *genus otiosum*, sans ministère pastoral, il ne faut pas oublier de penser à son prochain. Dans ce genre d'existence ce n'est pas l'*iners uacatio*, l'inactivité et la liberté de toute charge publique, qui doit faire plaisir, mais la recherche et la découverte de la vérité, le progrès personnel dans ce domaine et le partage qu'on fait avec autrui de la vérité découverte. C'est l'"amour de la vérité qui doit animer l'*otium sanctum*"<sup>25</sup>, le loisir saint<sup>26</sup>. L'"amour de la vérité"... Il est intéressant que saint Augustin ne dit pas *amor ueritatis*, mais *caritas ueritatis*<sup>27</sup>. Il ne s'agit pas de l'étude aride de vérités abstraites, mais de la connaissance progressive d'une Être aimé, partagée avec d'autres à cause du même amour. Autrement dit, la vie monastique pure n'est pas à regarder comme une existence dépourvue d'activité. Sans être chargée d'un ministère public, clérical, elle a bien son activité à elle. Nous y reviendrons longuement plus loin.

Saint Augustin, encore moine-laique, est devenu lui-même prêtre d'abord, évêque ensuite. Mais on dirait qu'il savait alors retrouver pendant la nuit le genre de vie qu'il ne pouvait plus exercer pendant ses journées. C'est tout seul, à la lumière de sa lampe, qu'il faisait ses réflexions théologiques ou corrigeait ce qui était déjà découvert, dicté et mis au net. Il retrouvait ainsi son *otium*, mais,

23. Ep. 48, 2: PL 33, 188; CSEL 34, 2, 138.

24. Voir J.-M. ANDRÉ, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966.

25. Sans être devenu un terme technique dans ce sens, *sanctus* a chez Augustin souvent une connotation monastique. Cela semble bien être le cas ici également.

26. PL, 647; CC 48, 686-687.

27. Saint Augustin approfondit ainsi sa pensée. Au début du passage il parlait encore de *amor ueritatis*.

pour reprendre les termes de la *Cité de Dieu*, cette oisiveté n'était pas une *iners uacatio* et même pendant la nuit Augustin pensait au partage avec autrui de la vérité<sup>28</sup>.

Il était d'ailleurs très conscient d'avoir gardé son cœur de moine-laïque au beau milieu de ses occupations pastorales. Dans un Sermon prononcée à l'occasion d'un anniversaire de sa propre consécration épiscopale il a dit: J'ai pris sur moi la charge de l'épiscopat. Mais personne ne l'emporterait sur moi en ce qui concerne la vie totalement libre, sans aucun souci pastoral; rien n'est meilleur, rien n'est plus doux que d'explorer le trésor divin, sans agitation autour de nous. C'est doux, c'est bon...<sup>29</sup>.

Une fois devenu évêque, l'ancien moine-laïque doit faire tout son possible pour faire estimer et aimer autour de lui la vie monastique pure qu'il a dû quitter. Saint Augustin, nous l'avons vu, écrivait cela dans son *Contra Faustum*. Mais comme si souvent, en disant cela saint Augustin parlait en premier lieu à lui-même. Pour que le lecteur se rende compte de la façon dont Augustin lui-même a su communiquer à ses ouailles l'amour qu'il avait gardé pour la vie monastique pure, il faudrait citer intégralement le très beau Traité 57 sur l'Evangile selon saint Jean. J'en donnerai ici quelques extraits.

Les Traités 56, 58 et 59 parlent de Jean 13, 1-20, c'est-à-dire du lavement des pieds et de la réaction bien connue de saint Pierre à ce propos. Dans le Traité 57, saint Augustin s'arrête un moment pour faire des réflexions très personnelles. Le lavement des pieds l'a fait penser à une phrase du Cantique des Cantiques — il s'agit de 5,3: "J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?" Ce sont là des paroles de l'Épouse. Saint Augustin les met dans la bouche de l'Église.

"J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?" L'Église parle ainsi entre autres dans ceux de ses membres qui sont suffisamment purs pour pouvoir dire: "J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, mais il est plus urgent pour votre bien que je demeure dans la chair"<sup>30</sup>. L'Église le dit aussi dans ceux de ses membres qui prêchent le Christ et lui ouvrent l'entrée dans les cœurs des hommes pour qu'il y habite par la foi<sup>31</sup>. L'Église parle ainsi en-

28. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 24, 11: PL 32, 54; éd. M. PELLEGRINO, p. 128-130.

29. *Sermo Frangipane* II (339), 4: PL 46, 960; MA I, 193.

30. *Fil.* 1, 23-24.

31. *Ep.* 3, 17.

fin dans des gens qui se demandent s'ils doivent supporter d'être chargés d'un ministère, s'estimant peu capables de l'exercer sans culpabilité et craignant que, tout en prêchant aux autres, ils ne soient eux-mêmes disqualifiés<sup>32</sup>. En effet, on est bien plus en sûreté en écoutant qu'en prêchant la vérité. Car lorsqu'on est simple auditeur, on garde l'humilité, mais quand on prêche la vérité, il est presque impossible à un homme, quel qu'il soit, de se garder de vanité, au moins d'un tout petit peu de vanité, mais d'une vanité suffisante pour se salir les pieds. C'est pour cette raison que l'Eglise dit par leur bouche: "J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?"<sup>33</sup>.

Plus loin saint Augustin reprend son idée d'après laquelle on garde l'humilité quand on reste simple auditeur. Il la développe maintenant en disant: Jouissons donc du plaisir d'écouter lorsque la vérité nous parle intérieurement sans aucun bruit. Quand la vérité se fait entendre de l'extérieur par l'intermédiaire d'un clerc qui lit tel passage biblique, ou d'un autre qui en fait l'introduction, ou qui prononce un sermon là-dessus, ou qui donne un exposé, ou qui formule des préceptes, des paroles de consolation et d'encouragement, voire par l'intermédiaire du jeune chantre qui fait entendre un psaume, alors, il faut bien l'avouer, ceux qui s'acquittent de ces offices ont à craindre de salir leurs pieds: l'amour des éloges humains risque de se glisser dans leur coeur et de leur inspirer le désir de plaire aux hommes. Mais celui qui les écoute dans un sentiment de joie et de "piété"<sup>34</sup> n'a aucune raison pour tirer vanité de ce que d'autres qu'eux accomplissent, et bien loin de s'enfler d'orgueil, c'est d'un coeur humble qu'il se réjouit d'entendre la voix de la vérité du Seigneur<sup>35</sup>.

Après ces paroles générales, saint Augustin se met à faire sentir son amour pour la vie monastique pure, vie où l'on écoute beaucoup, mais parle peu.

La sainte<sup>36</sup> Eglise se tient tranquillement et savoureusement recueillie dans ceux de ses membres qui savent écouter avec joie et humilité, et qui mènent une vie sans agitation avec des occupations douces, centrées sur le salut éternel. Là, que la sainte Eglise déclare,

32. Cf. 1 Cor. 9, 27.

33. In *Iohannis evangelium* tr. 57, 2: PL 35, 1790; CC 36, 470.

34. A propos de la *pietas* voir mon article "Ecouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester": *Augustiniana*, 27 (1977) p. 125-149.

35. In *Iohannis evangelium* tr. 57, 3: PL 35, 1791; CC 36, 470-471.

36. *Sancta ecclesia*... Voir note 25.

avec l'Epouse du Cantique: "Je dors, mais mon coeur veille"<sup>37</sup>. Que veut-elle dire par cela? On va vous le dire: Je me repose en écoutant. Ma tranquillité n'entend nullement alimenter je ne sais quelle inaction; elle veut recueillir la sagesse. "Je dors, mais mon coeur veille", je suis libre de toute autre occupation et ce que je vois c'est que tu es le Seigneur. Car la sagesse du scribe s'acquiert aux heures libres, et celui qui diminue ses agitations la recueillera<sup>38</sup>. "Je dors, mais mon coeur veille", je me tiens en repos, loin des tracas absorbants, et mon âme tourne toute son attention vers ce Dieu qui nous aime<sup>39</sup>.

Mais l'évêque Augustin qui exprime ainsi son amour pour la vie monastique absolue, et que ses fidèles ont sans doute écouté avec joie et sympathie, avait un jour quitté ce "Thabor". L'Epoux de l'Eglise était venu frapper à sa porte en disant: "Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au grand jour, et ce que vous entendez dans le creux de l'oreille, proclamez-le sur les toits"<sup>40</sup>. La voix de l'Epoux se faisait entendre à la porte; elle parlait avec force: "Ouvre-moi, ma soeur, ma proche, ma colombe, ma parfaite. Car ma tête est couverte de rosée froide, mes boucles ruissellent des gouttes glaciales de la nuit"<sup>41</sup>. C'est comme si l'Epoux disait à l'Eglise: Tu te gardes libre de toute autre occupation, et ainsi tu me tiens la porte fermée; tu t'appliques à procurer de la tranquillité à quelques-uns de tes membres, tandis que l'iniquité, qui abonde, refroidit la charité du grand nombre. En effet, dans ces paroles de l'Epoux, la nuit est l'iniquité; la rosée et les gouttes glaciales indiquent ceux qui deviennent froids et qui tombent; ils refroidissent la tête de l'Eglise, c'est-à-dire: ils sont cause que Dieu n'est plus aimé. Car la tête de l'Epoux c'est Dieu<sup>42</sup>. Le divin Epoux frappe donc à la porte de l'Eglise pour tirer de leur tranquillité les "saints oisifs"<sup>43</sup> et crie: "Ouvre-moi, toi qui es ma soeur en vertu de mon sang; qui est ma proche parce que je me suis approché de toi; qui es ma colombe, esprit de l'Esprit; qui es ma parfaite, grâce à tout ce que je t'ai dit lors de ton repos, quand tu m'écoutais d'une façon plus entière que les autres. Ouvre-moi, préche-moi. Car comment pourrais-je entrer<sup>44</sup> chez ceux qui m'ont fermé leur porte, si personne n'est là pour m'ouvrir? Comment pourraient-ils m'entendre sans prédicateur?<sup>45</sup>

37. *Cant.* 5, 2.

38. Cf. *Qoh* 38, 25.

39. *FL* 35, 1791; *CC* 36, 471.

40. *Mt.* 10, 27.

41. *Cant.* 5, 2.

42. Cf. *I Cor* 11, 3.

Ceux qui aiment cette vie libre où l'on vaque à de si bonnes occupations, qui ne désirent pas affronter les embarras laborieux du ministère actif, voudraient bien que les Apôtres et les prédicateurs de jadis reviennent pour lutter contre le Mal et contre le refroidissement de l'amour. Mais ils doivent comprendre que les Apôtres et leurs compagnons ont disparu définitivement. Bien sûr, on, les comprend bien, ces gens-là: ils se sentent peu aptes à assumer les charges du ministère et à les accomplir sans blâme. L'Eglise les regard. Ils sont tant bien que mal capables de prêcher, de gagner des fidèles et de les gouverner; mais ils craignent de pécher dans l'exercice d'une activité aussi difficile. Alors l'Eglise dit en leur nom: "J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?" Car celui qui ne commet pas d'écart dans ses paroles, c'est un homme parfait<sup>46</sup>. Et qui est parfait, qui est celui qui ne pêche pas au milieu de tant d'iniquité et d'un si grand refroidissement de l'amour? "J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?" Je lis, j'entends, en effet: "Ne soyez pas nombreux, mes frères, à devenir docteurs, parce que vous n'en recevrez qu'un jugement plus sévère; car à beaucoup d'égards nous commettons des écarts, tous sans exception"<sup>47</sup>. Et l'Eglise répète encore une fois en leur nom: "J'ai lavé mes pieds, comment pourrais-je les salir de nouveau?"<sup>48</sup>.

Mais alors elle se ressaisit, la crise passé, et elle dit: Cependant voici que je me lève et que je vais ouvrir la porte au Christ. Mes pieds, salis de nouveau, ô Christ, lave-les: pardonne-nous nos péchés car notre amour n'est pas éteint et nous-aussi, nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. Lorsque nous t'écoutons, ô Christ, alors tout humblement nous tressaillons d'émotion avec toi dans les cieux. Mais lorsque, pour t'ouvrir la porte, nous te prêchons, nous foulons la terre avec nos pieds. Si l'on nous critique, nous sommes troublés; si l'on nous approuve et fait notre éloge, cela nous enfle d'orgueil. Lave donc nos pieds qui étaient déjà propres mais que nous avons salis de nouveau en marchant sur la terre, et cela pour aller t'ouvrir la porte<sup>49</sup>.

Si nous avons peut-être commis des écarts en parlant, mes frè-

43. *Sanctis otiosis...* Voir note 25.

44. *In Iohannis evangelium tr.* 57, 4: PL 35, c. 1791; CC 36, p. 471.

45. Cf. *Rom.* 10, 14.

46. *Jue* 3, 2.

47. *Jue* 3, 1-2.

48. *In Iohannis evangelium tr.* 57, 5-6: PL 35, c. 1791-1792; CC 36, p. 471-472.

49. *In Iohannis evangelium tr.* 57, 6: PL 35, c. 1792; CC 36, p. 47.

res, ou si nous avons été trop orgueilleusement sensibles à vos applaudissements, obtenez-nous de Dieu, par des prières qui lui plaisent, qu'il digne purifier nos pieds<sup>50</sup>.

Rappelons-nous la raison pour laquelle ce texte magnifique a été cité. Dans son *Contra Faustum* saint Augustin a affirmé qu'un évêque qui a quitté la vie monastique pure afin de se charger de la direction d'une Eglise locale, doit faire tout son possible pour faire estimer et aimer cette vie monastique "contemplative". Le Traité 57 sur l'Evangile selon saint Jean nous a permis de voir comment saint Augustin lui-même s'est acquitté de ce devoir auprès des fidèles.

Mais le texte que nous avons lu dépasse largement le service qui lui était demandé. Aussi allons-nous de nouveau nous interrompre pour faire le point:

1. Saint Augustin a très bien vu les éventuelles dangers de la vie monastique absolue, sans charge pastorale: on peut la vivre égoïstement. 2. Il estimait néanmoins que les moines-laïques ne devaient pas assumer un ministère pastoral sans y être invités par l'Eglise. 3. Une fois mis à la tête d'une Eglise locale, l'ancien moine-laïque devait faire tout ce qu'il pouvait pour susciter chez les fidèles du respect et de l'amour pour la vie purement "contemplative", vie qu'il avait quittée pour se mettre à la disposition de l'Eglise-génitrice-de-fidèles et au service de ses ouailles. C'est dans ce sens que l'ancien moine-laïque Augustin a parlé dans le Traité 57 sur l'Evangile selon saint Jean. Avant de lire ce Traité, nous avons déjà énuméré ces trois points lors d'une première récapitulation. Maintenant nous pouvons ajouter quelques précisions complémentaires:

4. La vie monastique purement "contemplative" n'est pas une *iners uacatio*. "Je dors, mais mon coeur veille", disait l'Epouse du Cantique. L'amour de la vérité, la *caritas ueritatis*, pousse à une "activité" intense, la quête de la sagesse. Saint Augustin, évêque plein de zèle pendant ses journées, "redevenait moine-laïque" pendant ses nuits. 5. C'est encore dans un autre sens que la vie monastique pure n'est pas une *iners uacatio*. La Vérité qu'on découvre n'est pas à garder pour soi, comme une possession privée, mais à partager avec autrui. Malgré l'absence de *fonctions pastorales*, certains moines-laïques doués ont des devoirs d'ordre doctrinal envers leurs prochains, ceux de leur maison et ceux du dehors. 6. Les moines-laïques que l'Eglise appelle au ministère pastoral ont à redou-

50. *In Iohannis evangelium tr.* 57, 6: PL 35, 1792; GC 36, 472.

ter, d'après saint Augustin, un double danger: d'abord celui de vouloir plaire aux fidèles, orgueilleusement; ensuite celui de la crainte de déplaire aux pécheurs parmi eux.

Les trois derniers points de cette récapitulation seront mis en pleine lumière par les textes qu'il nous reste de parcourir.

Aux yeux de saint Augustin, la vie monastique pure n'es donc pas du tout une petite vie tranquille et confortable. On risque de le penser à cause d'un soi-disant "platonisme" qu'on lui attribue avec un peu trop de facilité.

Nous avons déjà rencontré la Lettre XLVIII de saint Augustin, adressée à Eudoxius et les moines-laïques qui habitaient avec lui sur l'île de Capraria. Une bonne partie de cette Lettre est consacrée à l'évocation de leur vie quotidienne, une existence "contemplative", sans aucune activité pastorale. Or, chose curieuse et très intéressante, toute la description qu'Augustin donne de ce genre de vie, est structurée autour de l'idée d'*activité*, de *travail*.

Eudoxius et ses frères, dit Augustin, doivent accomplir leur *travail* à eux intégralement pour la gloire de Dieu qui, lui, *opère* tout en tous; qu'ils soient fervents d'esprit, pour que leur âme soit louée dans le Seigneur. C'est dans ces dispositions qu'ils doivent agir activement et avec ardeur, travailler d'une façon infatigable dans leur chantier à eux: celui des prières, des jeûnes, de la bienfaisance. Dans ce dernier domaine, il y a deux sortes d'"aumônes". Il peut s'agir bien entendu des secours matériels à procurer aux indigents du dehors, mais aussi bien du pardon mutuel entre les frères. Leur chantier à eux est aussi celui où l'on essaie de triompher de ses néfastes habitudes, où l'on "meurtrit son corps et le traîne en esclavage"<sup>51</sup>, où l'on supporte patiemment les tribulations, et surtout où l'on se supporte mutuellement avec cet amour qui fait qu'on se dépasse —car que supporterait celui qui ne supporte pas son frère?—. Les frères de Capraria ont encore un autre labeur à accomplir: ils ont à discerner les pièges que le Tentateur a tendus avec adresse et, en prenant le bouclier de la foi, à repousser et éteindre ses traits enflammés. Et puis ils ont le travail qui plus tard sera appelé précisément l'*opus dei*, celui de chanter, et de célébrer le Seigneur, soit silencieusement dans leur cœur, soit avec des voix qui ne sont pas en disharmonie avec l'intérieur<sup>52</sup>. Toute cette activité, qu'ils s'en

51. 1 Cor 9, 27.

52. Dans la Règle de saint Augustin se lit une phrase comparable. Voir *Præceptum*, lignes 41-42: "Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce".

acquittent pour la gloire de Dieu. C'est-là le travail propre au chemin qui conduit tout droit vers la vie éternelle. Pendant la marche on lève constamment les yeux vers le Seigneur, car c'est lui qui tire nos pieds du filet<sup>53</sup>. Cette activité du monachisme pur est une activité qui n'est ni surchauffée par toute sorte d'affaires, ni refroidie par l'inactivité; elle n'est ni turbulente, ni engourdie, ni téméraire, ni fuyarde; ni précipitée, ni endormie. Que telle soit l'activité "immanente" d'Eudoxius et des siens dans leur retraite insulaire: alors le Dieu de la paix<sup>54</sup> sera avec eux<sup>55</sup>.

Non pas une *iners uacatio* donc. Ailleurs on retrouve des perspectives identiques, mais présentées d'une façon plus serrée et par conséquent moins évocatrice.

Possidius, le biographe de saint Augustin, décrit ainsi les trois années qu'Augustin et quelques compagnons ont passées dans sa maison paternelle à Thagaste, après son retour d'Italie: il était détaché des soucis de ce siècle et vivait pour Dieu dans des jeûnes, des prières et de bonnes oeuvres, réfléchissant jour et nuit sur "la loi de Dieu"<sup>56</sup>. Le texte de Possidius est un peu plus long en réalité; nous lirons la suite dans quelques instants.

On s'est posé la question de savoir si la maison de Thagaste était déjà un monastère au sens strict du terme et on y a répondu diversement<sup>57</sup>. Pour ma part j'estime évident que de toute façon la vie d'Augustin et de ses amis à Thagaste ressemblait déjà beaucoup à celle des moines de Capraria, évoquée dans la Lettre XLVIII.

Il y a une description du même genre dans le Commentaire du Psaume 99,12 et le terme de "monastère" s'y trouve en toutes lettres. Saint Augustin y parle de cette "vie communautaire que des "frères" mènent dans un monastère", *in monasterio*. Ce sont là, dit-il, des hommes admirables, des hommes saints<sup>58</sup>, qui passent chacun de leurs jours dans le chant d'"hymnes", en priant, en louant Dieu; c'est de cela qu'ils vivent; ils vaquent à la lecture; ils travaillent de leurs mains et pourvoient ainsi à leur subsistance; vivant sans avidité ils ne demandent rien; tout ce qu'ils reçoivent de la part de Chrétiens dévoués, ils en usent avec charité et en proportion de

53. Ps. 24, 15.

54. 2 Cor 13, 11.

55. Ep. 48, 3: PL 33, 188-189; CSEL 34, 2.

56. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 3, 1-2: PL 32, c. 36; éd. M. PELLEGRINO, p. 48.

57. Voir A. MANDOUZE, oeuvre citée dans note 4, p. 200-209 et A. ZUMKELLER, oeuvre citée dans la même note, p. 42-44.

58. *Sancti...* Voir note 25.

leurs besoins; nul ne s'arroge une chose qu'un autre n'ait pas; ils s'aiment tous, tous se supportent mutuellement<sup>59</sup>. Mais saint Augustin ne manque pas d'ajouter que la réalité n'est pas toujours aussi belle<sup>60</sup>.

Dans son opuscule sur *Le travail des moines*, saint Augustin affirme qu'il voudrait bien personnellement, comme les moines sans charge pastorale, faire chaque jour un peu de travail manuel à des heures déterminées et pouvoir disposer du reste de son temps pour lire et prier, ou pour "accomplir quelque chose à propos de l'Écriture sainte", *aliquid de diuinis litteris agere*<sup>61</sup>. Ces derniers termes ne sont pas bien clairs. Mais rappelons-nous les deux raisons pour lesquelles la vie monastique pure n'est pas, d'après saint Augustin, une *iners uacatio*: d'abord, le travail de sanctification est un véritable et dur travail; puis, celui qui a pu pénétrer dans la vérité ne doit pas la garder comme une possession privée mais accomplir un travail de partage. C'est peut-être à cela que font allusion les paroles *aliquid de diuinis litteris agere*.

Reprenons maintenant la lecture de la description que Possidius a donnée de la vie d'Augustin et ses amis à Thagaste, lecture que nous avons provisoirement interrompue un peu plus haut. Détaché des soucis de ce siècle, Augustin vivait pour Dieu dans des jeûnes, des prières et de bonnes oeuvres, réfléchissant jour et nuit sur "la loi de Dieu". C'était sans doute l'Écriture sainte. Puis Possidius poursuit: Pendant ses réflexions et ses prières, Dieu lui fit comprendre certaines choses et Augustin les faisait connaître aux présents et aux absents par des entretiens et des écrits<sup>62</sup>. Encore une fois, serait-ce cela, cet *aliquid de diuinis litteris agere*?

Quoi qu'il en soit, la même idée d'une vie monastique pure, sans activité pastorale mais avec une certaine activité dans le domaine de la communication de la vérité se manifeste dans la Lettre XCV de saint Augustin, adressée à Paulin de Nole. Augustin y parle de *l'otium christianum*, une vie libre de toute charge pastorale et centrée sur le Christ, et libre pour recueillir la sagesse chrétienne et éventuellement pour l'exposer, *ad christianam sapientiam percipiendam vel disserendam*<sup>63</sup>.

Somme toute, aux yeux de saint Augustin la vie monastique absolue n'est pas une existence de tout repos. Le dur labeur de la

59. *Enarrationes in Ps.* 99, 12: PL 37, 1278; CC 39, 1401.

60. *Enarrationes in Ps.* 99, 12: PL 37, 1278-1279; CC 39, 1401.

61. *De Opere monachorum* 29 (37): PL 40, 576; CSEL 41, 586-587.

62. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 3, 2: PL 32, 36; éd. M. PELLEGRINO, p. 48.

63. *Ep.* 95, 9: PL 33, 356; CSEL 34, 2, 513.

sanctification de tous et le partage avec autrui des valeurs chrétiennes qu'on a découvertes y remplissent les journées, voire les nuits. A condition bien entendu que cette existence se déroule comme il faut. Les dangers de paresse, de fainéantisme, de somnolence spirituelle qui s'y attachent n'ont en effet pas échappé à saint Augustin.

Mais à ses yeux la *uita actiuosa*, c'est-à-dire la vie pastorale d'un prêtre, par exemple, ou d'un évêque, constituait un danger bien plus grand. C'est là qu'on se trouve *in periculo maiore*, pour reprendre les termes du titre de cette recherche.

Afin de nous rendre compte de ce que le ministère pastoral représentait pour saint Augustin, nous allons lire tout d'abord sa Lettre XXI, Lettre qu'il a adressée à Valerius son évêque, peu de temps après son accession forcée au sacerdoce.

Saint Augustin n'a en effet nullement désiré cette "fonction". Elle lui a été imposée. Il est vrai qu'il l'a acceptée et qu'il a su quitter Dieu pour Dieu, mais il l'a fait en pleurant de chaudes larmes. On connaît les faits. Il se trouvait de passage à Hippone, en 391. A cette période de sa vie, il évitait de se rendre dans une ville dont le siège épiscopal était vacant. Mais à Hippone il pensait n'avoir à craindre: Hippone avait son évêque. Il s'appelait Valerius. Ce nom ne nous dirait sans doute rien, si Valerius n'avait pas été le prédécesseur immédiat d'Augustin au siège épiscopal d'Hippone. Malgré son nom bien latin, Valerius était de langue grecque et s'exprimait en latin avec difficulté. Puis il sentait vieillir. Lors de son passage à Hippone, Augustin se trouvait un jour, un dimanche sans doute, à l'église au beau milieu des *plebes*. Valerius savait-il qu'Augustin était là? Toujours est-il que le vieil évêque ce jour-là a tenu devant l'assemblée des propos inhabituels. Il serait si bon, disait-il, d'avoir à ses côtés un aide, un prêtre de langue latine. Celui-ci s'occuperait mieux que lui-même du ministère de la parole auprès des croyants d'Hippone. Les bonnes gens d'Hippone ont compris tout de suite que leur hôte Augustin correspondrait parfaitement aux désirs de leur évêque et ont manifesté leur sentiment de façon musclée. Ainsi, dans les plus brefs délais, Augustin est devenu prêtre<sup>64</sup>.

Désormais il allait prêcher, même devant son évêque, même devant d'autres évêques<sup>65</sup>. Le vieux Valerius avait de l'audace, puis-

64. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 4, 1-3: PL 32, 36-37; éd. M. PELLEGRINO, p. 50-52.

65. Je pense ici au *De fide et symbolo* que le prêtre Augustin prononça le 8 octobre 393 devant l'assemblée générale des évêques d'Afrique réunie à Hippone.

qu'en Afrique cela était inédit<sup>66</sup>. Et il y avait plus. Augustin était moine et la vie monastique était alors regardée comme incompatible avec un sacerdoce réellement exercé au service d'une Eglise locale<sup>67</sup>. Mais Valerius faisait fi de cette incompatibilité. Il allait donner à Augustin une partie du jardin de son église afin d'y construire un monastère pour lui-même et quelques compagnons<sup>68</sup>. Sa rencontre avec Augustin lui a permis de montrer qu'il était une personnalité marquante et d'avoir un nom dans l'histoire du monachisme et du sacerdoce.

Augustin est devenu prêtre contre son gré. Tout en acceptant cette fonction, il a pleuré. Pourquoi? On risque de penser: parce qu'il allait perdre son "Thabor", sa chère vie monastique pure. Mais non, il s'agissait d'autre chose<sup>69</sup>. La véritable raison de ses larmes ne se trouvait pas là. Les gens d'Hippone se sont trompés à cet égard également, mais d'une tout autre façon. Possidius affirme en effet qu'ils attribuaient les larmes d'Augustin à un orgueil froissé et s'efforçaient de le consoler. Bien sûr, lui disaient-ils, il aurait mérité mieux que le sacerdoce, mais il devait comprendre que cette fonction était un premier pas vers l'épiscopat. Ces hommes bienveillants — ils ont parlé *bono animo* dira Augustin lui-même à leur propos<sup>70</sup> nous ont rendu un grand service: ils ont placé spontanément le sacerdoce et l'épiscopat dans les perspectives du carrié-

66. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 5, 1-5; PL 32, 37-38; éd. M. PELLEGRINO, 52-54.

67. Voir par exemple la Lettre 58, 5 de Jérôme à Paulin de Nole (PL 22, 582-583; CSEL 54, 533-535), et le *De Institutis coenobiorum* XI, 18 de Jean Casien (PL 49, 418; CSEL 17, 203).

68. Voir note 66.

69. Je ne prétend nullement que cette perte l'aurait laissé indifférent. Bien au contraire. Dans son *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 360, note 1, H.- I. MARROU écrit à juste titre: "Tout au long de sa correspondance revient comme un leit-motiv la même plainte: "Je n'ai pas le temps, je suis débordé d'occupations". On sent quel fut le sacrifice que ce contemplatif, ce penseur, a consommé en acceptant la vie apostolique et les charges de l'action". A l'appui de cette remarque suivent une vingtaine de références, toutes tirées des Lettres de saint Augustin. Oui, celui-ci a éprouvé cela comme un sacrifice, mais comme sacrifice librement et généreusement consenti. Dans sa Lettre XLVIII, 1 il écrit: "...nostras enim (orationes) saepe sauciat et debilitat caligo et tumultus saecularium actionum. Quas etsi nostras non habemus, eorum tamen qui nos angariant mille passus et iubemur ire cum eis alia duo, tanta nobis ingeruntur, ut uix respirare possimus credentes tamen, quod ille, in cuius conspectu intrat gemitus compeditorum, perseuerantes nos in eo ministerio, in quo conlocare dignatus est cum promissa mercede, adiuuantibus orationibus uestris *ab omni angustia liberabit*". (PL 33, 188; CSEL 34, 2, 137). Augustin a bien su "quitter Dieu par Dieu". Dans sa très importante lettre 21 il ne se plain précisément pas de la perte du "Thabor". Voir plus haut la fin de la note 4 à propos de l'étude de A. Wucherer-Huldenfeld.

70. *Ep.* 21, 2; PL 33, 88; CSEL 34, 50.

risme: Augustin allait sans doute monter en grade. Cette réaction spontanée nous fait mieux comprendre celle d'Augustin lui-même.

Arrêtons-nous encore un instant à ce que nous raconte Possidius. Augustin, homme de Dieu, dit-il, tenait en réalité un raisonnement bien différent. S'il pleurait, c'était qu'il prévoyait les nombreux et grands dangers que le gouvernement et l'administration de l'Eglise allaient attirer sur sa vie, *multa et magna suae vitae pericula*<sup>71</sup>. Mais quels dangers? Et quelle vie? Possidius ne le dit pas. Mais sa relation s'inspire nettement de la Lettre XXI d'Augustin à Valerius, écrite immédiatement après ces événements, et Augustin y est plus explicite que son biographe.

Cette Lettre entre aussitôt dans le cœur du sujet. Le sacerdoce est dangereux, estime Augustin. Dans la vie d'ici-bas, et surtout à l'époque actuelle — nous sommes en 391, à la fin de ce quatrième siècle dont le début a été marqué par Constantin, le premier empereur chrétien —, il n'y a rien de plus aisé, *facilius*, de plus réjouissant, *laetius*, et de plus agréable aux yeux des hommes, *hominibus acceptabilius*, que la fonction épiscopale, sacerdotale ou diaconale, si celle-ci est exercée dans un esprit superficiel, *perfunctorie*, et dans une ambiance de flatterie, *adulatorie*. Mais à la lumière de Dieu, il n'y a rien de plus malheureux, triste et honteux qu'une telle conception du ministère<sup>72</sup>. C'est précisément cette conception-là que les gens d'Hippone attribuaient à Augustin quand ils le voyaient pleurer et qui était sans doute leur conception personnelle de la fonction cléricale.

Augustin, quant à lui, ne pensait pas à une carrière ecclésiastique qui commençait mal en le mettant sur une voie de garage, mais aux dangers que le sacerdoce lui paraissait comporter. La Lettre XXI continue en effet: Mais dans la vie d'ici-bas, et surtout à l'époque actuelle, il n'y a en réalité rien de plus pénible, *difficillius*, de plus accablant, *laboriosius*, de plus dangereux, *periculosius*, que ces fonctions. Mais en même temps, devant Dieu, il n'y a rien de plus heureux, dès que le "soldat" accomplit son service dans l'esprit du Chef de l'armée. Mais quelle est la volonté du Chef? Dans les années précédentes de sa vie, Augustin ne l'avait pas appris. Il commençait tout juste à y voir plus clair quand la seconde place sur le navire lui a été confiée, à lui qui ne savait même pas se servir d'une rame<sup>73</sup>. Il suppose que Dieu l'a soumis à cette épreuve pour le punir de ses péchés. Et Augustin va s'expliquer à ce propos.

71. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 4; voir note 64.

72. *Ep.* 21, 1: PL 33, 88; CSEL 34, 1, 49-50.

73. *Ep.* 21, 1: PL 33, 88; CSEL 34, 1, 50.

Il avait connu un certain nombre d'évêques et de prêtres et bien souvent il les avait jugés sévèrement, s'estimant plus savant et meilleur qu'eux, *doctior et melior*. Augustin avait donc fait partie de ces intellectuels catholiques "anticléricaux" qui probablement existeront aussi longtemps que l'Eglise qui, elle, a les promesses de la longévité. Maintenant, devenu prêtre lui-même, Augustin se rendait compte à quel point ses jugements avaient été téméraires. Mais il pouvait affirmer que déjà auparavant il avait compris que le ministère ecclésiastique est extrêmement dangereux, *periculosissimum*. C'est précisément à cause de cela qu'il avait pleuré quand il venait d'être ordonné prêtre<sup>74</sup>.

Dieu l'avait donc puni, mais il l'a fait par amour. Il a voulu qu'Augustin connaisse sa maladie et en cherche la guérison. Il lui faut maintenant une santé qui soit en proportion avec les si dangereuses occupations, *tam periculosa negotia*, qui seront désormais les siennes. Il devra donc chercher avec soin les remèdes, tous les remèdes, contre sa maladie *qui se trouvent renfermés dans les Ecritures*. En priant et en lisant il doit faire de sorte qu'il trouve la santé nécessaire. Il avait précisément l'intention de se consacrer davantage à l'étude des Ecritures quand il se voyait tout à coup jeté dans le ministère du sacrement et de la parole de Dieu. Que Valerius lui laisse donc encore un peu de temps libre, pour qu'il puisse rattraper son retard<sup>75</sup>. Ce retard ne concerne pas les grandes lignes de la révélation chrétienne. Il ose affirmer en effet qu'il est bien au courant de ce qui concerne le salut et qu'il s'y attache avec une foi totale. Mais le sacerdoce est une fonction publique et sociale. Il voudrait donc savoir comment il faut mettre la conviction croyante qu'on a au service du salut des autres, sans rechercher son profit personnel mais celui du grand nombre, pour qu'ils soient sauvés<sup>76</sup>. Augustin pense trouver dans les Ecritures d'utiles conseils à cet égard, et il aimerait avoir du temps pour les découvrir, en demandant, en cherchant et en frappant, c'est-à-dire en priant, en lisant et en pleurant. D'utiles conseils scripturaires donc pour le gouvernement du peuple chrétien, bien qu'au *secundus locus gubernaculorum* pour l'instant. Mais ce n'était pas tout. Il désirait trouver aussi dans l'Ecriture comment se comporter au beau milieu des "injustes", *inter manus iniquorum*, comment soit y vivre avec une conscience bien robuste, soit y mourir afin de ne pas perdre la seu-

74. *Ep.* 21, 2: PL 33, 88; CSEL 34, 1, 50-51.

75. *Ep.* 21, 2: PL 33, 88; CSEL 34, 1, 50-51.

76. *Ep.* 21, 3: PL 33, 88-89; CSEL 34, 1, 51-52.

le vie qui compte aux yeux des Chrétiens humbles et tranquilles<sup>77</sup>. Somme toute, Augustin voulut trouver dans l'Écriture des lumières sur deux aspects de ses occupations futures: dans quel esprit fallait-il gouverner?; quelle attitude fallait-il prendre par rapport aux "injustes"?

Avant d'avoir relu de près cette Lettre XXI de saint Augustin, j'ai toujours pensé —et je n'étais pas seul à le faire— que saint Augustin a tout simplement demandé à Valerius quelques mois de répit afin d'approfondir ses connaissances bibliques. Mais cette impression trop globale n'est pas confirmée par une lecture précise de cette Lettre. Augustin se savait bien informé sur les grandes lignes de la révélation chrétienne. Ce qu'il désirait étudier était quelque chose de beaucoup plus précis. Il voulait des lumières sur l'exercice du sacerdoce, cette fonction publique et sociale. Au début de sa Lettre il avait déjà affirmé que le sacerdoce devient un malheur s'il est exercé dans une ambiance d'honneurs, de flatterie, de "bonheur" superficiel. Maintenant il dit qu'il faut l'exercer sans rechercher son profit personnel mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. La correspondance de cette phrase avec le début de la Lettre me paraît évidente. Il veut trouver dans la Bible des conseils d'ordre pratique, pour s'occuper comme il faut de ses ouailles et des pécheurs.

Augustin demande donc à Valerius un délai, avant d'entrer effectivement en fonction. Jusqu'à Pâques! Et cela pour apprendre l'"agriculture"<sup>78</sup>, en lisant la Bible. Il voudrait que son absence —voulait-il rentrer à Thagaste pour quelque temps?— ne fût pas sans fruit pour l'Église du Christ et avantageuse pour ses "frères et co-serviteurs", *fratrum et conseruatorum*<sup>79</sup>. La formule est précieuse et ajoute une précision sur l'idée qu'Augustin se faisait déjà à ce moment du sacerdoce: le prêtre est au service de ses frères, les fidèles, qui sont, comme lui-même et avec lui, des serviteurs de Dieu.

Mais soyons précis. Dans sa Lettre XXI saint Augustin nous disait textuellement qu'au moment où contre toute attente il allait être ordonné prêtre, il désirait déjà approfondir ses connaissances en matière biblique. Et qu'il l'a fait effectivement, c'est ce que démontrent ses réponses aux *LXXXIII Questions*. Cette collection couvre les périodes de Thagaste et d'Hippone jusqu'à la consécra-

77. *Ep.* 21, 3-4; PL 33, 89; CSEL 34, 1, 51-52.

78. *Ep.* 21, 5; PL 33, 89; CSEL 34, 1, 52-53.

79. *Ep.* 21, 6; PL 33, 90; CSEL 34, 1, 53-54.

tion épiscopale de saint Augustin. Or la seconde partie de cet ouvrage manifeste un grand progrès en connaissance scripturaire, comparée avec la première partie<sup>80</sup>. Cependant — Augustin l'affirme lui-même, ce désir d'approfondissement était indépendant de son ordination sacerdotale et lui était antérieure. Le désir que son ordination inattendue a suscité chez lui concernait la découverte de conseils pratiques à propos de l'exercice concret du gouvernement de l'Eglise et du traitement des "injustes". Ces deux désirs doivent être distingués soigneusement, plus soigneusement qu'on a l'habitude de le faire.

Date également de la période du sacerdoce d'Augustin la première Lettre qu'il ait écrite à Aurelius, évêque de Carthage et chef de l'épiscopat africain: c'est la Lettre XXII. Augustin y exprime d'abord sa désapprobation concernant les ripailles et les orgies<sup>81</sup> qui marquaient en Afrique le culte des morts, y compris celui des martyrs. Cette partie de la Lettre XXII ne nous occupera pas encore pour l'instant. Les querelles et les jalousies, écrit-il ensuite à Aurelius, sont malheureusement particulièrement fréquentes dans nos rangs, ceux du clergé, plus fréquentes que chez les laïques. Ces "maladies" trouvent leur source dans l'orgueil et dans l'avidité de louanges de la part des hommes. Le désir d'être loué pousse d'autre part à l'hypocrisie. Afin qu'on puisse résister à cette malsaine avidité de compliments, il faut absolument que la crainte et l'amour de Dieu nous soient inculqués par les abondants *témoignages de l'Ecriture sainte*. Il faut que les membres du clergé se montrent des exemples de patience et d'humilité, qu'ils acceptent, en matière de louanges, moins qu'on leur offre. De la part de ceux qui lui expriment leurs éloges, le prêtre ne doit accepter, ni le tout, ni rien. Et ce qu'il accepte dans le domaine des compliments et de l'honneur, il doit l'accepter, non pas pour lui-même — il doit se tenir devant Dieu avec une disponibilité totale et regarder les choses humaines comme négligeables—, mais pour le bien des fidèles. Mais d'autre part il doit comprendre qu'il ne peut faire rien de profitable pour eux s'il se diminue et s'abaisse trop<sup>82</sup>. C'est à cela que correspond

80. Voir l'introduction aux *LXXXIII Questions* par G. BARDY dans le vol. 10 des *Oeuvres de saint Augustin*. Paris, 1952.

81. Dans la composition de la lettre 22 saint Augustin s'inspire de *Rom 13, 13-18*: "...point de ripailles ni d'orgies, pas luxure ni de débauche, pas de querelles ni de jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ...". Qu'on se rappelle le rôle important que ce texte a joué dans la conversion de saint Augustin: *Confessiones VIII, 12 (29)*.

82. "...si nimia delectatione uilescat". Comparer le *Præceptum*, ligne 212: "...dum nimia seruatur humilitas".

d'un côté la parole: "Que personne ne méprise ton jeune âge!"<sup>83</sup>, mais aussi bien cette parole complémentaire, exprimée par le même saint Paul: "Si je voulais plaire à des hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ"<sup>84</sup>. C'est une grande chose, continue-t-il, de ne pas se laisser impressionner par les honneurs et les éloges qui nous viennent de la part des hommes, ou bien et à plus forte raison, de supprimer toute vaine parade, et s'il faut bien retenir un peu de tout cela, de le faire servir intégralement au bien et au salut de ceux qui nous redent cet hommage. Ce n'est pas pour rien qu'il est dit dans le Psaume 52,6: "Dieu brisera les ossements de ceux qui veulent plaire à des hommes"<sup>85</sup>. Y a-t-il en effet quelque chose de plus mou, de plus dépourvu de fermeté et de force (d' "ossements") qu'un homme qui se laisse paralyser par ce que disent les mauvaises langues, tout en sachant que ce qu'ils disent est faux? La douleur éprouvée à cause de ces propos ne déchirerait pas les entrailles de l'âme si l'amour des éloges n'avait pas brisé ses ossements<sup>86</sup>.

Dans sa Lettre XXI à Valerius, saint Augustin avait exprimé son désir de trouver dans l'Écriture de bons conseils concernant l'exercice du sacerdoce. N'est-il pas intéressant de rencontrer dans la Lettre XXII quelques échantillons de ces recommandations?

En lisant la suite de sa Lettre à Aurelius on constate que le tout premier à qui saint Augustin parle dans ce contexte est lui-même en personne. Quant à Aurelius, il lui dit: Je me sens assuré en ce qui concerne la force intérieure de votre personne. Aussi les paroles que j'échange avec vous, les dis-je à *moi-même*. Mais je suis sûr que vous voudrez bien considérer avec moi combien tout cela est grave, combien tout cela est difficile. Car nul ne se rend compte des forces de cet ennemi tant qu'on ne lui a pas déclaré la guerre. On arrive à se passer d'éloges si les autres refusent d'en octroyer, mais il est difficile de ne pas s'en réjouir quand on nous en présente. Et pourtant, l'attachement de notre esprit là-haut à Dieu<sup>87</sup> devrait être si grand que nous soyons capables de rappeler à l'ordre ceux qui nous louent indûment — à condition que nous puissions les rap-

83. *1 Tim* 4, 12.

84. *Gal* 1, 10.

85. "Deus confringet ossa hominibus placere volentium". Il y a probablement une allusion à ce texte dans le *Praeceptum*, lignes 99-100: "Illi (sc. deo) ergo uir sanctus (voir note 25) timeat disciplicere, ne uelit feminae male placere". Si ce rapport n'a pas été remarqué jusqu'ici, c'est sans doute à cause du libellé inhabituel du verset. Dans le Psautier romain en effet le Ps. 52, 6 porte: "Deus dissipat ossa hominum sibi placentium".

86. *Ep.* 22, 7-8; PL 33, 92-93; CSEL 34, 1, 59-60.

87. "...suspensio in deum". Comparer le *Praeceptum*, ligne 4: "...sit anima una et cor unum in deum".

peler à l'ordre!—, pour éviter qu'ils nous attribuent des qualités que nous n'avons pas, ou qu'ils attribuent à nous des qualités qui nous viennent uniquement de Dieu, ou qu'ils louent des qualités que nous avons réellement, même peut-être en abondance, mais qui ne sont nullement louables, comme par exemple toutes celles que nous avons en commun avec les animaux, ou avec les impies. Si, au contraire, on nous loue conformément à la réalité mais à cause de Dieu, félicitons alors ces gens à qui plaît le véritable bien, mais ne nous félicitons pas nous-mêmes du fait de plaire aux hommes<sup>88</sup>. Félicitons-nous au contraire si nous sommes réellement, devant le regard de Dieu, ce que ces gens nous pensent être, et si les qualités qu'ils louent en nous conformément à la réalité, ne sont pas attribuées à nous mais à ce Dieu qui nous donne tout. Voilà, dit Augustin, ce que je me répète tous les jours. Ou plutôt, c'est ce que Dieu lui-même répète tous les jours. C'est lui qui me donne ses préceptes salutaires, qu'ils se trouvent dans les saintes Ecritures, ou qu'ils se présentent intérieurement à l'âme. Mais cela n'empêche pas, ainsi conclut Augustin, que dans mon violent combat avec l'Adversaire, je reçoive souvent des blessures: je n'arrive pas toujours à éloigner de moi le plaisir causé par la présentation d'un compliment<sup>89</sup>.

Je ne crois pas me tromper en pensant que ce long passage est un intéressant complément à la Lettre qu'Augustin avait adressée à son évêque Valerius au lendemain de son ordination sacerdotale. Il voulait lire la Bible, disait-il à Valerius, pour savoir dans quel esprit il devait exercer le gouvernement de l'Eglise. La Lettre à Aurelius nous révèle ce qu'il y a trouvé et quelles conclusions il en a tirées.

Mais il avait aussi voulu trouver dans la Bible de bons conseils concernant l'attitude qu'il devait prendre à l'égard des "injustes". A ce propos également la lecture de la Lettre XXII est des plus instructives. N'est-elle pas tout entière un combat contre les ripailles et les orgies lors du culte des morts, et contre les querelles et les jalousies si fréquentes dans les rangs du clergé?

Vici ce que saint Augustin a lu dans l'Epître aux Romains —c'est le texte même qui a joué le rôle qu'on sait dans sa propre

88. Voir la note 85.

89. *Ep.* 22, 8: PL 33, 93; CSEL 34, I, 60-61. Saint Augustin s'en prend à l'épiscopat dans son *Sermon Mortin Guelf*, 32, 4: "Et uides hominés nihil loqui aliud. Vidisti episcopum? Salutatis episcopus? Unde uenis? Ab episcopo. Quo pergis? Ad episcopum... Simul audiamus, simul in schola condiscipuli ab uno magistro Christo discamus, cuius cathedra ideo est in caelo, quia prius crux fuit in terra": MA I, 566; PLS 2, 63.

conversion—: "Comme il sied en plein jour, conduisons-nous avec dignité: *point de ripailles ni d'orgies*, pas de luxure ni de débauche, *pas de querelles ni de jalousies*. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises"<sup>90</sup>. Augustin fait remarquer à Aurelius que l'Eglise est très sévère quand il s'agit *de luxure et de débauche*. Mais pourquoi le serait-elle uniquement dans ce domaine? N'est-ce de *trois* catégories de péchés que l'Apôtre parle aux Romains? C'est pourquoi Augustin s'étend longuement sur les orgies dans la première partie de sa Lettre et sur les querelles et les jalousies dans la seconde. Il espère pouvoir lutter contre ces abus par la collaboration de tous les chefs de l'Eglise africaine, sous la conduite de l'évêque de Carthage, Aurelius<sup>91</sup>. Mais dans quel esprit doit être mené ce combat? Augustin a lu chez saint Paul: "Frères, même dans le cas où quelqu'un serait pris en faute, vous les spirituels, rétablissez-le en esprit de douceur et de bienveillance"<sup>92</sup>. On ne doit donc pas essayer d'éliminer ces ripailles d'une façon rugueuse, *aspere*, ni avec dureté, *duriter*, ni d'une manière autoritaire, *modo imperioso*, mais en informant plutôt qu'en commandant, *magis docendo quam iubendo*, en exhortant plutôt qu'en menaçant, *magis monendo quam minando*. C'est-là la conduite à prendre avec la multitude. La sévérité, elle, est plutôt à employer dans des cas individuels. Et s'il arrive aux dirigeants de l'Eglise d'exprimer des menaces, il faut que cela se fasse avec douleur, qu'on fonde ses avertissements sur l'Ecriture sainte et sur les sanctions qui y sont prédites. C'est Dieu lui-même que les pécheurs doivent craindre à travers les paroles des chefs de l'Eglise. Il ne faut pas qu'ils aient peur des dirigeants, à cause de leur puissance. Ainsi on touchera d'abord les *spirituales*, ceux qui sont perméables à l'action du Saint-Esprit, ou ceux qui sont proches des *spirituales*. C'est par leur influence, *auctoritas*, et par leurs avertissements, à la fois très calmes et très pressants, *lenissimis* et *instantissimis*, que les autres, le grand nombre, devront être touchés<sup>93</sup>.

Voilà ce que saint Augustin a découvert en étudiant l'Ecriture à propos de l'attitude à prendre par le clergé vis-à-vis des "injustes".

Nous avons déjà rencontré la Lettre XLVIII qu'Augustin a écrit à Eudoxius et les autres moines de Capraria. Que devait faire

90. Voir noté 81.

91. *Ep.* 22, 3-4: PL 33, 9192; CSEL 34, 1, 56-58.

92. *Gal* 6, 1.

93. *Ep.* 22, 5: PL 33, 92; CSEL 34, 1, 58.

un moine si l'Eglise lui demandait d'assumer une charge pastorale dans un diocèse? Augustin ne voulait pas, nous l'avons vu, qu'il préfère alors sa tranquillité aux besoins de l'Eglise. Mais ce qui nous intéresse maintenant est moins la pensée d'Augustin à propos de l'*otium* que ce qu'il pensait du *negotium* pastoral dont ce moine allait éventuellement être chargé.

Augustin explique à Eudoxius et ses frères que le ministère pastoral est une chose dangereuse. Qu'on ne se précipite donc pas pour devenir prêtre ou évêque. Ils ne devaient pas assumer ces charges avec une arrogance impatiente, *elatione audida*, mais avec bonté et humilité, *mitti corde et cum mansuetudine*. Qu'on se tienne loin de la paresse, *desidia*, mais aussi de cette fierté orgueilleuse, *superbia*, qui est le grand danger de la vie cléricale. On risque de s'y dresser sur ses ergots, *extolli*, d'être réduit à rien et de se fondre totalement dans une vantardise qui veut se faire valoir, mais qui fait en réalité qu'on se dissipe en fumée et étincelles<sup>94</sup>.

Dans le dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu*, — nous l'avons vu également —, saint Augustin compare aussi la vie sans charge pastorale, la *uita otiosa*, avec la vie dans le ministère, *uita actiuosa*. La première ne doit pas être oisive à tel point qu'on n'y pense pas au prochain, mais la seconde ne doit pas être si active qu'elle en oublie la quête de la contemplation de Dieu. Dans la première il ne faut pas chercher son plaisir dans une oiveté inerte, mais dans l'autre — et ici nous arrivons à ce qui nous intéresse dans cette partie de notre recherche — il ne faut pas aimer les honneurs terrestres, ni la puissance que la *uita actiuosa* implique: il s'agit du salut des autres, du bien de ceux que l'on gouverne. Dans le gouvernement, on ne doit pas aimer le fait de *praeesse*, mais celui de *prodesse*<sup>95</sup>, pas celui d'être à la tête d'autres personnes, mais celui de pouvoir leur être utile<sup>96</sup>.

Ce passage de la *Cité de Dieu* et celui de la Lettre XLVIII que nous avons lu avant lui, font abstraction du combat contre le Mal, l'autre aspect de l'exercice du ministère pastoral, pour insister uniquement sur celui du *praeesse*. Mais dans d'autres textes saint Augustin souligne plus particulièrement combien la tâche du pasteur est redoutable quand des brebis s'égarent. Ainsi dans le Sermon 46 qui porte précisément le nom de *De pastoribus*.

94. *Ep.* 48, 2: PL 33, 188; CSEL 34, 2, 138.

95. L'antithèse "être à la tête", "être utile" se trouve également dans *Ep.* 134, 2; *Serm.* 46, 2; *Serm.* 340, 1: *Serm. Morin Guelf*, 32, 1; *Contra Faustum* XX, 56.

96. *De Civitate Dei* XIX, 19: PL 41, 647-648; CC 48, 686-687.

Dans ce Sermon saint Augustin commente longuement Ezéchiel 34, 1-16 dont voici les versets 2-4: "Pasteurs, ainsi parle le Seigneur Yahvé. Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis chétives, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené celle qui s'égarait, cherché celle qui était perdue. Mais vous les avez régies avec violence et dureté".

D'abord quelques mots brefs sur le début du Sermon.

A qui faut-il penser, se demande le prédicateur, quand on lit: "Malheur aux pasteurs qui se paissent eux-mêmes"? Il s'agit de ceux dont l'Apôtre dit: "Tous recherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ"<sup>97</sup>.

Et Augustin s'explique: Nous qui nous trouvons à cet endroit élevé<sup>98</sup>, symbole de notre haute fonction, nous avons deux qualités, l'une celle d'être des Chrétiens, l'autre celle d'être des chefs, des *praepositi*. Le fait d'être des Chrétiens nous a été donné pour nous-mêmes, mais celui d'être des chefs a été pour vous. Dans le premier ce qui a été envisagé est notre profit à nous, dans le second c'est uniquement le vôtre. Il y a un grand nombre de simples Chrétiens — "simples" dans le sens qu'ils ne sont pas des chefs — qui parviennent à Dieu après un voyage plus facile sans doute, avec une démarche je pense d'autant moins encombrée qu'ils portent un fardeau moins lourd. Mai quant à nous, outre la qualité de Chrétiens qui nous obligera à rendre compte à Dieu de notre propre vie, nous avons aussi la qualité de chefs, ce qui nous obligera à rendre compte à Dieu de la façon dont nous avons accompli notre tâche. Si je vous fais part de ce grave souci, c'est pour que vous ayez de la compassion pour nous et que vous priiez pour nous. Car le jour viendra où tout sera amené en jugement<sup>99</sup>. Si ce jour est peut-être encore éloigné pour les hommes en général, chacun d'eux est bien près du dernier jour de sa propre vie...<sup>100</sup>.

97. *Fil* 2, 21.

98. L'idée de *locus superior* se trouve également dans *Ep.* 166, 2, les *Enarrationes in Ps.* 66, 10 et 128, 3, *Sermones* 91, 5; 101, 4; 137, 13-14; 355, 2; *Morin Guilf.* 32, 8, et *De Civitate Dei* XIX, 19. Elle se trouve aussi dans le *Praeceptum*, lignes 234-235: "(Praepositus) inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur".

99. *Qoh* 12, 14.

100. *Serm.* 46, 2: PL 38, 271; CC 41, 529-530.

Les chefs ont été établis afin de veiller aux intérêts de ceux qu'ils gouvernent. C'est pourquoi quiconque exerce sa fonction pastorales de telle façon qu'il trouve du plaisir dans le fait d'être chef, qu'il y cherche des témoignages de considération et d'estime et qu'il a uniquement en vue ses propres avantages, se paît soi-même et non les brebis<sup>101</sup>. Les mauvais pasteurs chez Ezéchiel se sont nourris du lait des brebis. Cela veut dire qu'ils exerçaient leur fonction pastorale en vue de biens matériels. Ils se sont vêtus de la laine des brebis. Autrement dit, ils s'accaparaient avidement les honneurs qui étaient dûs à leur charge, et donc à Dieu. Les honneurs sont en effet comme des vêtements, qui dissimulent tant de choses. Ils couvrent les infirmités du pasteur, si bien qu'on en parle comme s'il était un ange...<sup>102</sup>.

Ce terme d'"ange" est suggéré à saint Augustin par saint Paul qui dit dans la Lettre aux Galates: "...vous m'avez accueilli comme un *ange* de Dieu, comme le Christ Jésus... Je vous rends ce témoignage: s'il avait été possible, vous seriez arrachés les yeux pour me les donner"<sup>103</sup>. Puit saint Paul ajoute —et c'est avec cette citation que commence dans le commentaire de saint Augustin le développement qui nous intéresse maintenant particulièrement—: "Alors, suis-je devenu votre ennemi en vous disant la vérité?"<sup>104</sup>.

Saint Augustin met cette phrase de saint Paul en rapport avec les paroles du Seigneur qui disent que le bon pasteur doit fortifier les brebis chétives, soigner les brebis malades, panser les brebis blessées, ramener celle qui s'est égarée, chercher celle qui est perdue. Le pasteur doit donc penser au bien-être des brebis, même au risque de leur déplaire. Etre pasteur, ce n'est pas seulement être éventuellement aux petits soins de quelques bonnes gens, ni le fait d'être dangereusement l'objet d'éloges, d'approbations, de sympathie, voire de flatteries; c'est aussi être l'objet de critiques, de contestations et de haine quand on fait son devoir en disant la vérité, et courir de graves risques en se taisant<sup>105</sup>.

Evitons, poursuit saint Augustin, de tenir aux fidèles le langage que voici: Vivez comme vous le voudrez, soyez sans inquiétude, Dieu ne perdra personne; conservez seulement la foi chrétien-

101. *Serm.* 46, 2: PL 38, 271; CC 41, 530.

102. *Serm.* 46, 5-6: PL 38, 272-273; CC 41, 532-533.

103. *Gal* 4, 14-15.

104. *Gal* 4, 16.

105. *Serm.* 46, 20: PL 38, 281; CC 41, 546. Comparer le *Praeceptum*, lignes 114-115: "Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, *tacendo perire permittitis*".

ne, Dieu ne perdra pas ceux qu'il a rachetés au prix de son sang. Si vous voulez vous distraire en allant aux spectacles, allez-y, quel mal y a-t-il? Et ces festivités qu'on célèbre à travers des villes entières avec de joyeux festins où l'on se régale ensemble à des tables publiques et où le gens se sentent heureux — c'est une illusion, car en réalité ils s'y perdent —, allez-y, célébrez-les; la miséricorde de Dieu est grande, elle pardonne tout. "Couronnez-vous de roses avant qu'elles ne fanent", dit le proverbe. Faites à votre guise des festins dans la maison même de votre Dieu<sup>106</sup>; gorgez-vous avec les vôtres de nourriture et de vin; ces choses ont été créées et données pour cela, pour que vous en jouissiez; car Dieu ne les a pas données aux impies et aux païens, pour vous les refuser à vous. Bien sûr, si nous vous parlions ainsi, nous attirons peut-être des assemblées plus nombreuses. Il est vrai que certains estimeraient peut-être en nous écoutant que nous ne sommes pas sains d'esprit, mais il ne s'agirait là que du petit nombre et nous aurions pour nous la grande foule. Mais tout cela serait paître nous-mêmes, au lieu de paître les brebis<sup>107</sup>.

Parmi les brebis on trouve quelques exemplaires qui sont forts et gras, c'est-à-dire qui, en se nourrissant eux-mêmes de la vérité<sup>108</sup>, sont solides et fermes et font un bon usage des pâturages que la faveur de Dieu leur offre. Mais que font les mauvais pasteurs? C'est trop peu pour eux de négliger les brebis languissantes et infirmes, celles qui s'égarent et se perdent; non, il faut encore qu'autant qu'ils le peuvent, ils tuent ces brebis fortes et grasses. Mais, me demandera-t-on, comment leur donnent-ils la mort? C'est par leur mauvais exemple. Serait-ce en vain qu'un serviteur de Dieu, mis à une place éminente parmi les brebis du Pasteur suprême, a reçu cette recommandation: "A l'égard de tous, offre en ta personne un exemple de bonne conduite"<sup>109</sup>, et: "Montre-toi un modèle pour les croyants"<sup>110</sup>. En effet, il arrive souvent qu'une brebis, même vigoureuse, qui regarde la mauvaise conduite de son pasteur, de son *prae-*  
*positus*, et qui détourne alors ses regards des préceptes du Seigneur,

106. Dans le *Breviarium Hipponense* se lit, sur le numéro 29, la décision suivante: "Ut nulli episcopi uel clerici in ecclesia conuulentur, nisi forte transeuntes hospitiorum necessitate illic reficiant; populi etiam ab huiusmodi conuulsiis, quantum potest fieri, prohibeantur": éd. C. MUNIER, CC 4, 149, 41.

107. *Serm.* 46, 8: PL 38, 274; CC 41, 534-535.

108. Voir plus loin note 154.

109. *Tit* 2, 7. La même citation a une place importante dans *Ep.* 32, 7 (voir note 86) et *Sermo* 355, 1. Voir aussi le *Praeceptum*, lignes 227-228: "Circa, omnes seipsum honorum praebeat exemplum".

110. *1 Tim* 4, 12.

se mette à tenir ce langage: Si mon *praepositus* vit ainsi, qui suis-je pour agir autrement? Voilà de quelle façon le mauvais pasteur donne la mort à la brebis forte. Elle vit encore, il est vrai, mais ce pasteur est un assassin quand même. Que dire alors quand il s'agit de brebis infirmes? <sup>111</sup>.

Et puis que faut-il penser de ces pasteurs qui ne préparent pas leurs ouailles aux épreuves qui les attendent nécessairement dans cette vie, mais qui vont même jusqu'à leur promettre un bonheur terrestre, un bonheur que Dieu n'a pas promis aux siècles qui se déroulent ici-bas? Pourquoi formulent-ils de telles promesses? C'est par peur de choquer ceux à qui ils parlent. Pourquoi leur dire ceci: Si tu vis bien dans le Christ, avec piété, tu auras tout ce qui est bon en abondance; si tu n'as pas d'enfants, ta femme t'en donnera, et tu les élèvera tous, sans en perdre aucun. Est-ce là, mauvais pasteur, l'édifice que tu construis? Tu construis une maison sur le sable. Dieu n'a rien promis de pareil. Quant à toi, ne cesse pas de garder devant tes yeux ce Dieu qui reprend et encourage, qui effraie et console, qui donne des coups et apporte la guérison. Le bon pasteur doit prendre soin de ses brebis même robustes, et surtout il doit soigner les brebis malades, panser les brebis blessées, ramener celle qui s'est égarée, chercher celle qui est perdue <sup>112</sup>.

Bien que saint Augustin, dans son Sermon 46 *de pastoribus*, ne manque pas de signaler le danger des éloges que la charge pastorale entraîne, il y est surtout préoccupé par les devoirs redoutables que le pasteur a dans le cadre de la protection de ses brebis contre l'illusion des faux "biens" et contre les forces du mal.

Cette préoccupation, principale dans ce Sermon, devient unique dans la Lettre XCV, adressée à Paulin de Nole.

Augustin s'y déclare bien angoissé: Quelle crainte, quel effroi dans ce domaine, mon Paulin, saint homme de Dieu, quelles ténèbres! On dirait qu'il s'agit de cela dans le Psaume qui dit: "Crainte et tremblement me pénètrent, un frisson m'étreint. Et je dis: Qui me donnera des ailes comme à la colombe, que je m'envole et me pose? Voici, je m'enfuirais au loin, je gîterais au désert" <sup>113</sup>. Mais c'est peut-être au désert que cet homme a éprouvé ce qu'il fait suivre: "J'attendais quelqu'un pour me sauver de l'abattement et de la tempête". Tant il est vrai <sup>114</sup> que la vie de l'homme sur la terre est éprouvante <sup>115</sup>.

111. *Serm.* 46, 9: PL 38, 274; CC 41, 535.

112. *Serm.* 46, 11-12: PL 38, 275-277; CC 41, 537-539.

113. *Ps* 54, 6-9.

Sévir, ne pas sévir, quel embarras! Dans les deux cas en effet nous voulons que notre attitude contribue au salut, soit de ceux dont nous estimons la punition nécessaire, soit de ceux que nous traitons avec indulgence. Mais il est difficile de connaître la mesure à garder dans le premier cas. Car il faut considérer non pas seulement la nature et le nombre des actes coupables, mais aussi les forces spirituelles des uns et des autres, ce que chacun peut supporter, à quoi il risque de se montrer revêche. Nous devons en effet éviter deux choses: d'un côté qu'il ne marque le pas, mais aussi et surtout qu'il n'en arrive à renoncer à la marche. Tout cela est un puits obscur et sans fond. Je ne sais même pas dans quelle mesure la crainte d'une sanction imposée par un homme est réellement bénéfique. Le nombre de ceux qu'une telle sanction a rendus pires est peut-être plus grand que le nombre de ceux qu'elle a corrigés. Combien il est accablant de penser que souvent, en punissant un coupable, on le fait périr, mais qu'en le laissant impuni, on en fait périr un autre<sup>116</sup>.

Et pour bien montrer combien ces soucis lui étaient personnels et qu'en tout cela il parlait de nouveau surtout à lui-même, Augustin ajoute: Dans ces choses-là, je pêche tous les jours<sup>117</sup>.

Bien sûr, il sait qu'il peut trouver à ce propos de bons conseils dans la Parole de Dieu —ne s'est-il pas mis à la lire dans cette optique su lendemain de son ordination sacerdotale?—, mais il n'est pas facile de savoir dans quelles circonstances il faut appliquer l'une ou l'autre de deux sentences qui, en soi, semblent bien contradictoires. Dans la première Lettre à Timothée saint Paul écrit en 5, 20: "Les coupables, reprends-les devant tout le monde, *coram omnibus*<sup>118</sup>, afin que les autres en éprouvent de la crainte" mais le Seigneur dit lui-même en Matthieu 18,15: "Si ton frère vient à pécher, reprends-le seul à seul, *inter te et ipsum solum*"<sup>119</sup>. Dans la première Lettre aux Corinthiens saint Paul dit en 4,5: "Ne portez pas de jugement prématuré, afin de ne pas être l'objet d'un jugement vous-mêmes". La première fois, le terme de "jugement" est précisé par "prématuré"; pourquoi ne l'est-il pas la seconde fois aussi? Prenons ensuite la Lettre aux Romains en 14,4: "Toi, qui es-tu pour juger un serviteur d'autrui? Qu'il reste debout ou qu'il tom-

114. *Job* 7, 1.

115. *Ep.* 95, 3; PL 33, 353; CSEL 34, 1, 509.

116. *Ep.* 95, 3; PL 33, 353; CSEL 34, 1, 508. Comparer le *Praeceptum*, lignes 128-129: "...de uestra societate proiciatur. Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimos perdat".

117. *Ep.* 95, 3; PL 33, 353; CSEL 34, 1, 508.

be, cela ne concerne que son maître; d'ailleurs il restera debout, car le Seigneur a la force de le soutenir". Il est évident que l'Apôtre parle ici de ceux "du dedans", c'est-à-dire d'autres Chrétiens. Mais contrairement à cela il ordonne de juger ceux du dedans en écrivant aux Corinthiens en I, 5, 12-13: "Qu'ai-je à faire de juger ceux du dehors? N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger? Enlevez le pervers du milieu de vous!" Combien de soucis et de tremblements dès qu'il faut passer aux actes dans ce domaine! Ecrivant encore aux Corinthiens, en II, 2,7, saint Paul les exhorte à la mesure dans les châtements, de peur que le malheureux coupable ne vienne à sombrer dans une trop grande tristesse. Mais qu'elle est terrible, la précision qu'il ajoute dans le même contexte: "Il s'agit de n'être pas dupes de Satan: nous n'ignorons pas ses desseins"<sup>120</sup>.

Arrêtons-nous une dernière fois pour faire le point:

1. Agustin a bien compris, comme Jean Chrysostome, que la vie monastique pure, sans charge pastorale, risque d'être vécu égoïstement. 2. Il estimait néanmoins que les moines-laïques ne devaient nullement se précipiter pour assumer un ministère pastoral: il fallait que l'Eglise les y invite, mais dans ce cas ils ne devaient pas refuser de se mettre à sa disposition. 3. Une fois mis à la tête d'une Eglise locale, l'ancien moine-laïque devait faire connaître et aimer la vie des moines-laïques. 4. Cette vie, "contemplative", n'est pas une *iners uacatio*. "Je dors, mais mon coeur veille", disait l'Épouse du Cantique. L'amour de la Vérité pousse à une activité intense, la sanctification personnelle et la quête de la connaissance savoureuse des "choses de Dieu". 5. Mais c'est également dans un autre sens que la vie monastique pure n'est pas une *iners uacatio*. La "sagesse" n'est pas une propriété privée, à garder pour soi égoïstement, mais à communiquer à autrui, aux "frères" de la même communauté ou à ceux du dehors. 6. Les moines-laïques appelés par l'Eglise au ministère pastoral n'échappent nullement au risque de vivre égoïstement. Bien au contraire. Ils ont à redouter un double et grave danger. D'abord le danger de trouver leur bonheur dans le *praesesse* et non pas dans le *prodesse*, dans le fait d'occuper la première

118. Il y a allusion à 1 Tim 5, 20, dans la Règle de saint Augustin; voir le *Praeceptum*, lignes 123-125: "Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuinci".

119. Comparer le *Praeceptum*, ligne 122: "...ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris".

120. *Ep.* 95, 3: PL 33, 353; CSEL 34, 1, 508-509.

place et non pas dans celui d'être au service du bien des autres. Il faudrait dire: le bien des autres pécheurs. C'est ici que se présente l'autre danger du ministère pastoral: tout pécheur qu'il est, le pasteur doit punir les coupables, ni trop, ni trop peu, en tenant compte de toutes les circonstances. Dans les deux domaines, Augustin a avoué ses propres faiblesses, une fois en ce qui concerne le premier danger, dans la Lettre XXII à Aurelius; une fois en ce qui concerne le second, dans la Lettre XCV à Paulin de Nole. Vraiment, il savait pourquoi il ne fallait pas se précipiter pour devenir prêtre ou évêque.

Dans sa Lettre XXI, écrite à son évêque Valerius au lendemain de son ordination sacerdotale, Augustin avoue qu'il avait été une sorte d'intellectuel catholique "anticléric". Mais il ajoute que déjà dans cette période de sa vie, il avait compris combien il était dangereux d'assumer des responsabilités publiques dans l'Eglise. Or il semble que cette conviction plonge ses racines dans la formation philosophique de saint Augustin. Grâce à elle il savait depuis longtemps qu'il est périlleux d'être à la tête d'autres hommes.

Dans une publication antérieure <sup>121</sup> j'ai eu l'occasion d'attirer l'attention des lecteurs sur un passage important du livre II du *De Ordine* où se manifeste précisément la pensée philosophique à laquelle je viens de faire allusion. A l'intention de ses jeunes disciples Licentius et Trygetius, Augustin y trace une règle de vie qui, d'après le contexte, remonterait à Pythagore. Il serait mieux de dire qu'elle remonte plus globalement à des conceptions éthiques courantes de l'Antiquité et que le nom de Pythagore est à placer entre guillemets. Or, chose très intéressante, dans ce résumé d'éthique ancienne, les deux soucis dont nous avons longuement parlé à propos du sacerdoce et de l'épiscopat de saint Augustin se manifestent déjà. Rappelons-nous qu'à l'époque saint Augustin n'était même pas baptisé et qu'il ne pouvait nullement soupçonner qu'il serait plus tard prêtre et évêque. A propos du mal à combattre chez autrui et à propos de l'exercice de l'autorité Augustin formule à l'intention de Licentius et Trygetius les préceptes suivants: A l'égard des fautes des leurs, qu'ils évitent absolument toute colère ou qu'ils la refrèment à tel point qu'elle semble chassée. Qu'ils ne haïssent personne. Qu'il n'y ait pas de vice auquel ils ne s'efforcent de remédier. Qu'ils fassent grande attention à éviter la prodigalité dans la punition, l'avarice dans le pardon. Qu'ils ne punissent que pour améliorer;

121. Voir mon article "Par les praecepta uluendi à la spiritalis pulchritudo. "Pythagore", le *De Ordine* de saint Augustin et sa Règle": *Augustiniana* 22 (1972) 469-510.

qu'ils évitent toute indulgence favorisant le mal... Dans les fautes d'autrui, qu'ils ne soient pas importuns lorsqu'il s'agit d'un méfait involontaire<sup>122</sup>.

Voilà pour la lutte contre le mal chez autrui. Il est intéressant de remarquer qu'il s'agit de méfaits commis éventuellement par les *sui* de Licentius et Trygetius, c'est-à-dire par leur futur entourage immédiat, composé de sujets. Toutes ces règles visent à la formation de "patrons", *patres familias* et hommes politiques à la fois.

Ensuite l'exercice de l'autorité en général: Qu'ils regardent comme les leurs —*suos*, de nouveau ce terme, mais avec une nuance plus prononcée d'intimité— tous ceux sur qui pouvoir leur a été donné. Qu'ils soient à leur service, comme s'ils rougissaient de les commander; qu'ils commandent comme s'ils faisaient leur joie de les servir<sup>123</sup>.

Toutes ces recommandations n'ont rien d'original. Il s'agit de la fine fleur de l'éthique "politique" classique<sup>124</sup>.

Le lecteur a sans doute reconnu dans ces phrases du *De Ordine* les germes de tout ce que dira saint Augustin plus tard sur l'exercice de l'autorité sacerdotale et épiscopale. Mais il faut souligner que cette correspondance frappante a une conséquence très importante. Quand saint Augustin parlera des charges dangereuses du sacerdoce et de l'épiscopat, il fera en effet totalement abstraction de leurs éventuels aspects "charismatiques". Pour lui le sacerdoce et l'épiscopat comportent de graves dangers parce qu'il s'agit de cas d'espèce de l'exercice de l'autorité. L'exercice de l'autorité entraîne à ses yeux toujours des risques, qu'il s'agisse de l'autorité d'un père de famille, d'un homme politique ou d'un évêque. Que l'évêque se trouve aussi dangereusement nanti de certains pouvoirs "divins", sacramentaux par exemple, cela n'entre pas dans les perspectives augustiniennes.

Nous trouvons une confirmation de ce que je viens de dire dans le *Praeceptum*, la Règle de saint Augustin. Le *Praeceptum* suppose dans le monastère dont il ordonne la vie la présence de deux autorités, le *praepositus* et le *presbyter*. Le *praepositus* est le moine-laïque s'occupe de la direction "quotidienne" de sa communauté. Le rôle du *presbyter*, le prêtre de la maison, est à la fois plus affacé et plus important que celui du *praepositus*. Il doit se manifester quand il faut réagir contre des fautes particulièrement graves com-

122. *De Ordine* II, 8, 25: PL 32, 1006; CC 29, 121.

123. *De Ordine* II, 8, 25: PL 32, 1006; CC 29, 121.

124. Voir l'article cité dans note 121.

prises par un membre du groupe et aussi, d'après certains textes parallèles, quand il s'agit de questions de doctrine et d'exégèse<sup>125</sup>. Ce prêtre est nommé quatre fois dans le *Praeceptum*. Or il est extrêmement intéressant de constater que les réflexions de saint Augustin sur les dangers inhérents au sacerdoce et à l'épiscopat ne trouvent aucun écho dans ces quatre passages sur le prêtre de la maison. En revanche ce que saint Augustin dit sur le moine-laïque qui exerce l'autorité quotidienne dans cette communauté, est peut-être le meilleur résumé qui existe de tout ce que nous avons lu plus haut sur l'exercice du sacerdoce et de l'épiscopat. C'est tout simplement parce que saint Augustin regarde le prêtre et l'évêque comme les *praepositi* de leur troupeau, et non pas comme des "nantis de charismes".

Voici ce que dit le *Praeceptum* à propos du *praepositus* du monastère: Il lui appartient de veiller à la pratique de ces préceptes, de ne rien laisser enfreindre par négligence, mais de redresser et de corriger ce qui n'aurait pas été observé... Qu'il ne place pas son bonheur dans l'asservissement des autres sous son autorité<sup>126</sup>, mais dans les services<sup>127</sup> qu'il leur rend par charité. Par l'honneur, devant vous, qu'il soit à votre tête; par la crainte, devant Dieu, qu'il se tienne à vos pieds<sup>128</sup>. Qu'il soit pour tous un modèle de bonnes oeuvres, s'appliquant à corriger les instables, à ranimer ceux qui manquent de courage, à soulever les faibles et à exercer la patience envers tous<sup>129</sup>. Qu'il observe ces règles de bon coeur, qu'il en impose le respect. Et, quoique les deux soient nécessaires, il cherchera à gagner votre affection plutôt qu'à susciter votre crainte<sup>130</sup>, toujours pensant au compte<sup>131</sup> qu'il devra rendre de vous à Dieu. C'est pourquoi en obéissant mieux, vous ne faites pas seulement preuve de compassion envers vous-mêmes, mais aussi envers lui<sup>132</sup>: il se trou-

125. Voir mon article "Praepositus ad presbyterum referat quod modum uel uires eius excedit": *Augustiniana* 27 (1977).

126. Textes parallèles dans *De Ordine* II, 8, 25; *Confessiones* X, 4, 6; *Enarrationes in Ps.* 1, 1; *De Civitate Dei* XV, 7; XIX, 12-16.

127. Textes parallèles dans *De Sermone Domini in monte* II, 19, 65; *Ep.* 23, 1; *Enarrationes in Ps.* 99, 11; *Sermo Morin Guelf.* 32, 3; *De opere monachorum* 29, 37; *De Civitate Dei* XIX, 14-16; *Contra ep. Parmeniani* III, 2, 16.

128. Textes parallèles dans *Enarrationes in Ps.* 66, 10; 126, 3; *Serm.* 146, 1.

129. *Tit* 2, 7. Saint Augustin cite le même texte dans *Ep.* 23, 7; *Quaestiones Heptat.* 119; *Serm.* 46, 9; 269, 4; 355, 1.

130. Textes parallèles dans *Confessiones* X, 36, 58-59; *Ep.* 22, 9, 31; *Enarrationes in Ps.* 116, 3.

131. Textes parallèles dans *Ep.* 29, 7; *Enarrationes in Ps.* 50, 24; 126, 3; *Serm.* 46, 2; 82, 15; 91, 5; 137, 15; 146, 1; 339, 1 (ou *S. Frangip.* 2, 1); 340, 1.

132. Textes parallèles dans *Ep.* 26, 6; 29, 7; 137, 1; *Serm.* 232, 8; *De opere monachorum* 33 (41).

ve parmi vous, en effet, à une place d'autant plus dangereuse qu'elle est plus élevée<sup>133</sup>.

A une place plus dangereuse, *in periculo maiore*... C'est le titre même de cette recherche. Rappelons-nous que ce terme de *periculum* est revenu maintes fois au cours de ces pages et qu'il se trouvait déjà dans le récit que Possidius donnait de l'ordination sacerdotale de saint Augustin. C'est ce *periculum* qu'Augustin redoutait dans le sacerdoce, beaucoup plus que la perte de son "Thabor".

Je pense que ce passage du *Praeceptum* constitue un excellent résumé de nos lectures antérieures. Mais je pense aussi que tous ces textes, de Possidius et d'Augustin, constituent un excellent commentaire des lignes du *Praeceptum* que nous venons de lire.

#### Ia. *Saint Augustin: obéissance et direction spirituelle.*

##### Un excursus

Il me semble que les pages précédentes jettent aussi quelque lumière sur les réflexions de saint Augustin en matière de direction spirituelle et d'obéissance.

On sait quel rôle important la direction spirituelle a joué chez les Pères du désert. Parmi eux, il y avait des sages, des gens d'une sainteté notoire, ayant une exceptionnelle expérience de la vie spirituelle, et qui avaient en même temps le don d'être des guides pour les autres, spécialement pour les derniers venus. Ils transmettaient d'âge en âge la grande tradition monastique. C'étaient les "Anciens" appelés aussi "Apas" ou Pères. Ils donnaient une doctrine de sainteté, fondée surtout sur la Bible, illustrée par des anecdotes tirés de la vie des premiers Pères du désert.

Une bonne idée du genre d'enseignement que donnaient les "Apas" à leurs fils spirituels nous est donnée par les *Collationes* de Jean Cassien<sup>134</sup>. Ces *Collationes* se présentent précisément comme des comptes rendus d'instructions par des "Anciens". On y voit Cassien et son ami Germain assis aux pieds de l'Apas Pinuphius, de l'Apas Nesteros, de l'Apas Isaac... Cassien et Germain posent à chacun des questions d'intérêt spirituel et l'interrogé répond en donnant un long exposé sur la prière, par exemple, ou sur le poison mortel qu'est la colère, ou sur l'avarice qui trahit une carence dans le renoncement au monde accompli jadis par tel ou tel moine. Ces

133. *Praeceptum*, lignes 220-232. A propos de "la place plus élevée" et par conséquent plus dangereuse" voir la note 98.

134. PL 49, 477-1328; CSEL 13.

*Conférences* n'ont rien d'académique. Il s'agit beaucoup moins de donner une définition de l'avarice, par exemple, que d'expliquer ses effets néfastes, et de montrer comment le moine doit éviter ou éliminer ce malheur.

Ceci dit, on comprendra mieux ce que dit saint Jérôme dans un discours sur l'*Obéissance*<sup>135</sup>, donné par lui à ses frères du monastère de Bethléem. Il s'agit dans ce discours beaucoup plus de réceptivité par rapport à la direction spirituelle que d'obéissance au sens courant de ce terme. Pour saint Jérôme la vertu monastique par excellence est l'obéissance. Rien, dit-il, ne plaît tant à Dieu que cette attitude... Il n'appartient pas aux fils de juger leurs pères (au pluriel, remarquons-le). Personne ne va chez un maître pour faire la classe à son maître. Le maître lui dit: "Tu es venu chez moi pour que je t'apprenne les lettres; si je te fais un modèle en te disant: Ecris cette lettre comme moi", alors tu dois imiter le maître que tu t'es choisi. Une fois qu'on aura appris ce qui était à apprendre, on va chez un maître plus compétent. Pourquoi dire tout cela? Pour que nous nous montrions obéissants envers nos pères. Point de déférence envers ses pères, point de déférence envers Dieu... Qui méprise les pères méprise le Christ qui est dans les pères. Je dis cela parce que ici, pour nous, dans le monastère, la principale et même la seule vertu est l'obéissance... A elle seule, l'obéissance vaut mieux que toutes les autres vertus... Si l'on n'obéit pas, c'est qu'on se croit meilleur que celui auquel on n'obéit pas<sup>136</sup>.

Ce n'est pas sans raison qu'avant de lire ces paroles de saint Jérôme, j'ai fait quelques remarques élémentaires sur la direction spirituelle chez les moines de cette époque. Entendant parler d'obéissance, nous pensons spontanément à l'exécution d'un ordre pratique donné par quelqu'un qui commande dans n'importe quel genre de société, que ce soit l'ordre d'un chef de bataillon ou l'ordre d'un supérieur religieux. Sans exclure ces perspectives, le texte de saint Jérôme parle essentiellement d'autre chose. Rappelons-nous: les pères sont au pluriel; ces pères sont des maîtres qui enseignent; les élèves doivent imiter le modèle que les maîtres présentent; ils choisissent leur maître et, après quelque temps, ils vont chez un maître plus compétent; si l'on ne veut pas obéir, ce n'est pas qu'on s'estime juridiquement indépendant, mais qu'on se croit meilleur que le maître. Dans tout cela il ne s'agit pas essentiellement de l'exécution d'ordres donnés, mais de la disponibilité pour recevoir la

135. CC 78, 552-558.

136. CC 78, 552.

direction des pères dont —comme le dit Cassien— la vie a été louable et bien exercée dans leur jeunesse monastique et qui se sont réglés sur les saines traditions de leurs aînés<sup>137</sup>.

Quant à Cassien lui-même, les *Apas* qu'il a rencontrés ne lui ont pas seulement octroyé leur direction, ils lui ont parlé aussi de cette attitude par excellence que la direction spirituelle suppose chez les "fils spirituels", l'"obéissance". Nous devons nous asujettir, a-t-il appris, au joug de l'obéissance, dans la simplicité de notre cœur et sans aucun déguisement, en sorte qu'il n'y ait plus aucune autre volonté en nous que celle de nostre *Apa*. Mais cela ne peut s'accomplir que par celui qui se regarde non seulement comme mort au monde, mais encore comme un fou et un insensé, accomplissant sans discuter tout ce que les "anciens" lui disent de faire, considérant cela comme un oracle de Dieu et comme une loi sainte et inviolable<sup>138</sup>. Le vrai discernement s'acquiert uniquement par l'abandon au jugement des "anciens" non seulement de tout ce que l'on doit faire, mais aussi de ses pensées, en sorte que, ne se fiant nullement en son jugement personnel, on acquiesce toujours aux décisions des "anciens" et que l'on reçoive d'eux la connaissance de ce qu'il faut juger comme bon ou mauvais<sup>139</sup>.

Il n'est pas facile de décrire correctement la position de saint Augustin dans ce domaine. Ou plutôt, il est absolument nécessaire d'entrer dans son monde spirituel par la bonne porte afin de trouver les bonnes perspectives. Il y a une différence nette entre ce qui prédomine chez Augustin et ce que nous venons de lire chez Jérôme et Cassien. Chez eux, et ailleurs, on voit les maîtres spirituels en train d'inculquer l'attitude qu'il faut à ceux qui sont appelés à se laisser guider; mais Augustin (qui parle de préférence à lui-même) se préoccupe plutôt d'inculquer l'attitude qu'il faut à ceux qui sont appelés à commander, à diriger, à enseigner: ils ne doivent jamais faire écran à Dieu. Cette façon d'aborder les problèmes de l'obéissance et de la direction spirituelle est si inattendue, semble-t-il, que même des hommes aussi compétents que Gustave Bardy ont fait fausse route à ce propos. On le verra dans un instant.

Il ne faudrait pas croire cependant que la préoccupation principale des Jérôme et des Cassien ait été totalement étrangère à Au-

137. *Conl* II, 13; PL 49, 543; CSEL 13, 53.

138. *De Institutis coenobiorum* XII, 32, 2; PL 49, 475; CSEL 17, 230.

139. *Conl* II, 10; PL 49, 537; CSEL 13, 48. Voir l'Appendice IV: *L'enfant-vieillard*, dans Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* (Sources Chrétiennes 119) par M. AUBINEAU, 575-577.

gustin. Il est vrai qu'en parlant d'obéissance Augustin pense généralement à l'attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu<sup>140</sup>. Il reste que pour lui l'obéissance d'un homme à un autre homme est une partie intégrante de toute société humaine, qu'elle soit monastique ou non. Partout où il y a une société humaine, il y a forcément des gens qui commandent. Sans cela il n'y aurait pas d'unité, pas de cohérence et par conséquent pas de société. Même dans ces quasi-sociétés que sont les bandes de brigands, les compères exécutent des ordres, ceux du "patron", et la désobéissance s'y paye même plus chez qu'ailleurs. Mais cette fausse imitation de sociétés plus respectables ne manque pas de souligner la nécessité d'une autorité dans n'importe quelle société et d'une attitude obéissante par rapport aux dirigeants<sup>141</sup>. Bien entendu, aux yeux d'Augustin les dirigeants sont là pour la société, et non pas la société pour les dirigeants. Dans la Règle d'Augustin le *praepositus* du monastère est le serviteur des serviteurs de Dieu. Mais cela n'empêche nullement que le même *Praeceptum* demande aux frères de ce monastère d'obéir à leur *praepositus* comme, dans un foyer, on doit obéir au père de famille<sup>142</sup>. Saint Augustin parle relativement peu de l'obéissance que les hommes doivent à d'autres hommes, mais il en parle d'une façon bien nette. Mais retournons à Gustave Bardy dont le nom a été cité un peu plus haut.

Dans le très important et souvent si intéressant Dictionnaire de Spiritualité, le long article sur la *Direction spirituelle* est en réalité une suite de plusieurs articles. La partie qui, entre autres, traite de saint Augustin est de la main de Gustave Bardy. Elle porte le titre que voici: "La direction spirituelle en Occident jusqu'au 11<sup>e</sup> siècle"<sup>143</sup>. Après une brève introduction, son auteur traite des trois grands maîtres de l'époque patristique, Ambroise, Jérôme (surtout de lui, bien entendu) et Augustin. Voici les premières des lignes que Bardy a consacrées à ce dernier:

"La vie de saint Augustin a été trop absorbée par le ministère épiscopal pour qu'il ait eu le temps de se consacrer au service d'âmes choisies et de les conduire vers la perfection. Il serait injuste de ne pas rappeler son nom, car il ne s'est pas contenté de rechercher la sainteté pour lui-même; il s'est toujours efforcé de la

140. Voir A. MANRIQUE, "Concepto monástico de obediencia en san Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 2 (1961) 18-40 et "Obediencia agustiniana y voluntad de Dios": 6. (1965) 177-184.

141. *De Civitate Dei* XIX, 12: PL 41, 638; CC 48, 676.

142. *Praeceptum*, ligne 217: "Praeposito tamquam patri oboediatur...".

143. Volume III, 1061-1083.

montrer comme le but à atteindre, non pas à tout le peuple fidèle, ce qui est impossible, mais à des groupes de clercs, de moines, de religieuses, voire à des hommes ou à des femmes vivant dans le monde" <sup>144</sup>.

Etrange formule qui semble bien trahir un embarras. Dans la seconde phrase, la main gauche de Bardy reprend intégralement ce que, dans la première, sa main droite avait repoussé. Et quant au fait qu'Augustin n'aurait pas fait de la direction spirituelle faute de temps, c'est un argument qui ne pourra satisfaire aucun familier de saint Augustin. Que n'a-t-il pas fait, sans en avoir le temps! On a l'impression qu'à propos de la direction spirituelle Gustave Bardy se soit vaguement aperçu de quelque chose d'inhabituel, sans qu'il ait su cerner le problème. Il n'a pas compris qu'Augustin s'intéressait dans ce domaine surtout aux bonnes dispositions du "maître".

Parmi les textes d'Augustin qui selon Bardy ont un intérêt pour l'histoire de la direction spirituelle en Occident se trouve la Lettre CCLXVI, adressée à Florentine, une jeune "vierge consacrée" qui vivait avec ses parents. Le début du billet nous apprend que la mère de la jeune fille avait récemment envoyé une lettre à Augustin. Florentine, avait écrit sa maman, serait très désireuse de lui poser quelques questions. Mais elle n'osait pas faire le premier pas. Il faudrait que l'évêque lui-même ouvre l'entretien et donne à Florentine la permission de parler <sup>145</sup>.

Je fais, écrit saint Augustin, ce que tu désires, bien que ce soit une autre que toi qui m'ait exprimé ce désir. Je ne veux pas avoir l'air de te laisser grossièrement devant la porte quand ta confiance vient y frapper; c'est maintenant à toi de parler, si tu crois avoir quelque chose à me demander <sup>146</sup>.

L'évêque pense-t-il recevoir de Florentine des questions concernant sa vie personnelle intérieure et sa perfection chrétienne? Il s'agissait dans son idée certainement de questions d'intérêt religieux, mais pour le reste aucune spécification n'est prévue. La suite de la Lettre parlera de questions sur des "choses divines", des *diuina*, dans un cadre de *pietas* et de *uera sapientia* <sup>147</sup>.

144. Oeuvre citée, 1065.

145. *Ep.* 256, 1; PL 33, 1089; CSEL 57, 647.

146. *Ep.* 256, 1; PL 33, 1089; CSEL 57, 647.

147. *Ep.* 256, 3; PL 33, 1090 et 1091; CSEL 57, 649 et 650. Quant à la *pietas*, voir mon article "Ecouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester": *Augustiniana*, 27 (1977) p. 142.

Mais reprenons la lecture de la Lettre :

Cependant, Florentine, n'espère pas avec trop de certitude trouver auprès de moi la réponse à tout ce que tu pourrais me demander. Et si ton attente venait à être trompée, ne dis pas: Augustin a été plus hardi que prudent en me permettant de lui poser mes questions. Je ne me suis pas proposé comme un docteur accompli, mais comme un homme qui doit progresser avec ceux qu'il est appelé à éclairer... Assurément, dans les choses mêmes que je sais tant bien que mal, j'aime mieux te trouver instruite que constater que tu as besoin de mes connaissances. Car nous ne devons pas souhaiter que d'autres soient ignorants afin d'avoir à enseigner ce que nous savons: il vaut beaucoup mieux que nous soyons tous des disciples de Dieu. C' est ce qui se réalisera à la perfection dans la patrie d'en haut... L'Écriture nous fait prendre garde en disant: "Que tout homme soit prompt à écouter, mais lent à parler"<sup>148</sup>. Le psalmiste du Psaume 50 a compris que ceux qui écoutent gardent l'humilité avec facilité, cette humilité qui est si difficile pour ceux qui instruisent<sup>149</sup>. Il faut bien qu'un maître occupe un lieu plus élevé, mais à ce niveau il est malaisé de se défendre effectivement contre les attaques de l'orgueil<sup>150</sup>.

C'est-là une pensée que nous avons déjà rencontrée dans le Traité 57 sur l'Évangile selon saint Jean<sup>151</sup>. La Lettre à Florentine s'inscrit nettement dans les mêmes perspectives que les autres textes que nous avons parcourus.

Augustin continue: Ne vois-tu pas quel danger nous courons, nous de qui on attend non seulement que nous soyons des docteurs, mais encore que nous enseignions les choses divines, les *divina*, nous qui ne sommes que des hommes? Toutefois, dans ces travaux et ces périls, il y a une consolation, unique: celle de voir que les autres parviennent au point de ne plus avoir besoin d'être enseignés par un homme, qui que ce soit... Le Seigneur lui-même, admirable médecin de l'enflure de l'âme dont je parlais plus haut, n'a-t-il pas dit: "Ne cherchez pas à être appelé Maître par les hommes, parce que vous n'avez qu'un seul Maître, le Christ"?...<sup>152</sup> Sache donc que ma joie à cause de ta foi, ton espérance et ta charité sera d'autant

148. *Jue* 1, 19.

149. En disant en 10: "*Auditui meo dabis exultationem et laetitiam et exultabunt ossa humiliata*".

150. *Ep.* 256, 2; PL 33, 1090; CSEL 57, 648-649. Quant à *superiorem locum*, voir note 98.

151. Voir notes 33, 34 et 35.

plus sûre, d'autant plus solide et d'autant plus éclatante de santé<sup>153</sup> spirituelle que tu auras moins besoin pour t'instruire, non seulement de moi, mais d'absolument aucun homme. Cependant, tes bons parents m'ont demandé de ne pas te refuser mon modeste secours, *operula mea*, dans les choses où tu pourrais avoir besoin d'être instruite par moi... J'attends donc les questions que tu voudras me poser...<sup>154</sup>.

Lisons maintenant la magnifique fin de cette Lettre :

Tiens pour absolument certain que même quand tu pourras apprendre quelque chose par mon intermédiaire et d'une manière salubre, ton Maître véritable sera toujours le Maître intérieur de l'homme intérieur. C'est lui qui te fait reconnaître au plus profond de toi-même, la vérité de ce que l'on vous dit. Car celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais tout vient de Dieu qui donne l'accroissement<sup>155</sup>.

"Vous n'avez qu'un seul Maître, le Christ". Thème important dans cette Lettre, texte fréquemment cité par saint Augustin. Il est sans doute remarquable que cette citation ne se trouve pas une seule fois dans l'oeuvre monastique de Cassien<sup>156</sup>. Celui-ci pensait en effet plutôt aux bonnes dispositions des disciples qu'à celles des maîtres.

La Lettre de saint Augustin à Florentine est un véritable trésor. Nulle part ailleurs il ne dit d'une façon aussi émouvante, aussi personnelle, que les chefs et les maîtres sont d'humbles serviteurs

152. *Mt* 23, 8-10.

153. *Tanto sanius*. Dans ce contexte *sanus* a un rapport évident avec la "vertu théologique" de la *dilectio*. De *Serm. Denis* 19, 6 (voir plus loin note 168) précise catégoriquement : "Hoc est in membris Christi *caritas*, quod est in membris corporis *sanitas*". Je pense que cette idée explique parfaitement le sens *orationes saniores dans le Praeceptum*, lignes 198-201 : "Si autem inuicem se laeserunt, inuicem sibi debita relaxare debebunt, propter *orationes* uestras, quas utique, quanto crebriores habetis, tanto *saniores* habere debetis". Il s'agit d'une récitation *charitable* du Notre-Père, avant tout pendant la célébration, quotidienne à Hippone de l'Eucharistie.

154. *Ep.* 256, 3-4 : PL 33, 1090-1091 ; CSEL 57, 649-650.

155. 256, 4 : PL 33, 1091 ; CSEL 57, 650.

156. Il a pourtant une allusion à ce texte dans *Conl.* II, 15. Jean Cassien y souligne que Saul de Tarse a été renvoyé par Jésus-Christ au *senior* Ananie. Le Christ aurait pu l'enseigner lui-même. S'il ne pas fait, c'est précisément de peur que ce qui eut été juste dans le cas de l'Apôtre ne fut pour l'avenir un mauvais exemple qui encourageait la présomption, et que chacun ne se persuadât ne devoir, comme l'Apôtre, reconnaître pour maître et docteur que Dieu seul, plutôt que de se former à l'école des *anciens*. La différence entre Cassien et Augustin dans ce domaine est ici particulièrement nette.

qui ne doivent pas refuser leur modeste secours, leur *operula*. Mais ils risquent toujours d'interposer orgueilleusement un écran entre Dieu et les membres de son peuple. L'idée du danger est revenue dans cette Lettre: Ne vois-tu pas, Florentine, quel danger nous courons...? <sup>157</sup>.

## II. *Anima unica Christi*

La deuxième partie de la contribution de M. Jean-Marie Leroux au Colloque de Chantilly traitait des "principes de foi déterminant la vie monastique". C'est là que la communication de M. Leroux et la mienne se touchaient de près. Pour Chrysostome comme pour Augustin la vie monastique ne trouve pas sa finalité en elle-même: il s'agit de la cause de Dieu. Jean Chrysostome a estimé qu'il ne faut pas y chercher une perfection hypothétique dans des vertus, mais reproduire autant que faire se peut l'image du Verbe incarné <sup>158</sup>. Augustin, lui, ne peut pas penser au Verbe incarné sans penser en même temps au *Christus totus*. Ce qu'il faut rechercher dans le cadre du "Christ total", c'est d'avoir l'*anima unica Christi*, qui est aussi l'"âme une de l'Eglise". Exprimé d'une façon plus individuelle ou d'une façon plus collective, l'idéal monastique des deux grands serviteurs de Dieu est fondamentalement le même. Ni pour l'un, ni pour l'autre, la vie monastique ne saurait être la voie vers une vie éternelle meilleure que celle des autres hommes. Le Christ est venu appeler tous les pécheurs, c'est lui l'Alpha et l'Oméga.

Dans le chapitre précédent nous avons cité à plusieurs reprises la très intéressante et très riche Lettre XLVIII de saint Augustin. Mais j'ai gardé la lecture de son début pour maintenant, étant donné que ses premières lignes donnent une magnifique illustration de ce que saint Augustin comprenait par l'*anima unica Christi*.

Eudoxius et ses moines, auxquels la Lettre XLVIII a été adressée, avaient demandé à saint Augustin si un moine doit, ou ne doit pas, quitter la vie monastique pure, sans charges pastorales, pour assumer la direction d'une Eglise locale. Ils avaient eu la bonne idée de s'adresser à quelqu'un qui pouvait parler en connaissance de cause puisque saint Augustin était lui-même un moine devenu prêtre, puis évêque, d'Hippone.

157. Voir note 154.

158. Article cité dans la note 3, 130-131.

Voici le début de sa réponse :

Quand nous pensons à la tranquillité dont vous jouissez dans le Christ, nous aussi, mes frères et moi, nous trouvons du repos malgré les labeurs pénibles de toute sorte qui marquent notre existence. Nous trouvons du repos en vous, nos chers frères dans le Seigneur. Car nous sommes un seul corps sous une seule Tête, si bien que d'une part vous êtes en nous actifs dans le ministère, tandis que de l'autre nous vivons en vous la vie monastique pure. Il est dit en effet: "Un membre souffre-t-il?, tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur?, tous les membres prennent part à sa joie". C'est pourquoi nous vous exhortons, nous vous prions, nous vous conjurons, par la si sublime humilité du Christ et par sa si compatissante majesté, de vous souvenir de nous dans vos saintes prières que nous croyons être bien plus rigoureusement attentives que les nôtres. Car nos prières sont souvent déchirées et affaiblies à cause des ténèbres et du vacarme de nos activités dans un domaine si peu religieux<sup>159</sup>.

Augustin qui — nous l'avons déjà vu — n'allait nullement demander à Eudoxius et ses frères de se précipiter dans l'activité pastorale, a néanmoins voulu qu'ils aient un esprit ecclésial. *L'anima unica Christi* a une universalité qui s'oppose à tout repli sur soi-même.

### III. *Le col de la tunique*

Nous avons pu être assez bref sur la deuxième partie de l'exposé de M. Leroux. Sur son troisième point, également d'ordre théologique, nous aurons à nous étendre plus longuement.

Si le moine est en tout premier lieu un Chrétien comme tous les autres membres du Corps du Christ, avec une vocation finale identique à celle des autres, quel est alors son rôle spécifique? Chrysostome pense que tout Chrétien doit être signe du salut, proclamant, par sa vie surtout, que le salut est déjà réalisé dans sa plénitude, que le Christ est présent parmi nous et que nous vivons déjà une vie nouvelle<sup>160</sup>. Mais Chrysostome estime que le moine est ce signe d'une façon particulière. C'est dans un certain isolement, dans l'organisation d'un mode de vie spécifique, que le signe mo-

159. *Ep.* 48, 1: PL 33, 187-188; CSEL 34, 2, 137.

160. Article cité dans la note 3, 136.

nastique fonctionne, et cela au milieu du monde, afin d'en être le ferment. D'une part le ferment doit s'incorporer à la pâte, mais en même temps il doit conserver son caractère spécifique, précisément pour faire lever la pâte. "Les monastères sont des phares qui brillent de haut pour éclairer de loin ceux qui viennent à eux; établis dans le port, ils invitent tout le monde à partager leur tranquillité, ne permettant pas que ceux qui les voient fassent naufrage ou demeurent dans les ténèbres"<sup>161</sup>.

Dans l'oeuvre de saint Augustin un texte très intéressant nous permet de voir dans quel sens l'évêque d'Hippone diffère ici de l'évêque de Constantinople. Il s'agit de son commentaire du Psaume 132 (133).

Voici le début de ce Psaume :

1. "Voyez: qu'il est bon, qu'il est doux  
d'habiter en frères tous ensemble.
2. C'est une huile excellente sur la tête,  
qui descend sur la barbe,  
qui descend sur la barbe d'Aaron,  
sur le col de sa tunique".

L'huile excellente est ce mélange d'huile d'olive, de myrrhe, de cinnamome, de canne et de casse qui, au jour du sacre du grand-prêtre, était versé abondamment sur la tête du pontife. Autrement dit, c'est le chrême, le *chrisma*, pontifical.

Aux yeux de saint Augustin, Aaron, comme chaque grand-prêtre, est l'image du Christ. Et le Christ est le *Christus totus*, la Tête et le Corps. C'est que le saint chrême est descendu de la Tête sur la tunique. Le Grand-prêtre de la nouvelle Alliance est lui-même la victime offerte au Père céleste. Il a été crucifié et mis au tombeau, pour ressusciter le troisième jour et monter au ciel. C'est de là que l'Esprit Saint a été envoyé, que le chrême de l'onction sacerdotales est descendu sur la tunique<sup>162</sup> qui représente le Corps ecclésial du Christ<sup>163</sup>.

Le chrême a inondé tout d'abord la barbe, symbole de ces gens vigoureux, entreprenants et dynamiques qui, les premiers, avaient à subir les assauts des persécutions. Saint Augustin pense ici aux Apôtres, aux premiers Chrétiens de Jérusalem et, parmi eux, à Etienne, le protomartyr. Leur courage n'a pas été brisé, ni, surtout,

161. Article cité dans la note 3, 136.

162. *Enarrationes in Ps. 132, 7*: PL 37, 1733; CC 40, 1931.

163. *Enarrationes in Ps. 132, 9*: PL 37, 1734; CC 40, 1932.

leur charité unifiante. Par ses paroles Etienne admonestait courageusement ceux qui le persécutaient, mais son coeur était tout rempli d'amour pour eux et il demandait au Seigneur de ne pas leur imputer le meurtre qu'ils étaient en train d'accomplir<sup>164</sup>.

Pois le chrême est descendu plus bas, de la barbe du Grand-prêtre sur le col de sa tunique. Le col ou le bord de la tunique est cette partie très ornementée de la robe par laquelle passe la tête. Si le vêtement ne comportait pas ce col, le Grand-prêtre ne pourrait pas revêtir sa tunique. Le col est donc la partie de la robe qui l'"achève" en tant que robe, qui fait que le vêtement est vraiment un vêtement prêt à être porté. Sans cela, il ne s'agirait encore que d'un morceau de drap.

Augustin a déjà dit que la qualité essentielle de l'Eglise est son unité dans la charité. Pour cette raison le col de la robe ecclésiastique, l'élément qui l'"achève", est l'ensemble de tous ceux qui, tels les frères du Psaume 132, savent *habiter en frères tous ensemble*, qui savent porter les fardeaux les uns des autres et *accomplir* ainsi le grand commandement du Christ. Le Christ peut se mettre la tunique ecclésiastique grâce à la concorde fraternelle<sup>165</sup>.

Or la concorde fraternelle est précisément la raison d'être des communautés cénobitiques. C'est pour constituer une seule âme et un seul coeur que les cénobites se rassemblent<sup>166</sup>. En étant ce qu'ils sont appelés à être les moines cénobites apportent une contribution importante au fonctionnement de l'Eglise en tant que fraternité dans le Christ<sup>167</sup>.

Je pense qu'un des "Sermons Denis" nous aidera à bien saisir ici la pensée de saint Augustin. Il y dit:

Dans le corps humain il y a des fonctions diverses à accomplir, mais la santé du corps, elle, est une. Or dans les membres du Corps du Christ la charité est ce que dans les membres du corps physique est la santé... La santé, qui est commune à tous les membres de ce corps, est plus précieuse que les fonctions spécifiques que chaque membre accomplit. L'un est un oeil, l'autre n'est qu'un *extremus digitus*, mais celui qui contribue le plus au fonctionnement harmonieux du tout y est le plus bénéfique pour la santé du tout. En revanche, tout ce qui dans un corps est malade cause des ennuis au reste du corps. Tous les membres saints du corps contribuent à la

164. *Enarrationes in Ps. 132, 7*: PL 37, 1733-1734; CC 40, 1931-1932.

165. *Enarrationes in Ps. 132, 9*: PL 37, 1734; CC 40, 1933.

166. *Enarrationes in Ps. 132, 6*: PL 37, 1733; CC 40, 1931.

167. *Enarrationes in Ps. 132, 9*: PL 37, 1734-1735; CC 40, 1933.

guérison de ce qui est malade et bien souvent la santé de ce membre malade se rétablit grâce à la santé de l'ensemble. Mais si une gangraine inguérissable s'est installée dans ce membre malade, il est bon pour les autres que ce membre soit enlevé de l'organisme par une opération<sup>168</sup>.

Pour Jean Chrysostome les monastères sont des phares qui illuminent la nuit du monde, les moines sont des signes par excellence du salut. Pour Augustin les monastères sont plutôt appelés à être des principes de santé pour l'Eglise. Je pense que la présentation d'Augustin est la plus redoutable. La signe demande à être vu, mais risque de tromper en donnant de la réalité une apparence flatteuse. Le principe de santé, lui, doit avant tout fonctionner. Que l'Eglise accomplisse vraiment sa vocation d'être une fraternité en Jésus-Christ, cela dépend pour une bonne part de ce que les moines cénobites font de l'*anima unica Christi*, eux qui se sont rassemblés pour avoir une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu.

A l'époque où nous vivons il est particulièrement intéressant de noter qu'aux yeux de saint Augustin cette concorde fraternelle avait une dimension d'ordre social. Cet aspect de ses conceptions n'a d'ailleurs pas échappé à l'historiographie marxiste<sup>169</sup>. Dans les monastères dont Augustin nous parle les "frères" venaient d'horizons socialement bien divers. Sa Règle évoque la présence d'anciens riches et d'anciens pauvres<sup>170</sup>, tandis que son *De Opere monachorum* oppose plus concrètement ceux qui avaient été des *senatores* et des *praediorum domini* à ceux qui avaient été des *opifices* et des *rustici*<sup>171</sup>. Tout cela fait penser à une société où régnait une profonde inégalité sociale. Afin de favoriser leur unanimité et leur concorde tous ces gens vivaient désormais dans une pauvreté absolue, c'est-à-dire sans aucune possession personnelle. Pour les anciens riches l'entrée au monastère représentait un grand sacrifice, mais aussi un grand danger. L'orgueil humain se glissant partout ils ris-

168. *Sermo Denis* 19, 6: PL 46, 891-892; MA I, 103-104. Voir note 153. Comparer le *Praeceptum*, lignes 204-206: "Qui autem numquam uult petere ueniam, aut non ex animo petit, sine causa est in monasterio, etiam si inde non prociatur".

169. Voir surtout H. J. DIESNER, *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika* (Weimar 1964) 128-130.

170. *Praeceptum*, lignes 65-67: "...ne contingat detestanda peruersitas, ut in monasterio, ubi, quantum possunt, fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati".

171. *De opere monachorum* 25 (33): "Nullo modo enim decet, ut in ea uita, ubi *senatores* fiunt laboriosi, ibi fiant *opifices* otiosi, et quo ueniunt relictis deliciis suis qui fuerant *praediorum domini*, ibi sint *rustici delicati*": PL 40, 573; CSEL 41, 580.

quaient de continuer à tirer gloire du lustre de leur famille fortunée, de se vanter parce qu'ils faisaient vivre la communauté, d'avoir du dédain pour les autres qui avaient été pauvres ou qui avaient même vécu dans une pauvreté extrême<sup>172</sup>. Mais ces derniers n'étaient nullement à l'abri de certains pièges. Ils risquaient de chercher dans le monastère avant tout une promotion sociale, un bien-être qu'ils n'avaient pas connu auparavant, la fréquentation quotidienne de gens dont ils n'osaient même pas s'approcher quand ils étaient encore dans "le monde"<sup>173</sup>. L'unanimité et la concorde qui sont le fondement de la vie monastique augustinienne demandent à tous de se respecter mutuellement d'une façon libre et humble à la fois. Les anciens pauvres doivent honorer les anciens riches, non pas à cause de l'argent qu'ils ont possédé, mais à cause de leur dignité humaine et chrétienne. Les anciens riches ne doivent plus mépriser les pauvres, mais les honorer: ne sont-ils pas, eux-aussi, des "temples de Dieu", des frères devant le Seigneur?<sup>174</sup>.

L'ancienne inégalité qui n'existe plus, n'a pas manqué de provoquer des contrecoups, bien réels eux, au niveau des santés. Les anciens riches avaient été gâtés et n'étaient pas tous capables de supporter le régime peu raffiné du monastère. D'autre part certains anciens pauvres avaient vécu dans une pauvreté telle que leur santé en était ébranlée. L'unanimité et la concorde qui devaient régner entre les frères du monastère leur demandaient de tenir généreu-

172. *Præceptum*, lignes 5-12; 23-29; 143-144: "*Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter ualetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia "erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat". Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud uelint esse commune. Sed rursus etiam illi qui aliquid esse uidebantur in saeculo non habeant fastidio fratres suos qui ad illam sanctam (voir note 25) societatem ex paupertate uenerunt. Magis autem studeant, non de parentum diuitum dignitate, sed de pauperum fratrum societate, gloriari. Nec extollantur, si communi uitae de suis facultatibus aliquid contulerunt, nec de suis diuitiis magis superbiant, quia eas monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruerentur. ...dum tamen unicuique, quod cuique opus est, non negetur".*

173. *Præceptum*, lignes 13-22: "*Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio quae nec foris habere potuerunt. Sed tamen eorum infirmitati quod opus est tribuatur, etiam si paupertas eorum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterant inuenire. Tantum non ideo se putent esse felices, quia inuenerunt uictum et tegumentum, quale foris inuenire non poterant. Nec erigant cervicem, quia sociantur eis ad quos foris accedere non audebant, sed sursum cor habeant et terrena uana non quaerant, ne inciplant esse monasteria diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur".*

174. *Præceptum*, lignes 34-35: "*Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis".*

sement compte de l'état de santé de tous. Chacun devait être traité selon ses besoins réels<sup>175</sup>. Leur égalité ne devait pas dégénérer en égalitarisme. Mais il reste que le principe fondamental était l'égalité de tous les "temples de Dieu" et que leur régime alimentaire et vestimentaire était normalement celui des pauvres, sans être celui des miséreux.

Saint Augustin a donc voulu réaliser à l'intérieur du monastère égalité et une fraternité qui n'existaient pas au dehors. A la lumière de nos conceptions actuelles cette action sociale était peut-être bien limitée. Il reste que saint Augustin a dressé un modèle qui mérite considération et que maintenant encore les monastères pourraient être le terrain d'expériences sociales "d'utilité publique". Dans l'esprit de saint Augustin l'essentiel serait que les monastères fonctionnent réellement comme le col de la tunique de Jésus-Christ, même si cela ne devait pas attirer l'attention.

#### IV. Hippone, Fussale, l'Afrique;

Dans la quatrième et dernière partie de son exposé M. Leroux a parlé de "Jean Chrysostome et l'institution monastique". Il y fait vois comment Chrysostome s'est efforcé d'utiliser les moines et les religieuses au service de l'Eglise.

Je retiens de son exposé les passages qui me donnent l'occasion de mettre en évidence des traits comparables dans la vie d'Augustin.

Jean Chrysostome a appelé de nombreux moines au service de l'Eglise de Constantinople, à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Ainsi on trouve dans son entourage épiscopal un prêtre qui est certainement moine, Etienne, les moines diares Germain

175. *Praeceptum*, lignes 53-57; 68-77: "Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in nictu, non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri, quos facit alia consuetudo fortiores. Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi, sed sibi potius gratulentur, quia uolent quod non ualent illi. Sane, quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ne grauentur ita et post aegritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur, etiam si de humillima paupertate uenerunt, tamquam hoc illis contulerit recentior aegritudo, quod diuitibus anterior consuetudo. Sed cum uires pristinas reparauerit, redeant ad feliciorum consuetudinem suam, quae famulos dei tanto amplius decet, quanto minus indigent. Nec ibi eos teneat uoluptas iam uegetos, quo necessitas leuatur infirmos. Illi se aestiment ditiores, qui in sustinenda parcitate fuerint fortiores; melius est enim minus egere, quam plus habere".

et Cassien, un ascète qui était lecteur et chantre, Eutrope, sans parler de l'archidiacre Sérapion. Comme on le voit, les conseillers habituels de l'évêque de Constantinople étaient des moines, dont certains ont été ordonnés par lui<sup>176</sup>.

Et Augustin? Quand il a pris effectivement la succession de Valerius<sup>177</sup>, après avoir été son "coadjuteur", il est allé habiter la maison épiscopale. Il a voulu que cette maison soit désormais un monastère, le *monasterium clericorum* d'Hippone. Lui-même et les clercs de son entourage immédiat y vivaient selon le modèle tracé dans le quatrième livre des Actes des Apôtres, versets 31-35: unité des âmes et des coeurs, pauvreté volontaire absolue, prière en commun, annonce de la parole de Dieu, témoignage rendu à la résurrection du Seigneur. Nous le savons par le Sermon 356, prononcé au début de 426. Ce Sermon nous fait connaître les noms de plusieurs moines-clercs qui vivaient avec leur évêque en ce moment: le sous-diacre Patricius, neveu d'Augustin (et homonyme de son propre père), puis les diacres Valens, Faustinus, Severus, Eraclius, plus tard désigné comme successeur d'Augustin<sup>178</sup>, et un certain diacre Hipponensis (adjectif? nom propre?), enfin les prêtres Leporius et Barnabas, sans oublier le prêtre Ianuarius qui venait de mourir en laissant un testament, ce qui était l'occasion de l'enquête dont le Sermon 356 est le compte rendu. Augustin nous dit lui-même que cette liste de clercs n'était pas exhaustive<sup>179</sup>.

176. Article cité dans la note 3, 141-142.

177. La date de la mort de Valerius est inconnue, mais le 28 août 397 Augustin a mis, comme *Augustinus episcopus*, sa signature sous les Actes d'un Concile réuni à Carthage (voir l'édition des *Concilia Africæ A. 345-A. 525*, par C. MUNIER, *Corpus Christianorum* 149, 49), tandis qu'aucune mention n'y est faite de Valerius. Cela fait penser qu'à ce moment Augustin avait pris effectivement la succession du vieil évêque.

178. Voir les *Acta Ecclesiastica* du 26 septembre 426, insérés dans la Correspondance de saint Augustin comme Ep. 213: PL 33, 966-968; CSEL 57, 372-379). Au début de cette "Lettre" se trouve signalée la présence des prêtres Saturninus, Leporius, Barnabas, Fortunatianus, Rusticus, Lazarus et Eraclius. Les deux dernières étaient encore diacres au début de cette année, d'après le Sermon 356 ne dit rien de Saturninus, Fortunatianus et Rusticus. Ce dernier pourrait être celui qui s'occupait des religieuses dont Felicitas était la *praeposita* (voir Ep. 210; le début de l'Ep. 211 —il s'agit de la fameuse *Obiurgatio*— parle du *praepositus* d'un monastère de religieuses et de pourrait être le même Rusticus). Quant à Saturninus et Fortunatianus, les *Acta Ecclesiastica* n'affirment nullement qu'ils appartenaient au clergé d'Hippone, bien que cela ne soit pas à exclure. Ces *Acta* signalent aussi la présence de deux évêques étrangers lors de la désignation d'Eraclius comme successeur d'Augustin, Religianus et Martinianus. Il se pourrait donc que les prêtres Saturninus et Fortunatianus fussent également de passage.

179. *Serm.* 356, 8 et 15: PL 39, 1577 et 1580; éd. C. LAMBOT, 137, et 142.

Par des textes plus anciens, des Lettres pour être précis, nous connaissons encore d'autres noms: ceux du prêtre Bonifacius et de son "frère" Spes qui désirait être ordonné prêtre également (Lettres LXXVII et LXXVIII)<sup>180</sup>, celui du diacre Lucillus (Lettre LXXXIV)<sup>181</sup> et celui du lecteur Antoninus, devenu malheureusement évêque de Fussale (Lettre CCIX)<sup>182</sup>.

Ce *monasterium clericorum* était la seconde fondation monastique masculine d'Augustin à Hippone. Au lendemain de son ordination sacerdotale il avait déjà fondé un monastère dans le jardin de l'église où il vivait, seul prêtre, avec des moines laïques<sup>183</sup>. Or nous savons par Possidius, le biographe d'Augustin, que ce premier monastère d'Hippone a fourni à l'Afrique une dizaine de pasteurs choisis parmi les meilleurs et les plus savants de ces moines<sup>184</sup>. Possidius lui-même était sans doute du nombre<sup>185</sup>. Ces évêques ont continué ailleurs le genre de vie qu'ils avaient pratiqué autour de saint Augustin à Hippone<sup>186</sup>.

J.-M. Leroux rappelle aussi que Jean Chrysostome a organisé à Constantinople un immense hospice-hôpital et assuré son fonctionnement par l'intermédiaire d'"ascètes" médecin, infirmier et cuisinier. Il était symptomatique, nous dit M. Leroux, que Jean Chrysostome a confié la direction de cet établissement à deux prêtres qui étaient vraisemblablement moines eux-mêmes. Cela déterminait clairement la responsabilité de l'institution ecclésiastique par rapport à cet hôpital<sup>187</sup>.

Possidius nous fait comprendre, quant à Augustin, que celui-ci n'avait pas l'âme d'un bâtisseur. Mais tout en freinant des zèles qui étaient trop impétueux à son gré, il n'empêchait pas ceux qui étaient différents de lui de réaliser des constructions<sup>188</sup>. Le Sermon

180. PL 33, 266-272; CSEL 34.2, 329-245.

181. PL 33, 294-295; CSEL 34.2, 392-393.

182. PL 33, 953-957; CSEL 57, 347-373.

183. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 5: PL 32, 57; éd. M. PELLEGRINO, 52; *Serm.* 355, 2: PL 39, 1569-1570; éd. G. LAMBOT, 125-126.

184. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.* 11, 1-3: PL 32, 42; éd. M. PELLEGRINO, 72-74; voir A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure*, 229, note 2.

185. A la fin de sa biographie, qui se termine par la mort et les obsèques d'Augustin (430), Possidius affirme qu'il l'avait fréquenté *ferme annis quadraginta*: PL 32, 65; éd. M. PELLEGRINO, 196. Or la fondation du premier monastère d'Hippone date de 391. D'autre part, Possidius dit (voir la note précédente) qu'il avait connu personnellement la dizaine de moines d'Hippone qui étaient devenus évêques ou clercs. Quant aux autres noms, voir la note précédente.

186. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.*, 11, 4: PL 32, 42; éd. M. PELLEGRINO, 74.

187. Article cité dans la note 3, 141.

188. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.*, 24, 13: PL 32, 54; éd. M. PELLEGRINO, 130.

356, dont nous avons déjà parlé, en signale plusieurs, constructions d'églises et de monastères, mais aussi, ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, la construction d'un *xenodochium*<sup>189</sup>, d'un hospice-hôpital précisément<sup>190</sup>. C'est le prêtre Leporius qui l'a bâti, mais saint Augustin affirme que cette fois-ci l'initiative en était venue de lui-même: *Ego illi iniunxi, ego iussi*<sup>191</sup>. Malheureusement nous ne sommes pas informés à propos des dimensions du *xenodochium* d'Hippone, ni sur son fonctionnement. Mais le seul fait de son existence constitue un parallèle intéressant par rapport à ce que nous est dit à propos de la ville épiscopale de Jean Chrysostome.

M. Leroux nous dit aussi que Jean Chrysostome a envoyé des missionnaires chez les Goths nomades en Scythie et que cette mission était exclusivement composée de moines. Il en est allé de même en Phénicie. Ce sont même de véritables monastères qui prennent en charge des missions. Dans le même contexte l'auteur parle encore de la Perse, des Isauriens et des païens d'Arabissos. Jean Chrysostome s'inquiète partout de l'extension du royaume de Dieu, et pour propager la bonne nouvelle il compte en premier lieu sur les moines<sup>192</sup>.

Saint Augustin, lui, fait davantage l'impression d'un évêque exclusivement diocésain et régional. La géographie ecclésiastique y était peut-être pour quelque chose. Mais à l'intérieur de son territoire des attitudes "missionnaires" ne lui étaient nullement étrangères. Il s'est très consciencieusement inquiété des "allophones" de son diocèse, de ces gens qui comprenaient mal la langue latine de leur évêque et de la grande majorité de son clergé.

Dans sa Lettre LXXXIV à l'évêque Novatus de Sitifis (actuellement Setif) Augustin fait savoir au destinataire qu'il refuse de lui envoyer le diacre Lucillus, qui était pourtant le propre frère de Novatus. Augustin avait besoin de lui dans le diocèse d'Hippone où beaucoup de gens ne comprenaient pas le latin, contrairement à ce qui se passait à Sitifis. Il est évident que Lucillus savait une autre

189. *Serm.* 356, 10: PL 39, 1578; éd. C. LAMBOT, 138-139.

190. A propos des *xenodochia* voir G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*<sup>2</sup>, I (Stuttgart, 1882), 316-331; W. SCHONFELD, "Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter": *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (C: Kanonistische Abteilung) 43 (1922) 1-54. G. UHLHORN (p. 322) souligne le caractère global du terme: "...Fremde wurden hier beherbergt Bettler fanden ein Unterkommen, Kranke wurden gepflegt".

191. *Serm.* 356, 10: PL 39, 1578; éd. C. LAMBOT, 138.

192. Article cité dans la note 3, 143.

langue que le latin, la *Punica lingua* sans doute, et que pour cette raison sa présence à Hippone était hautement souhaitable<sup>193</sup>.

Le même souci s'est manifesté dans le malheureux cas de l'évêque Antoninus de Fussala. Nous en connaissons les détails par la Lettre CCIX de saint Augustin, adressée au pape Célestin (422-432). Fussala appartenait au diocèse d'Hippone, mais jusqu'à une date récente toute la population avait été donatiste. Elle était devenue catholique et faisait désormais plus directement partie du troupeau d'Augustin. Malheureusement Fussala se trouvait à quarante milles d'Hippone, si bien qu'il était difficile pour l'évêque de s'occuper effectivement de cette partie de son diocèse. C'est pourquoi il avait décidé d'installer un évêque à Fussala. Les gens de cet endroit parlant la *Punica lingua*, le choix d'Augustin était tombé sur prêtre du *monasterium clericorum* qui était un homme compétent et qui parlait cette langue. Augustin avait demandé au primat de Numidie de venir à Fussala afin de procéder à la consécration épiscopale de ce prêtre, dont nous ignorons le nom. Le primat s'était déplacé. Augustin était venu également. Mais l'heure de la consécration arrivée, le prêtre refusa absolument de prendre en charge l'Eglise de Fussala. Augustin aurait mieux fait de remettre à plus tard la solution de ce difficile problème, mais il ne voulait pas décevoir son primat. Il était accompagné d'un autre membre du *monasterium clericorum*, un jeune lecteur portant le nom d'Antoninus. Dans les circonstances données, il est probable qu'Antoninus parlait la *Punica lingua* également. Il était peut-être l'interprète d'Augustin à cette occasion. Devant le refus du prêtre, Augustin a présenté Antoninus à la population de Fussala et, se flant au jugement d'Augustin, ces malheureux l'ont accepté comme leur évêque. Antoninus a été consacré immédiatement<sup>194</sup>. Mais par la suite il semble avoir bu copieusement du lait de ses brebis et s'être bien habillé de leur laine, pour employer les termes d'Ezéchiel que nous avons rencontrés plus haut en lisant le Sermon 46 *de pastoribus*. Tant il est vrai qu'Antoninus s'est fait la réputation d'un véritable tyran malhonnête<sup>195</sup>.

Saint Augustin explique tout cela au pape Célestin et se sen-

193. *Ep.* 84, 2: PL 33, 294-295; CSEL 34.2, 393.

194. *Ep.* 209, 2: PL 33, 953-954; CSEL 57, 34-349. A propos de la *Punica lingua* voir A. MANDOUZE, oeuvre citée dans la note 184, 73-74, note 2.

195. *Ep.* 209, 4: PL 33, CSEL 57, 349.

tant responsable de la pénible tournure que cette histoire avait prise, il lui dit qu'il pense à présenter sa démission comme évêque d'Hippone, si la situation n'allait par s'améliorer<sup>196</sup>.

Mais ce qui nous intéresse surtout en ce moment c'est que saint Augustin a voulu mettre à la tête de l'Eglise de Fussala un prêtre du *monasterium clericorum* d'Hippone qui parlait la langue de ses futurs diocésains. Les Lettres LXXXIV et CCIX nous démontrent qu'Augustin, ce moine devenu prêtre et évêque, entendait utiliser des moines à des tâches qui étaient missionnaires à leur façon.

LUC VERHEIJEN, OSA.  
*Paris*

---

196. *Ep.* 209, 10: PL 33, 956; CSEL 57, 352-353.

## Autenticidad de la "Regla de S. Agustín"

En torno a la autenticidad y paternidad de la Regla de S. Agustín suele haber, en no pocos autores, una gran confusión. Con frecuencia se lee en los manuales de historia, en artículos y libros, frases en que se pone muy en duda esta paternidad, debido a las formas que dicho escrito nos presenta, a saber, *masculina*, que recibe el nombre de "*Regla ad servos Dei*"<sup>1</sup>, y *femenina*, llamada también *Epístola*<sup>2</sup>. Como los defensores de una de las dos formas como auténtica lógicamente niegan la paternidad de la contraria, terminan, cuando menos, por engendrar la duda en los lectores. De aquí que la versión más corriente respecto a la Regla de S. Agustín sea la de una autenticidad dudosa. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Pues, prescindiendo de su título o forma (*Ad servos Dei* o *Epístola*), la autenticidad del *contenido* de la Regla agustiniana es un hecho indiscutible para todo crítico razonable. ¿Cuáles son los argumentos que, en definitiva, corroboran nuestro aserto? Es lo que vamos a tratar de exponer en breves líneas, como homenaje de admiración a nuestro hermano y amigo P. Cilleruelo<sup>3</sup>.

### INTRODUCCION

No disponemos de ningún documento directo que afirme claramente que S. Agustín es el autor de la Regla. En ausencia de éste, hemos de echar mano de otros argumentos, preciosos en nuestro

---

1. PL 32, 1377-1384. Edición crítica: L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin I* (Paris 1967) 417-437. Este autor la da el nombre de "Praeceptum", que nos parece el más exacto. No obstante, hemos preferido la denominación de "Regla ad servos Dei", por ser todavía la más corriente y extendida.

2. PL 33, 960-965. Edición diplomática: VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, I, 49-66.

3. El P. Lope Cilleruelo ha sido, sin duda alguna, uno de los grandes estudiosos y especialistas de la Regla de san Agustín, según lo demuestran sus numerosas publicaciones en este campo.

caso: la crítica interna y las conclusiones filológicas. Este criterio, que tal vez en otros autores tiene muy poca fuerza, en S. Agustín es de un valor extraordinario. No es la primera vez que, para probar la autenticidad de una obra del Santo, se utilizan únicamente argumentos de esta clase como prueba. La autenticidad de no pocos de los *Sermones* del obispo de Hipona reposan exclusivamente sobre la solidez de este único criterio<sup>4</sup>.

Pero, en una sana crítica, ¿estamos autorizados a concluir sobre la autenticidad, basados únicamente en estos argumentos? La respuesta nos la da uno de los mejores especialistas de la crítica agustiniana: "Si no se tratase de S. Agustín, tal vez sería necesario responder negativamente. Pero la personalidad del Hiponense ha quedado tan marcada en sus obras y en su estilo, que basta un solo examen interno para concluir sobre la autenticidad de cualquiera de sus escritos. Este método es, sin duda, excepcional; pero, en el Santo, está plenamente justificado"<sup>5</sup>. ¿Por qué? Si analizamos cualquiera de los escritos de S. Agustín, veremos que todos ellos llevan en sí mismos la marca de su origen. Su unidad, estilo y estructura es tan peculiar, que fácilmente somos orientados hacia la fuente. Sin embargo, en materia filológica y lingüística, hemos de ser sumamente precavidos. Porque si, por una parte, sería poco prudente dar todo valor a un método de textos paralelos, por otra, no lo sería menos quitarles todo valor dentro de sus justos límites, sobre todo tratándose del caso particular de S. Agustín<sup>6</sup>. Como ha dicho muy bien. G. Plinval, no son los paralelos, ni la semejanza de las palabras, ni la afinidad de las ideas los criterios probativos de la autenticidad; sino lo que prueba realmente es: la expresión estilística y literaria y, en particular, el clima de ambiente doctrinal"<sup>7</sup>. Es decir, que la identidad de la doctrina, la semejanza de expresión con otras obras de S. Agustín cuya autenticidad es indubitable, así como la paridad neta en la comparación pueden constituir, sin género de duda, una sólida prueba de la proveniencia agustiniana de la Regla. Además, una tal variedad de criterios puede ser plenamente convincente, si se tiene en cuenta la personalidad del obis-

4. Cf. G. MORIN, "Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti": *Miscellanea Agostiniana*, I. Romae 1930.

5. C. LAMBOT, "Critique interne et sermons de saint Augustin": *Studia Patristica*, I (Berlin 1957) 123-124.

6. C. LAMBOT, *Critique interne* 112-127; cf. también G. BARDY, "Doublets dans les oeuvres de saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 1 (1955) 21-39.

7. "Divergences au sujet du "Speculum" pseudo-agustinien": *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957) 393-402.

po de Hipona, cuyo estilo y carácter de sus escritos resulta inimitable.

Ahora bien, ¿se dan de hecho estos criterios en el documento que nos ocupa? Ciertamente, respondemos. Como ha puesto muy bien de relieve T. van Bavel, existen una serie de elementos positivos en este documento que, en materia de autenticidad, no sólo traicionan a su autor, sino que además "convergen todos en la misma dirección: Agustín"<sup>8</sup>.

Estos pudieran reducirse a tres: 1) Vocabulario y estilo, netamente agustinianos; 2) Citas bíblicas, propias del texto utilizado por el Santo; 3) Doctrina e ideas, en completa armonía con los escritos de autenticidad segura.

### 1. El vocabulario y el estilo

Tanto el vocabulario y el estilo como los giros y la estructura gramatical van en perfecto acuerdo con los escritos auténticos de Agustín. Para probar este aserto, elegiremos con T. van Bavel el caso típico del c. V de la Regla:

Ne cibi eos teneat voluptas iam vegetos,  
 quo necessitas levarat infirmos.  
 Illi se aestiment ditiores,  
 qui in sustinenda parcite fuerint fortiores.  
 Melius est enim minus egere,  
 quam plus habere<sup>9</sup>.

Como puede verse en este pasaje, salta a la vista el retórico que maneja a perfección la antítesis rítmica y a la vez rimada<sup>10</sup>, cuyo secreto y maestría solamente poseía el obispo de Hipona<sup>11</sup>. Como es

8. "Parallèles, Vocabulaire et Citations bibliques de la "Regula sancti Augustini": *Augustiniana* 9 (1956) 73. Cf. A. M. del PINO, "Autenticità della Regola di sant'Agostino": *Studi Storici dell'Ordine di Servi di Maria* 5 (1953) 20-22. Erasmo mismo no pudo menos de reconocer el estilo, carácter y sello agustiniano del contenido de la Regla: *Censura in Regulam D. Augustini: Opera omnia*, I (Lyon 1563) 591-592.

9. *Regula*, cap. V: PL 32, 1380.

10. San Agustín tenía gran afición a esta figura retórica. En el libro *De Civitate Dei* nos dice que la antítesis es uno de los adornos más brillantes del discurso... así como la oposición de los contrarios que dan gran tono de belleza al lenguaje" (XI, 18: PL 41, 332). Cf. S. JOSEPH-ARTHUR, "El estilo de S. Agustín en las "Confesiones": *Augustinus* 2 (1957) 31-48.

11. Cf. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, 76.

característico en sus restantes escritos, de cuya autenticidad no podemos dudar, emplea aquí el Santo, con marcada insistencia, el procedimiento de paralelismos, la rima y la asonancia. No se trata únicamente del choque imprevisto de palabras o juegos de sonidos, agradables al oído y a la inteligencia. Sino que resalta, más bien, una relación de pensamiento, que va oponiéndose paralelamente: un maravilloso desarrollo del ritmo cuya antítesis, forma espontánea del pensamiento de Agustín, termina por convertirse en simetría por medio de oposiciones<sup>12</sup>.

No sólo esto. El estilo, a que aludimos anteriormente, viene con frecuencia tan fortalecido por la identidad del vocabulario, la morfología e incluso por la estructura del texto que, comparándolo con alguno de los escritos auténticos, fácilmente sale a flote un idéntico paralelismo:

*Ira festuca est, odium trabes...  
Unde crevit festuca, ut trabem faceret.  
Quia non statim evulsa est... rigasti  
festucam, rigando nutristi, nutriendo  
trabem fecisti. Expavesce vel quando  
dicitur: Qui odit fratrem suum, homicida est<sup>13</sup>.  
Iracundia tua, natus surculus brevis,  
suspicionibus irrigari, et ad trabem  
odii pervenire. In comparatione odii,  
ira festuca est. Se festuca, si nutrias,  
trabes erit... In alio loco dicitur:  
Qui odit fratrem suum homicida est<sup>14</sup>.*

*Lites aut nullas habeatis aut quam  
celerrime finiatis, ne ira crescat in  
odium, et trabem faciat de festuca et  
animam faciat homicidam. Sic enim  
legitis: Qui odit fratrem suum homicida est<sup>15</sup>.*

El tema de la ira y del odio en estos textos está claro que es desarrollado por Agustín a base de los textos escriturarios de Mt 7,3 y de 1 Jn 3,15. El Santo trata con frecuencia este tema; pero —cosa curiosa— siempre con la misma estructura y la misma orquestación escrituraria, combinando los dos textos neotestamentarios<sup>16</sup>.

12. Sobre el conjunto de paralelismos entre la Regla y los textos de las obras de san Agustín, cf. T. VAN BAVEL, *Parallèles*, 16-73; A. MANRIQUE, *La vida monástica en S. Agustín* (El Escorial 1959) 416-431; L. VERHELJEN, *La Règle de saint Augustin*, II, 188-193. Este autor únicamente da los paralelos con el libro *De opere monachorum*.

13. *Serm.* 58, 7, 8: PL 38, 397.

14. *Serm.* 211, 1, 1: PL 38, 1054.

15. *Regula*, cap. X: PL 32, 1383.

16. Cf. *Serm.* 49, 7, 7: PL 38, 324; *Serm.* 82, 1, 1: PL 38, 506; *Serm.* 387, 2: PL 39, 1699; *Ep.* 28, 2: PL 33, 153; *Enarrationes in Ps.* 30, 2, 4: PL 36, 241; *Enarrationes in Ps.* 54, 7: PL 36, 632; *Exp. in Ep. ad Gal.* 56: PL 35 2144.

## 2. Las citas bíblicas

Digamos en primer lugar que el estilo del Santo ya, de manera general, es un estilo de referencias bíblicas entretrejidas, más o menos veladas. Y la Regla no se escapa a este principio general. Pongamos, a manera de muestra, sus primeras palabras:

<i>Regla</i>	<i>Biblia</i>
<p>"Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum. Et non dicatis aliquid proprium sed sint vobis omnia communia; et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribuatur unicuique, sicut cuique opus fuerit"<sup>17</sup>.</p>	<p>"Haec sunt praecepta et iudicia quae observabitis (Dt 12,1). "Et erunt verba haec, quae ego praecipio" (Dt 6,8). "Deus, qui habitare facis unanimes in domo" (Ps 67,7). Erat illis anima una et cor unum" (Hech 4,32). "Nemo dicebat aliquid proptum, sed erant illi omnia communia" (Hech 4,32). "Distribuebatur autem unicuique prout cuique opus erat" (Hech 4,35). "Victus et tegumentum" (1 Tim 6,8). "Sed erant illis omnia communia" (Hech 4,32). "Distribuatur unicuique prout cuique opus erat" (Hech 4,35).</p>

Pero lo que tiene más fuerza aún es que, examinando con detención nuestro documento, encontramos además un grupito de lecciones bíblicas que únicamente son utilizadas por el obispo de Hipona. Esto nos conduce positivamente al origen agustiniano de la Regla. He aquí algunas de estas variantes: "In Deum" de Hech 4,32<sup>18</sup>; "circa omnes" de Tit 2,7<sup>19</sup>; "pro vobis" de Heb 13,7<sup>20</sup> y el término "constituti", a propósito de Rm 6,14<sup>21</sup>.

Tales peculiaridades del texto de la Regla no pertenecen al texto escriturario, ni son atestiguadas como variantes por las edicio-

17. PL 32, 1377-1378.

18. *Regula*, cap. I: PL 32, 1378. Que la variante "in Deum" es una lección propia de S. Agustín lo demuestra T. VAN BAVEL, "Ante omnia et "in Deum" dans la "Regula sancti Augustini": en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 162-165.

19. *Regula*, cap. XI: PL 32, 1384. Sobre la propiedad agustiniana de esta lección cf. J. DOIGNON, "La trilogie forma, figure, exemplum, transposition du grec tipos, dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul": *Latomus* 17 (1958) 329-349. S. Agustín la tomó de un manuscrito griego que tuvo a su disposición.

20. *Regula*, cap. XI: PL 32, 1384. Está fuera de duda que estas dos palabras formaban parte del texto de S. Agustín. Cf. *Serm.* 35, 3: PL 38, 214; *Serm.* 82, 12, 15: PL 38, 513.

21. *Regula*, cap. XII: PL 32, 1384. El término *constituti* lo inserta habitualmente S. Agustín en la frase paulina.

nes críticas de la Biblia griega, ni son mencionadas tampoco en el fichero del Instituto de la Vetus Latina<sup>22</sup>.

Ahora bien, si comparamos estas citas aquí en la Regla con las restantes obras del Santo, cuya autenticidad es incontestable, vemos que existe un perfecto acuerdo y que estas apostillas son propias del texto utilizado por él. Aún más, esto se constata incluso dentro de un contexto monástico<sup>23</sup>.

Ni vale decir que tales lecciones pudieron haber sido ya utilizadas anteriormente por algunos otros escritores cristianos. Un estudio de T. van Bavel nos ha puesto de manifiesto su total ausencia en la literatura patristica anterior. El empleo de las mismas —puede constatarse— queda reducido tan sólo al círculo de discípulos y amigos del Santo<sup>24</sup>.

La intervención, por otra parte, de un compilador posterior tampoco parece probable<sup>25</sup>. ¿Hubiera podido éste, acaso, respetar todos estos mínimos detalles del texto bíblico? Luego puede concluirse con todo derecho que tales lecciones de la Regla son peculiaridades exclusivas de S. Agustín.

### 3. La doctrina y las ideas

Además del criterio del estilo y de las referencias bíblicas, disponemos del criterio ideológico, que es quizás la prueba más eficiente de la autenticidad. ¿En qué se fundamenta ésta? En el contenido de la Regla y en su clima doctrinal, que se encuentran en su totalidad en los demás escritos de S. Agustín<sup>26</sup>. Aparte de la perfec-

22. Cf. T. VAN BAVEL, "Ante omnia" et "in Deum", 164.

23. El término "in Deum" figura repetidas veces en contextos que tratan explícitamente de la vida religiosa en S. Agustín (*De opere monachorum*, 16, 17: PL 40, 562; 25, 32: PL 40, 572; *Contra Faustum* 5, 9: PL 42, 225; *Enarrationes in Ps.* 99, 11: PL 37, 1277; 132, 2 y 6: PL 37, 1729 y 1733; *Ep.* 243, 4: PL 33, 1056. *Circa omnes*: se encuentra también en un contexto monástico (*Serm.* 355, 1: PL 39, 1589. *Pro vobis*: aunque no sepamos de ningún texto monástico que incluya a dicho término, sin embargo, en idéntico contexto al de la Regla en *Serm.* 339, 1: PL 38, 1480. El término *constituti*, como hemos dicho, es habitual en S. Agustín incluirle dentro de la frase paulina (*De continentia* III, 9: PL 40, 354; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 56, 5, 6: PL 40, 64; *De praed. sanct.* 4, 8: PL 44, 965).

24. T. VAN BAVEL, "Ante omnia" et "in Deum", 164-165.

25. Esta hipótesis ha querido ser defendida últimamente por R. Lorenz. La Regla, según este autor, sería obra de uno de los personajes del círculo de Agustín, "L'echo des entretiens monastiques de saint Augustin", escrita, tal vez después de su muerte: R. LORENZ, "Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert": *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966) 1-61.

26. Cf. nota 12.

ta concordancia de pensamiento, existe un paralelismo neto de ideas entre la Regla y los demás textos monásticos del Santo. Esto es tanto más interesante, cuanto menos abundan precisamente éstos. Al mismo tiempo, como ha observado muy bien Verheijen, no sólo se da esta identidad en la "forma exterior" de las expresiones, sino simultáneamente con la "forma interior" del pensamiento<sup>27</sup>. He aquí un ejemplo:

"Neque enim propterea in militia christiana ad pietatem *divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur.* Nullo modo enim decet ut in ea vita ubi fiunt *senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi rustici delicati*"<sup>28</sup>.

Ne incipiant esse monasteria divitiibus utilia non pauperibus, si *divites illic humiliantur et pauperes illic inflantur*<sup>29</sup>.

"Nec extollantur... ut in monasterio, quantum possunt, *fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati*"<sup>30</sup>.

La oposición entre antiguos ricos y pobres es clara en ambos textos. Aunque en la *Reg'a* aparezca dentro del marco del alimento y del vestido y en el libro *De opere monachorum* dentro del marco del trabajo manual, la actitud del autor ante estas dos categorías de "hermanos" es exactamente la misma en ambos documentos<sup>31</sup>. Un imitador o compilador difícilmente podría realizar esto, valiéndose de la doctrina agustiniana<sup>32</sup>.

En lo que toca al clima doctrinal de la Regla se pueden observar hechos tan característicos como el empleo de la imagen de la medicina. Es frecuente el empleo retórico por parte de Agustín de la medicina en la exégesis, en la polémica y en la predicación<sup>33</sup>. No se trata, como ha dicho muy bien Chr. Mohrmann, de un fenómeno aislado<sup>34</sup>. A S. Agustín le interesa la medicina, no como un hecho en cuanto tal, sino como realidad que refleja una verdad espiritual. Pues bien, éste es el caso precisamente del c. VII de la Re-

27. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, II, 194.

28. *De opere monachorum* 25, 33: PL 40, 573.

29. *Regula*, cap. II: PL 32, 1379.

30. *Regula*, cap. V: PL 32, 1380.

31. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, II, 194.

32. Supondría, por parte de él, la asimilación de la forma "interior" del pensamiento de Agustín sobre los ricos y pobres y cambiarle de contexto, conservando la misma actitud del autor, a la par que la "forma exterior" de la estructura y vocabulario. Esto no parece que sea fácil, por no decir imposible.

33. Cf. J. COUTES, "Saint Augustin et la médecine": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 43-51; G. BARDY, "Saint Augustin et les médecins": *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953) 327-346.

34. Cf. Ch. MOHRMANN, "Problèmes philologiques et littéraires": *Augustinus Magister*, III, 30.

gla. En él emplea la imagen del médico y del bisturí para significar la corrección fraterna": Si tu hermano tuviese una herida en el cuerpo, que quisiese ocultar, por temor a que se la sajasen, ¿no serías cruel en callártelo y misericordioso en manifestarlo?"<sup>35</sup>.

En conclusión, la filología, las citas bíblicas y el clima doctrinal de la Regla dejan traslucir algo que es propio, característico y personal de Agustín. Lo suficiente para poder afirmar sin titubeos la autenticidad y paternidad de la Regla agustiniana.

A. MANRIQUE, OSA.  
*Escuela Bíblica*  
MADRID

---

35. PL 32, 1381.

## Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín

El tema de la *mediación corporal* es más bien moderno y nunca lo trató ni lo pudo tratar Agustín de un modo expreso, tal como lo han hecho por ejemplo algunos autores franceses<sup>1</sup>. Estaría, por tanto, fuera de lugar el exigirle una doctrina elaborada y completa o unos planteamientos actuales de todo punto imposibles en su ambiente y en su tiempo. Recogemos aquí algunas sugerencias esparcidas en sus obras filosóficas más representativas, sin olvidar que hemos de enmarcarlas en su propio contexto histórico y cultural. Después de señalar algunas advertencias previas, veremos brevemente la función mediadora del cuerpo en general, su concreta mediación en el conocimiento, en el lenguaje, en la práctica del amor, etc., para concluir con el sentido que debe tener la ascesis corporal<sup>2</sup>.

### 1. Acotaciones previas

No podemos explayarnos aquí en demasiadas precisiones<sup>3</sup>. Pero

---

1. Para una visión moderna del problema pueden verse especialmente los análisis fenomenológicos de G. Marcel, J. P. Sartre y, sobre todo, M. Merleau-Ponty. Véase también el artículo de J. P. Sartre, "Le corps", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 48 (1938) 1-17. Entre otros estudios, véase el artículo sintético de A. de WAELEHENS, "La phénoménologie du Corps": *Revue philosophique de Louvain* 48 (1950) 371-397.

2. La bibliografía sobre san Agustín es siempre abundante. Aparte de las obras generales de Gilson, Sciacca, etc., y otras que citaremos a lo largo del presente trabajo, pueden verse los siguientes estudios que tratan expresamente acerca de la doctrina del cuerpo en san Agustín: F. MARCOS DEL RIG, *El compuesto humano según san Agustín*. El Escorial, 1931; L. CILLERUELO, "La formación del cuerpo según san Agustín": *La Ciudad de Dios* 66 (1950) 445-473; Ch. COUTURIER, "La structure metaphysique de l'homme d'après saint Augustin": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 543-550; P. GONI, *La resurrección de la carne según san Agustín*, Washington-Madrid, 1961; A. MUÑOZ-ALONSO, "El hombre y su cuerpo. La aportación agustiniana": *Augustinus* 13 (1968) 273-281; C. GARCIA, "El cuerpo humano en san Agustín": *Anthropologica* 1 (1972) 61-83; R. R. IRIARTE, "Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 14 (1973) 363-384, y *Estudio Agustiniano* 9 (1974) 61-74.

3. R. FLOREZ, "Condiciones generales de la filosofía agustiniana": *Arbor*

si creemos conveniente una sucinta y rápida enumeración de algunos condicionamientos y presupuestos que deben tenerse en cuenta al enfocar la mayor parte de los temas de la filosofía agustiniana y más concretamente éste que se refiere a su doctrina sobre el cuerpo humano.

Una primera observación es el carácter *autobiográfico* de la doctrina de Agustín. Pocos autores hay que se revelen en sus escritos con la fuerza que él lo hace, en cuyo pensamiento influyeron decisivamente las circunstancias personales en que vivió. Agustín fue elaborando su filosofía a medida que iba viviendo su vida<sup>4</sup>. He aquí una razón de su perenne actualidad a la vez que también constituye un motivo de algunos de sus excesos y limitaciones. Su experiencia personal, mejor o peor interpretada por él mismo, condiciona enormemente su doctrina sobre el cuerpo<sup>5</sup>.

Dentro de esta experiencia y de esta vida en la que Agustín fue madurando su pensamiento se nota una clara *evolución* a lo largo de su carrera literaria. En su avanzada ancianidad escribió las "retractaciones", que por cierto incluyen algunas precisiones sobre el tema del cuerpo. Bien podemos suponer que si las escribiera hoy, serían mucho más amplias y profundas... En lo que al cuerpo se refiere, Agustín fue matizando su postura sin abandonar nunca, es cierto, algunas de sus primeras afirmaciones que mantiene constantes a lo largo de toda su vida, y sin llegar tampoco a la solución de algunos problemas que le acuciaron desde el principio. Una cosa es clara: a medida que evoluciona, va concediendo al cuerpo y a todo lo corporal una mayor importancia para el desarrollo integral de la persona.

Otro de los presupuestos constantemente mantenidos por Agustín después de su conversión es la *bondad ontológica* de todo cuerpo, incluida la misma "materia informe". Una de las verdades fundamentales que tiene que admitir el cristiano es el dogma de la creación universal, cuya inmediata consecuencia es la bondad de todo lo creado, y que implica una radical corrección del maniqueísmo, del platonismo y de la filosofía antigua, para quienes la mate-

29 (1954) 409-432 (reimpreso en *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, 15-44); C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Antropologica* 1 (1972) 65-69.

4. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris, 1928. Preface V; P. GUILLOUX, *El alma de san Agustín*, Barcelona, 1947; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona, 1955; A. MUÑOZ-ALONSO, *Presencia intelectual de san Agustín*, Madrid, 1961; R. FLOREZ, *Presencia de la verdad* (Madrid 1971), 6-18.

5. Este aspecto lo resalta mucho C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Antropologica* 1 (1972) 65-67.

ria era esencialmente mala. También el cuerpo humano es creado por Dios: *Tu fecisti non solum animas nostras, sed etiam corpora*, repite Agustín infinidad de veces, sobre todo en la polémica contra los maniqueos<sup>6</sup>. Sería inútil, a la vez que prácticamente imposible, multiplicar los textos en este punto, por lo demás clarísimo y obligado para cualquier cristiano. Desde la plegaria introductoria de los *Soliloquios*, pasando por el librito *De Ordine*, las *Obras antimaniqueas*, siguiendo las *Confesiones*, *De Genesi ad Litteram*, etc. etc. en todas ellas se manifiesta un alegre optimismo y una exaltación de la belleza y bondad de la creación entera. Cada cosa aislada-mente es buena y todas juntas muy buenas<sup>7</sup>.

El tercer presupuesto a tener en cuenta es la noción de *orden* o jerarquía de los seres, dentro de la cual el cuerpo ocupa el infimo lugar<sup>8</sup>. Todo es bueno, pero no todo es igualmente bueno. Por el contrario, cada cosa tiene su propio número, peso y medida, su propio puesto y lugar. La jerarquía que Agustín establece es siempre la misma: Dios, alma, cuerpo. Nos interesa aquí señalar la constante insistencia de Agustín acerca de la superioridad del espíritu sobre la materia. Para él la psicología no puede ser un capítulo de la física...<sup>9</sup>. Pero también lo corporal reflejará el paso de Dios, su unidad y su trinidad, su ser, su belleza, su bondad<sup>10</sup>. El cuerpo huma-

6. *Confesiones* VII, 3, 4: PL 32, 735, et *passim*.

7. La conversión al cristianismo significa para Agustín una nueva concepción de la vida en todos los órdenes. En lo que aquí nos interesa le desembara-za del dualismo y pesimismo frente a lo corporal para adherirse a la doctrina optimista de Dios, como Bondad Suprema, Creador y Providente: cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938) 164-165; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 50-54; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 100-101; C. TREMONTANT, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961; sobre todo, M. NEDONCELLE, "L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme": *Recherches Augustiniennes* 2 (Paris 1962) 17-32.

8. La noción de *ordo* tomada de los platónicos, es fundamental en la ontología agustiniana. Uno de sus primeros libros se titula precisamente *De Ordine*, y las ideas que aquí expone, es decir, que todo está dentro del orden, las repite y amplía constantemente en libros posteriores, por ejemplo en el libro II *De libero arbitrio*, en *De vera Religione*, etc.: cf. F. J. THONNARD, "Caractères platoniciens de l'ontologie agustinienne": *Augustinus Magister*, I (1954) 317-327.

9. Cf. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid 1946) 128-131; 140-141.

10. *De libero arbitrio* III, 23, 69-70: PL 32, 1304-1305; *De vera Religione* 32, 60: PL 34, 149: Los números "ascendentes" en el libro II *De Ordine*, libro VI *De Música*; las trinitades corporales en *De Trinitate* y *De Civ. Dei*, etc.: cf. P. M. VELEZ, "El número agustiniano": *Religión y Cultura* 15 (1931) 139-196; L. CILLERUELO, "Numerus et Sapientia": *Archivo Teológico Agustiniense* 3 (1968) 109-121; P. PORTALIE, *Dict. Theol. Cath.* I, 2351-2352; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927) 210-220; J. ITURRIOZ, "El trinitarismo en la filosofía de san Agustín": *Revista española de*

no, además, posee una mayor nobleza y excelencia que todos los otros cuerpos. Su misma postura vertical lo está claramente denunciando, aunque en muchos aspectos tengan instinto más penetrante ciertos animales<sup>11</sup>.

Un cuarto presupuesto es el carácter de *signo* o símbolo que tiene el cuerpo y todas las cosas creadas. La realidad del mundo no se agota en su pura materialidad, sino que en él late una inmensa plenitud de sentido, que remite al creyente hacia Alguien, más allá del mismo mundo. El cuerpo y todos los seres se convierten en "cifras", "vestigios", "signos", "anuncios", "sacramentos", "reflejos", "imágenes", "admoniciones"... que estas y otras palabras emplea Agustín<sup>12</sup>.

Otro de los puntos necesarios para una visión lo más completa posible de la función mediadora del cuerpo es la unidad en el hombre de cuerpo y alma. Pero precisamente aquí nos encontramos con un tema muy debatido por los agustinólogos y que, desde luego, Agustín tampoco precisó del todo<sup>13</sup>. Cuando define al hombre usa

*Teología* 3 (1943) 89-128; SAN AGUSTIN, *Obras*<sup>3</sup>, B.A.C., tomo V; Edición bilingüe de L. Arias (Madrid 1968) 51-82.

11. A partir de los estoicos, que lo recibieron a su vez de los sofistas, se hizo doctrina común la excelencia del hombre sobre los animales, no sólo por la razón, sino también por la postura vertical de su cuerpo. En San Agustín, cf. *De Genesi ad litt. imp. lib.* 16, 59-60: PL 34, 243-244; *De Genesi contra Manichaeos* I, 17 28: PL 34, 186-187; *Ep.* 120, 20: PL 33, 482; *De Genesi ad litt.* VI, 12, 22; VII, 22, 33: PL 34, 348, 367; *De Trinitate* XII, 1, 1; 2-3: PL 42, 997-999.

12. *Confessiones* IV, 4, 9-10; 6, 8-10; XIII, 31, 46: PL 32, 697, 785-790; 865; R. FLOREZ, *Presencia*, 85-89. Agustín expone su teoría del signo especialmente en *De Magistro*, *De Doct. christiana* y *De Trinitate*: cf. E. GILSON, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montreal, 1947; F. SORIA, "La teoría del signo en san Agustín": *La Ciencia tomista* 92 (1965) 357-396; J. MORAN, "La teoría de la "admonición" en los diálogos de san Agustín": *Augustinus* 13 (1968) 257-271; A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, Wien 1963; B. DARRELL JACKSON, "The theory of signs in St. Augustine's *De Doctrina christiana*": *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 9-49; C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969; ID., *II Teil: Die antimanchäische Epoche*, Würzburg, 1974; G. MADEC, "Analyse du *De Magistro*": *Revue des Etudes Augustiniennes* 21 (1975) 63-71... El sentido sacramental y simbólico de todo lo visible es manifiesto en muchos textos agustinianos tanto en las *Confesiones*, como en sus *Homilias*, etc. Véase la magnífica obra de H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix* (trad. française) II (Paris 1967) 85-125, páginas especialmente dedicadas a san Agustín.

13. En el ambiente de Agustín, superar el dualismo que opone el alma al cuerpo era un esfuerzo difícil y él realizó avances considerables a pesar de sus dudas. Si la palabra dualismo supone un desprecio de la materia, Agustín se opone a él en mil ocasiones. Véase útiles sugerencias en R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu* (Paris 1975) 19-28. Defienden la unión "sustancial", "natural", "esencial", "personal", "vital"... muchos agustinólogos modernos, por ejemplo, R. SCHWARZ, "Der leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus": *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1954) 323-360; E. D. CARRETERO, "Antropología teológica en

fórmulas platónicas, aristotélicas y bíblicas<sup>14</sup>. Admite a la vez un pluralismo de actividades —corporales y espirituales—, al mismo tiempo que una unidad vital y personal en el hombre. Para él es un hecho la unidad de alma y cuerpo, que fue paulatinamente recalando en sus obras maduras, pero permanece siempre misterioso el modo de esta unión, como lo es en Cristo la unión de su humanidad y su divinidad<sup>15</sup>. Prescindiendo de ulteriores matizaciones, lo que si podemos resaltar es que se trata de una unidad muy íntima y de un influjo recíproco del alma y del cuerpo. Los textos de Agustín se han prestado a opuestas interpretaciones acerca de si la unión del alma y del cuerpo es sustancial o accidental. Tampoco planteó así el problema Agustín. Pero sí podemos afirmar que, si leemos sus escritos por orden cronológico —según su propia recomendación—<sup>16</sup> veremos cómo poco a poco va superando el dualismo platónico inicial y va dando más relieve a las fórmulas bíblicas, es decir, va realizando la profunda y siempre misteriosa unidad del alma y del cuerpo: pluralismo de actividades y dimensiones y unidad vital y personal<sup>17</sup>.

Finalmente, una última advertencia en lo que a la mediación corporal se refiere, es que frecuentemente atribuye al *pecado original* ciertas ineludibles funciones del cuerpo en el estado presente de la humanidad. Así lo cree probable desde sus primeras obras, lo resalta en la principal obra de "transición" —*De Vera Religione*—, y lo mantiene todavía en otros escritos posteriores<sup>18</sup>. La existencia y transmisión del pecado original, que Agustín en la polémica contra los pelagianos defiende e interpreta de un modo muy radical, es un presupuesto imprescindible para comprender su doctrina antropológica. Lo ha señalado bien R. Flórez al hablar de "las dos dimensiones del hombre agustiniano": la presencia de Dios y la presen-

---

la Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1956) 193-268; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*; F. Marcos del Río, L. Cilleruelo, M. F. Sciacca, Ch. Couturier, S. Alvarez Turienzo, etc. [cf. notas 2, 14].

14. S. ALVAREZ TURIEÑO, "Sobre la definición agustiniana del hombre": *La Ciudad de Dios* 175 (1962) 5-35; ID., "El problema de la unidad del hombre en una metafísica creacionista": *La Ciudad de Dios* 175 (1962) 640-683.

15. *De Civitate Dei* X, 29, 1-2; XXI, 10, 1: PL 41, 307-309; 724-725; *De Anima et eius origine* IV, 5, 6: PL 44, 527-528; *Ep.* 137, 3, 11; 140, 4, 13; 189, 2, 8; 170, 9, 187, 3, 8: PL 33, 520, 542, 543, 746, 751; *Serm.* 242, 4, 6; 254, 4, 5: PL 38, 1140-1181.

16. *Retractationes*, prólogo: PL 32, 586; *Ep.* 143, 2: PL 33, 585.

17. Cf. nota 13, especialmente Couturier y Flórez.

18. Cf. *De Musica* VI, 4, 7: PL 32, 1166; *De vera Religione, passim*: PL 34; *Confessiones* 28: PL 32, 856.

cia del pecado<sup>19</sup>. El estado de naturaleza "caída", marcada por la culpa, es la realidad actual e histórica del hombre con su lucha, su sufrimiento y su tragedia.

En esta situación de pecado, que es en la que ahora se encuentra el hombre y la que nos interesa analizar, el cuerpo es a la vez "asiento del pecado" y "expresión del espíritu". Como hemos indicado, Agustín combate desde sus primeros escritos el pesimismo maniqueo, pero es más difícil precisar hasta qué punto se desprende de algunos resabios de aquellas doctrinas que él vivió intensamente durante nueve años, y que dejaron una huella imborrable en su pensamiento y en su vida<sup>20</sup>. Por otra parte, ya en Platón se daba esa ambigüedad del término "sema" como tumba y signo, y los resabios platónicos perduran igualmente en Agustín. Aunque ya desde la conversión interpreta el platonismo desde la fe cristiana recibida de Mónica<sup>21</sup>, es también claro que están siempre presentes en él determinadas concepciones platónicas conforme a las cuales interpreta a su vez la Sagrada Escritura y la doctrina cristiana. Platón estará siempre presente, de modo abierto o velado, en Agustín, en los Padres de la Iglesia y en todo el pensamiento occidental<sup>22</sup>.

Estos y otros presupuestos condicionan la doctrina agustiniana sobre el cuerpo en general y sobre el tema concreto que aquí nos interesa: su función mediadora para el hombre.

## 2. *El cuerpo, mediador universal*

Sentadas las bases precedentes, podemos establecer la función mediadora universal del cuerpo en la realización del hombre. El cuerpo es el medio ineludible en la relación que el espíritu necesita mantener con el mundo para que el hombre logre cumplir su destino. Ya hemos dicho que Agustín no podía preocuparse de hacer los análisis modernos sobre este tema y que hemos de situarnos en su

19. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958; ID., "Puntos para una antropología agustiniana": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 551-557 (artículo recogido en *Presencia de la verdad*, 105-115).

20. L. CILLERUELO, "La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1955) 475-509; C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Anthropologica* 1 (1973) 61-83.

21. R. FLOREZ, *Presencia*, 25 (donde cita a M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 101ss. y a P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950) 93-133).

22. J. RITTER, *Mundus intelligibilis*. Frankfurt am Main, 1937; Ch. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920; P. COURCELLE, *Recherches*; A. PINCHERLE, "Sources platoniciennes de l'augustinisme": *Augustinus Magister*, III (1955) 71-102; F. J. THONNARD, "Caracteres": *Augustinus Magister*, I (1954) 317-327; E. von IVANKA, *Plato christianus*. Einsiedeln, 1964.

momento histórico y ambiental. Es, además, pastor de almas y nos ofrece una visión religiosa y con frecuencia parenética. Nos habla del desprendimiento de lo corporal, del sometimiento al espíritu; pero también nos habla del cuerpo como totalmente indispensable para el pleno desarrollo de la existencia humana en este mundo y de la glorificación del cuerpo en la resurrección final<sup>23</sup>. Ya dijimos que sus ineludibles funciones en el estado presente las atribuye en gran parte como consecuencia del pecado original.

En efecto, por el pecado cesó la visión directa de Dios y desde entonces sólo a través de los vestigios divinos que encontramos en el cuerpo y de su imagen que es el alma, es posible al hombre acceder de nuevo a El. En el conjunto de la creación, tal como en su supuesto histórico salió de manos del Creador, reinaba un orden admirable. Mas el pecado alteró ese orden y ahora la virtud consiste precisamente en restaurar el orden perdido volviendo cada cosa a su lugar. El pecado está en la "aversio a Deo et conversio ad creaturas", en la inversión del orden convirtiendo los medios en fines y los fines en medios; y la virtud o justicia consiste "en amar más lo que vale más y en amar menos lo que vale menos", en el "orden del amor": *Mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*<sup>24</sup>.

De hecho vino el pecado y la caída. Olvidando y menospreciando el mandato de Dios, el hombre volvió su mirada a lo mudable y corporal para complacerse en ello, alterando aquel orden positivo primero, impuesto por la voluntad soberana del Creador:

"El obrar mal no consistió sino en despreciar los bienes eternos y en procurar por el contrario como cosa grande y admirable los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, parte valiosísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. A mí me parece que todos los pecados

23. El dogma de la resurrección comporta una mayor estima de lo corporal y de los valores humanos: Cf. H. I. MARROU, "Le dogme de la résurrection et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 111-136; P. GONL, *La resurrección de la carne según san Agustín*. Washington-Madrid, 1961.

24. *De Civitate Dei* XIX, 13: PL 41, 636; *De vera Religione* 48, 93: PL 34, 164; et *passim*. Para situar esta definición dentro del contexto agustiniano, veánse los admirables párrafos acerca del orden, de la paz, de la virtud, del amor... en *De Civitate Dei* XIX, 13: PL 41, 640-641. Sobre la virtud como "ordo amoris", cf. también el magnífico trabajo de ROLAND-GOSSELIN, "Les fondaments de la morale de saint Augustin": *Mélanges Augustiniennes*, 189-208; R. FLOREZ, "Reflexiones sobre el Ordo amoris": *Revista Augustiniana de Espiritualidad* 1 (1960) 40-72 (recogido en *Presencia*, 163-199); M. SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Madrid 1934; ID., *Amor y conocimiento*. Buenos Aires, 1960.

pueden reducirse a esta sola categoría”<sup>25</sup>. “La vida, desviándose de quien la creó y queriendo gozar de los cuerpos, a los cuales Dios la antepuso, tiende a la nada; tal es la maldad o corrupción... El ser vivo que por el goce corporal abandona a Dios tiende a la nada y esta es la malicia o nequicia”<sup>26</sup>.

Agustín va construyendo progresivamente una teoría en sentido inverso a la caída: restablecimiento del orden con y a través del cuerpo. En el lugar en que el hombre ha caído debe hacer hincapié para levantarse. Y como la caída ocurrió porque el espíritu quedó hechizado por las cosas corporales, quedando así impedido para alcanzar las espirituales y eternas, debe emplearse primero cierta medicina temporal que invita a la salvación<sup>27</sup>.

En este sentido, y aun admitiendo ese “pesimismo agustiniano” frente a lo corporal de que tanto se habla, y admitiendo también el colorido platónico de muchos de sus textos, inicia también él una revalorización cristiana del cuerpo, puesto que adquiere el carácter de mediador universal, y todo lo corpóreo se convierte en escala y estímulo hacia lo espiritual. La mediación se realiza sobre todo a través del cuerpo de Cristo con su pasión y su muerte; de la Iglesia visible y única, el “Christus totus”; de los sacramentos como signos sensibles de la presencia y acción invisible de Dios; de la Sagrada Escritura como palabra divina en lenguaje humano; de todos los símbolos corporales de que Dios se ha servido para comunicarse con el hombre; de la creación entera que, con su presencia, canta elocuentemente el poder y la bondad del Creador, y, finalmente, del propio cuerpo de cada uno. Resumiendo muchos de sus pensamientos, dice Agustín:

“Dios ha querido acomodarse a nosotros en su lenguaje y en su estilo. No se ha desdignado de jugar, en cierto modo, con nuestra infancia, por medio de sonidos, letras, símbolos corporales, palabras visibles, semejanzas, alegorías etc.”<sup>28</sup>.

25. *De libero arbitrio* I, 16, 34: PL 32, 1239-1240. “El mal consiste en la aversión-conversión, que es voluntaria, sigue la justa pena...” (*De libero arbitrio* II, 19, 53: PL 32, 1269).

26. *De vera Religione* 11, 21-22; 34, 63; 46, 88-89; 53, 102; 54, 104-106, y —sobre todo— 55, 107-113, que es una larga y vibrante exhortación a guardar el debido orden: PL 34, 131-132, 150, 160-162, 167-172, 176-180, 196-208.

27. *De vera Religione* 24, 45: PL 34, 141; *De doctrina christiana* III, 31, 44-45: PL 34, 82.

28. *De vera Religione* 17, 33; 50, 98-99: PL 34, 136, 166-166. Véanse las ano-

El castigo por el pecado no ha sido, por tanto, definitivo y absoluto. Es más bien como una medicina saludable que inquieta y aguijonea para que el hombre sepa desprenderse de la hermosura sensible, siempre limitada y fugaz, y, a través de ella, elevarse al Dador de toda hermosura. Tanto la belleza y el placer como el dolor y el sufrimiento tienen su propio mensaje que comunicar:

"La naturaleza corporal no es mala; con todo nos avisa que es de orden inferior, mezclando con ella dolores y enfermedades y distorsiones de miembros y negruras... a fin de estimularnos a buscar el bien inmutable"<sup>29</sup>. "En esta flaqueza de la carne corruptible, donde no es posible la vida plenamente dichosa, no falta un aviso..."<sup>30</sup>.

La belleza corporal y el deleite, con su fugacidad y ulterior desengaño, indica que no constituye —en contra de lo que defendían los epicúreos— el fin y felicidad de la vida humana. Y no porque sea mala la naturaleza del cuerpo, sino porque es malo y desilusionador que el hombre se adhiere torpemente en el amor del bien infimo, habiéndole sido otorgada la facultad de universe y gozar de las cosas más elevadas:

"El hombre debe usar de la razón y allí donde cayó hacer hincapié para levantarse. Si, pues, se ama el deleite corporal, considérese sagazmente lo que es, y al reconocer en él los vestigios de ciertos números, búsquense donde no sean extensos, por ser allí más perfecta la unidad de lo que existe..."<sup>31</sup>. "De este modo se nos amonesta cuánto nos conviene levantar nuestro amor de los placeres terrenos a la eterna esencia de la verdad"<sup>32</sup>.

Quizás aun más la desilusión y el dolor corporal y espiritual

---

taciones de V. CAPANAGA en *Obras de San Agustín*, B.A.C., tomo IV (Madrid 1956) 213, 216. San Agustín tiene muchos y hermosos textos sobre este punto tanto en *Confesiones* X, 6, 8-10: PL 32, 782-783, como cuando habla en los *Sermones* de las pruebas populares de la existencia de Dios. Además de los autores citados en la nota 12, puede verse J. ENGELS, "La doctrine du signe chez saint Augustin": *Studia Patristica*, VI (Berlín 1962) 366-373; bonito trabajo el de R. FLOREZ, "Problemática y estructura del libro X de las Confesiones": *Presencia*, 67-101.

29. *De vera Religione* 40, 75: PL 34, 155-156.

30. *De vera Religione* 45, 84; 41, 77: PL 34, 160, 156-157. Véanse las reflexiones de Agustín sobre la "lucha de gallos" en *De Ordine* I, 8, 25, así como otros fenómenos de la naturaleza y de los animales en el Libro X de *Confesiones*: PL 32, 989, 7791810.

31. *De vera Religione* 42, 79: PL 34, 158.

32. *De vera Religione* 45, 83-85: PL 34, 160, et *passim*.

sean una constante llamada e invitación a la interioridad y a la trascendencia. El cuerpo que sufre, o mejor, que hace sufrir al alma, le sirve de continuo estímulo. Como tantas personas, Agustín había experimentado —y de modo muy profundo— cómo el dolor corporal y psíquico le había abierto el camino hacia Dios, y por eso insiste tan machaconamente en las *Confesiones*, en sus homilias y en todas sus obras: *Invenit ergo se, in malis invenit se*, exclama en una ocasión<sup>33</sup>. La ignorancia, la concupiscencia, el dolor, al mismo tiempo que castigo por el pecado, son acicate y estímulo para el bien. Por eso, incluso en el castigo, reluce esplendorosamente la misericordia del Señor más que su severidad. El mal del pecado no ha sido, pues, irremediable. Todo puede servir al alma para recordarle su primera hermosura:

“De tal suerte la providencia ha moderado su castigo que aun con la carga de este cuerpo deleznable pudiéramos caminar a la justicia”<sup>34</sup>. “¿Qué hay que no pueda servir al hombre para la práctica de la virtud, cuando hasta los mismos vicios amonestan a ello?”<sup>35</sup>.

Podemos, pues, concluir que en términos generales, el cuerpo es instrumento y expresión del espíritu, su mediador universal. Para determinar después los modos concretos de esta mediación, pueden considerarse los múltiples aspectos de la vida humana, especialmente los dos fundamentales: el recibir y el dar. El cuerpo interviene en el aspecto receptivo, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento, aunque la sensación no sea mera recepción. El cuerpo hace también de mediador en el aspecto comunicativo a través del lenguaje y de la práctica de la caridad. Por medio de los sentidos el hombre tiene siempre que conectar con el mundo exterior y desplegar las posibilidades internas de su personalidad espiritual. Su único medio de adquisición y de expresión es el cuerpo. Como dice muchas veces san Agustín, el espíritu en el estado actual tiene que valerse del cuerpo tanto para percibir sensaciones y noticias, como para expresar sus propios pensamientos, afectos y deseos<sup>36</sup>.

### 3. *El cuerpo, medio de conocimiento.*

No podemos desarrollar aquí la noética agustiniana; queremos

33. *Serm.* 154, 1: PL 38, 833.

34. *De vera Religione* 15, 29: PL 34, 134; *De libero arbitrio* III: PL 32, 1269-1310.

35. *De vera Religione* 52, 101: PL 34, 167.

36. *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20-22: PL 34, 363-365.

tan sólo notar la función mediadora de los sentidos para el conocimiento, señalando los puntos principales.

Agustín no afirma que el entendimiento es una "tabla rasa" o "papel blanco" en sentido absoluto, de tal modo que toda clase de conocimientos tenga que provenir del exterior sin ningún elemento apriórico interno. Por el contrario, él distingue tres objetos y tres fuentes de conocimiento: el mundo eterno, el interno y el externo, constituyen los objetos generales cuyas fuentes respectivas serán la "memoria Dei", la "memoria sui" y los sentidos corporales<sup>37</sup>. Hay, pues, unos conocimientos que no provienen de los sentidos (los correspondientes al mundo eterno e interno) y otros que recibe el alma por medio del cuerpo (los del mundo externo). Pero incluso cuando se trata de los primeros tienen los sentidos su propio papel que cumplir, siendo despertadores iniciales y prestando materiales necesarios y comparaciones y metáforas de gran utilidad. Esto lo reconoce Agustín desde sus primeros escritos, en los que aún no valora suficientemente lo corporal:

"Cuando considero los sentidos del cuerpo que son instrumentos de que usa el alma y me suministran algún elemento de comparación con el entendimiento..."<sup>38</sup>. "El conocimiento intelectual se vale de la analogía con lo sensitivo, especialmente de la analogía de la vida, el más noble de los sentidos... Las potencias del alma son como los ojos de la mente..."<sup>39</sup>.

Así, pues, en muchos pasajes distingue Agustín ese doble conocimiento de que hablamos: unos conocimientos le vienen al alma por medio del cuerpo, otros los tiene por sí misma. Por sí misma percibe los objetos incorpóreos, y mediante los sentidos percibe los

37. El tema del conocimiento ha obtenido calurosa acogida por parte de los estudiosos y la bibliografía sobre él es inmensa. Hasta 1960 está recogida en J. MORAN, *La teoría del conocimiento en san Agustín*, Valladolid 1961. Los trabajos posteriores a esta fecha aparecen reseñados en *Revue des Études Augustiniennes*, así como la discusión que con L. Cilleruelo ha mantenido G. Madec. A pesar de las reservas de Madec se admite en general la teoría de Cilleruelo, que es la que muy sintéticamente exponemos en el texto. En realidad sólo se discuten detalles o matices, bien sea referentes a la terminología, bien a la amplitud del "a priori". En cuanto al conocimiento sensitivo, véase L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 51-86; F. J. THONNARD, "La 'cognitio per sensus corporis' chez saint Augustin": *Augustinus* 3 (1958) 193-203; U. ALVAREZ, "Origen del conocimiento en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 173 (1960) 209-248.

38. *De Ordine* II, 3, 10: PL 32, 999.

39. *Soliloquia* 1, 6, 12; I, 8, 15; *De Ordine* II, 2, 6-7; *De moribus Eccl.* I, 20, 37: PL 42, 953-956.

objetos corporales<sup>40</sup>. Por ejemplo, dice Agustín, a través del cuerpo he recibido la imagen y conocimiento que tengo de Cartago, no así cuando busco la noción de justicia<sup>41</sup>. Pero también en estas últimas nociones los sentidos han tenido su papel mediador, aunque no esté en ellos la última fundamentación. Las múltiples imágenes que encuentro en el misterioso recinto de mi conciencia provienen de los objetos materiales a través de los sentidos<sup>42</sup>.

Dado que el alma está como dispersa y derramada en la materia, nos resulta más comprensible y cercano lo corporal<sup>43</sup>. He aquí la razón por la que conviene iniciarse en el conocimiento de la verdad por el mundo corpóreo para poder llegar —prescindiendo después del cuerpo y de las imágenes corporales— a la pura y simple contemplación de la verdad<sup>44</sup>. Los sentidos —el tacto y, sobre todo, la vista— ayudan de modo particular a definir el conocimiento sensible:

“El tacto define el conocimiento”<sup>45</sup>. “Acudimos con preferencia al sentido de la vista. Es el sentido corporal más noble y más próximo —salva la diferencia de género— a la visión de la inteligencia. Y lo dicho de la vista hay que hacerlo extensivo en su propio grado y calidad a toda sensación, y con mayor motivo en la imagen encontramos un elemento espiritual; pero no totalmente espiritual, ya que es el sentido informado”<sup>46</sup>.

Notemos cómo en la sensación y en la imaginación intervienen conjuntamente el alma y el cuerpo. Agustín atribuye al cuerpo el elemento material, mientras que el formal es el propio del espíritu, de modo parecido a Kant. Por eso nos dice que la sensación es *pas-*

40. *De Trinitate* IX, 3, 3; XIII, 1, 4; XV, 27, 50: PL 42, 962, 1015-1016, 1073-1075.

41. *De quantitate animae* 5, 7, 8: PL 32, 1039-1040; *De Trinitate* VIII, 6, 9; IX, 6, 10-11: PL 42, 953-956.

42. Es interesante en este problema la *Ep.* 7, dirigida a Nebridio: PL 33, 70-71. Hablamos impropriamente de “conocimiento” a priori (Memoria”, que otras veces significa “conciencia”), porque en realidad no es aún un conocimiento “expreso”, sino “nondum formatum”, que va concretándose por la sensación, la atención, el pensamiento, el diálogo interior, para llegar a ser un “conocimiento formado”. Cf. *De Trinitate, passim*; por ejemplo XI, 9, 16; XII, 12, 17: PL 42, 996-997, 1007-1008.

43. *De Trinitate* XIV, 5, 7-8: PL 42, 1041.

44. *De vera Religione* 34, 64; 35, 65; 39, 73; 49, 96-97: PL 34, 150-151, 154-155, 165; *De Trinitate* VII, 6, 11-12; VIII, 2, 3: PL 42, 943-946, 948; *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20: PL 34, 363.

45. *De Trinitate* I, 9, 18: PL 43, 833.

46. *De Trinitate* XI, 5, 9: PL 42, 991-992.

*sio corporis per se ipsam non latens animae*<sup>47</sup>. Y en otra ocasión: *sentire non est corporis, sed animae per corpus*<sup>48</sup>. Es clara, en todo caso, la mediación corporal—"per corpus"—. Sensación e imagen no son más que el *sensus formatus vel informatus*, como afirma en el libro *De Musica* y después repite en la obra madura *De Trinitate*<sup>49</sup>.

Agustín constata frecuentemente el hecho normal y cotidiano de la inclinación que tiene el hombre —especialmente el niño— hacia lo corpóreo. En la infancia, los sentidos tienen un papel todavía más primordial que en la edad adulta. Y todo proceso de aprendizaje humano va de lo sensible y experimental a lo más elevado y espiritual<sup>50</sup>. Por eso en la infancia y también en la edad adulta nos servimos de analogías con lo corporal para hacer más fácilmente comprensibles los conceptos abstractos y espirituales, como dijimos<sup>51</sup>. Es imprescindible lo que Agustín llama la experiencia general de los sentidos —*generalis experientia sensuum*— para llegar al conocimiento espiritual<sup>52</sup>: *ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat*<sup>53</sup>.

A través de los sentidos se da una especie de "entrada" de las cosas en el espíritu —*a corporis sensibus in animam veniunt*—<sup>54</sup>, aunque después el espíritu necesita juzgarlas, elaborarlas en su interior para que lleguen de verdad a convertirse en auténtica ciencia: *Nisi et interiorem sensum transeat, pervenire ad scientiam non potest*<sup>55</sup>. Los pasos de Agustín son bien conocidos: de lo externo a lo interno, de lo interno a lo eterno<sup>56</sup>.

En el tema del conocimiento sensorial se nota una clara evolución en el pensamiento agustiniano. En sus primeros escritos se

47. *De quantitate animae* 26, 48: PL 32, 106".

48. *De Genesi ad litt.* III, 5, 7: PL 32, 1063.

49. *De Trinitate* XI: PL 42, 985-998; *De Musica* I, 4, 8: PL 32, 1087-1088. Cf. H. a Parissis, "De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini": *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae* (Roma 1931) 271-311; L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 51-86; "Teoría agustiniana de la imaginación": *Revista de psicología general y aplicada* 4 (1949) 451-474; U. ALVAREZ, "Objeto del conocimiento en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 173 (1960) 5-31; "El conocimiento sensible y el problema de la abstracción": *La Ciudad de Dios* 174 (1961) 5-42.

50. *Confessiones* I, 6, 8: PL 32, 664; *De Trinitate* XIV, 5, 7: PL 42, 1041.

51. *De Trinitate* XIII, 1, 4: PL 42, 1015-1018; cf. notas 38, 39, 46.

52. *Confessiones* X, 35, 54: PL 32, 302.

53. *De Genesi ad litt.* XII, 11, 22: PL 34, 462.

54. *De Trinitate* XV, 12, 21; XIV, 8, 11: PL 42, 1073, 1044. Los sentidos son como las "puertas" o "ventanas" de la casa, cuyo habitante es el alma (*Confessiones* X, 10, 17: PL 32, 786; *Serm.* 86, 4, 5: PL 38, 428).

55. *De libero arbitrio* II, 3, 9: PL 32, 1245; *Ep.* 7 ad Neb.: PL 33, 68-71; cf. F. J. THONNARD, "La cognitio": *Augustinus* 3 (1958) 193-203.

56. *De vera Religione* 39, 72, et *passim*: PL 34, 154.

preocupa, ante todo, de combatir el materialismo y sensismo maniqueo y epicúreo. Por eso en la misma sensación busca algún elemento espiritual y acentúa la imperfección de los sentidos y sus límites. La percepción humana —insiste— es muy superior a la animal. Desde sus libros de Casiciaco, Agustín coloca el criterio seguro e irrefragable de la verdad en la percepción interior con fórmulas estrictas: *Non est expectanda veritas a sensibus corporis*<sup>57</sup>. En estos primeros libros rebaja el papel de los sentidos y del conocimiento sensible. La potencia de los sentidos no puede penetrar en el orden oculto y maravilloso de las cosas, ni en el conocimiento matemático, ni mucho menos en el conocimiento de Dios y el alma, que constituye la verdadera sabiduría y en lo que Agustín compendia sus deseos y peticiones<sup>58</sup>. Aún más: hablando con propiedad, no podemos siquiera decir que haya un conocimiento específico de los sentidos, ya que una cosa es “sentir” y otra “entender”<sup>59</sup>. Admite Agustín ampliamente la distinción platónica entre la ciencia y la opinión; sólo la inteligencia posee la verdad. En un primer momento tiene necesidad de valerse de los sentidos, pero después debe prescindir de ellos<sup>60</sup>. Por eso, la mirada del hombre hacia el mundo de fuera tiene que completarse con la mirada interior del alma a sí misma<sup>61</sup>.

En las obras de transición Agustín concede a los sentidos mayor categoría, aunque sigue repitiendo que la verdad no se percibe por ellos, que la ciencia no es objeto de la percepción sensible, que el entender no consiste en entregarse a los juegos caprichosos de la fantasía, etc.<sup>62</sup>. Es en las obras posteriores más elaboradas y profundas —*De Trinitate*, *De Genesi ad Litteram*, etc— donde nos encontramos con el pensamiento maduro de Agustín, y a las que hemos de acudir para dar la visión última de su noética y del papel imprescindible del cuerpo en el conocimiento humano. El conoci-

57. *De diversis quaestionibus* 83, q. 9: PL 40, 13-14; *De quantitate animae* 21-30; *De libero arbitrio* II, 4, 10-11: PL 32, 1056-1069, 1246. Cf. L. CILLERUELO, “Teoría agustiniana de la sensación”: *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 80-86; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 195-200.

58. *De Ordine* I, 2, 3; 4, 11; *De Musica* VI, 5, 13; 6, 16-17; 11, 29; *De quantitate animae* 8, 13; *Soliloquia* II, 1, 1; I, 2, 7; 9, 16; 12, 20; 15, 27; *De Ordine* II, 18, 47: PL 32, 979-980, 983, 1170-1179, 1027-1028, 872-885, 1017.

59. *De quantitate animae* 24, 45-47: PL 32, 1060-1061; *De Musica* VI: PL 32, 1161-1194.

60. *De quantitate animae* 29, 57-58; *Contra Acad.* III, 1, 1: PL 32, 1067-1068, 948.

61. *De Ordine* I, 2, 3: PL 32, 979; *De vera Religione* 39, 72: PL 34, 154.

62. *De diversis quaestionibus* 83, q. 9: PL 40, 13-14; *De libero arbitrio* I, 7, 16; II, 8, 24: PL 32, 1230, 1253; *De vera Religione* 3, 3; 20, 40; 34, 64: PL 34, 124, 139, 150.

miento recibido a través de los sentidos adquiere en estos escritos la categoría que la corresponde<sup>63</sup>.

Con todo, Agustín nota que el cuerpo es un instrumento imperfecto y, en cuanto ocasión de error, carga pesada para el alma. No por el cuerpo mismo, sino por la corrupción proveniente del pecado. Es el pecado la causa de que el conocimiento a través de los sentidos exija un largo proceso de elaboración:

“La mente humana sin duda percibe primero por los sentidos corporales estas cosas que son hechas adquiriendo el conocimiento de ellas según la debilidad de la capacidad humana, y después busca sus causas, por sí de algún modo puede llegar hasta ellas, las cuales moran de una manera principal e inmutable en el Verbo de Dios y así contempla las cosas invisibles de El por medio de aquellas que han sido hechas. ¿Y quien ignora cuán grande sea la lentitud y cuán no pequeña la dificultad y cuánto tiempo no emplea en hacer esto, por causa del *cuerpo corruptible* que aprisiona al alma, aunque se vea arrastrada por un vehemente deseo de ejecutarlo con urgencia y perseverancia...?”<sup>64</sup>.

Del cuerpo recibe el alma la verdad, pero también le sirve de ocasión de engaño. No porque el cuerpo y las cosas engañen, sino por la precipitación en el juicio de los datos presentados por la percepción. Por eso, al hablarnos por ejemplo, de las visiones, afirma Agustín que las únicas enteramente fidedignas son las intelectuales<sup>65</sup>.

En conclusión podemos decir que Agustín, siendo completamente realista e inmediateista y reconociendo la validez del conocimiento sensorial, concluye que el cuerpo es un medio o instrumento imprescindible, pero a la vez imperfecto en el conocimiento de la verdad. Y tanto su necesidad como su imperfección han sido aumentadas como consecuencia del pecado.

#### 4. *El cuerpo, medio de expresión*

El hombre, a la vez que posee los sentidos como potencias cog-

63. *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20: PL 34, 363; *De Trinitate* II, *passim*; VII, 6, 11-12; VIII, 2, 3; IX, *passim*; XIV, 5, 7-8: PL 42, 845-868, 943-946, 948, 983-998, 1041.

64. *De Genesi ad litt.* IV, 32, 49; cf. IV, 6, 13: PL 34, 316-317, 301; *De Trinitate* II, 17, 23; III, 4, 10: PL 42, 863-864, 874.

65. *De Genesi ad litt.* XII, 25, 52: PL 34, 475.

noscitivas, se sirve de su cuerpo para ponerse en relación con sus semejantes. Entre los medios de comunicación interpersonal destaca el diálogo, la palabra oral, expresión externa del verbo interior. La palabra que suena fuera es signo de la palabra que luce dentro, a la que convendría con mayor propiedad el nombre de palabra<sup>66</sup>. He aquí un aspecto importante de la doctrina agustiniana, de tal modo que se ha llegado a decir que el término *Verbum* es la palabra más grande del lenguaje de Agustín, tanto cuando habla del Verbo divino, como cuando se refiere al verbo humano<sup>67</sup>.

El verbo mental busca como medio de transmisión, como "vehiculum", la palabra corporal y sensible. El lenguaje es signo de la idea y de la realidad que expresa:

"Cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece"<sup>68</sup>. "No sólo el sonido de las palabras, sino su significado, nos es conocido, parte por el sentido del cuerpo, parte por la razón..."<sup>69</sup>. "Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en nuestro corazón... Siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con frecuencia es un sonido, alguna vez una seña; aquel habla al oído, ésta a la vista; y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestra palabra mental..."<sup>70</sup>.

*Voces earum quae cogitamus signa sunt rerum*<sup>71</sup>. Cuando Agustín estudia en su primera época el problema de la palabra y del signo en el librito *De Magistro* está todavía demasiado influenciado

66. "Cum autem et alios loquimur, verbum intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicui signi corporalis, ut per quaedam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientes, quale de loquentis non recedit..." "Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen" (*De Trinitate* IX, 7, 12; XV, 10, 20: PL 42, 967, 1072-1073).

67. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II (Paris 1927) 304.

68. *De Trinitate* IX, 7, 12: PL 42, 967.

69. *De Trinitate* XIII, 1, 4: PL 42, 1015-1016.

70. *De Trinitate* XV, 10, 19: PL 42, 1071. Cf. F. MARCOS DEL RIO, "El compuesto humano": *Religión y cultura* 16/IV (1931) 159-186.

71. *De Trinitate* XV, 10, 19: PL 42, 1071.

por Platón. La palabra humana, dice allí, propiamente hablando, es incapaz de transmitir o descubrir nuevos conocimientos, ya que una cosa es el sonido y otra la significación. Con todo, admite Agustín que su utilidad es grande, en cuanto sirve de estímulo para el descubrimiento de la verdad latente en el propio corazón y para comprender la enseñanza del único Maestro <sup>72</sup>.

Aunque Agustín no retracta expresamente ninguna de las enseñanzas de este librito <sup>73</sup>, cuando años más tarde vuelve sobre el mismo tema en las obras *De doctrina christiana* y *De Trinitate*, da mayor importancia a la función significadora que tiene el lenguaje. "Signo" es una palabra clave en estas obras. El hombre, que es espíritu encarnado, no puede comunicarse con sus semejantes sino a través de la materia y de la carne. Agustín tuvo siempre fina sensibilidad y conciencia del misterio que supone la intimidad humana para las demás personas y sabe que sólo por medio de las diversas clases de lenguaje —mímico, oral, escrito— puede parcialmente desvelarse.

El lenguaje tiene todas las ventajas y todos los límites de los signos. El signo supone ya algún conocimiento previo de la cosa significada y nos lleva a su vez a un más pleno conocimiento de la misma <sup>74</sup>. Como Dios engendra su Verbo, que se manifestó en la carne, también nuestra alma —imagen de Dios— engendra su propio verbo interior y mental, que se expresa por medio de la voz y verbo corporal <sup>75</sup>. De este modo, bajo el gobierno de la voluntad humana y, en último término, de Dios, el cuerpo sirve a la acción del espíritu, a la vez que es gobernado por él <sup>76</sup>.

Dios creó al hombre no sólo corporal y terrestre, sino también social. Y es por el cuerpo como se hace posible la comunidad con

72. El problema tratado en este opúsculo es el siguiente: el lenguaje es signo, pero ¿pueden de hecho ser comunicadas las ideas por las palabras? Agustín lo desarrolla de un modo platónico y concluye que la enseñanza es mero estímulo para descubrir la verdad interior, innata. Cristo es el único Maestro. Sin embargo, no es pequeña la utilidad del lenguaje puesto que hace aflorar a la conciencia la verdad que poseía previamente, pero de modo inconsciente... Cf. M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 237-239. Sobre el problema del lenguaje y de los signos en San Agustín, cf. T. RODRIGUEZ NEIRA, "Intelección y lenguaje de los signos en san Agustín": *Augustinus* 18 (1973) 145-156; notas 12 y 28, especialmente las obras citadas de C. P. MAYER.

73. *Retractationes* I, 12: PL 32, 602.

74. *De Doctrina christiana* I, 2, 2: PL 34, 19-20; *De Trinitate* X, 1, 2; IV, 21, 30-31: PL 42, 972-974, 909-910.

75. *De Trinitate* IX, 7, 12; XIII, 1, 4; XV, 11, 20: PL 42, 967, 1015-1016, 1072-1073.

76. *De Trinitate* II, 2, 4: PL 42, 847.

los demás y para los demás. El cuerpo, primeramente, tiene su papel peculiar en la transmisión de la vida como sello del amor mutuo y propagación de la especie<sup>77</sup>. Fue Dios mismo —dice Agustín— quien para hacer más íntimos y profundos los lazos de la sociedad humana, no sólo por el vínculo común de la naturaleza específica, sino también por la consaguinidad y parentesco de todos los hombres, quiso propagarlos todos de uno solo, constituyéndolos en verdaderos hermanos<sup>78</sup>.

En este contexto del hombre como ser social y de todos los hombres como hermanos provenientes de una sola pareja, el lenguaje adquiere de nuevo especial relieve como algo completamente imprescindible,

“pues hace posible a los hombres comunicar entre sí sus pensamientos para que la sociedad no sea peor que la soledad estéril, como sucedería de no poderse comunicar los humanos sus ideas por medios del lenguaje”<sup>79</sup>.

Es claro que si el oído es el principal sentido de la sociabilidad, el diálogo es la expresión de esta sociabilidad. No se puede ver directamente el espíritu del hombre, ni sus pensamientos, intenciones y deseos, por lo que es totalmente necesaria la contribución del cuerpo que sirve de intermediario para unirnos con los otros:

“Por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros, sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos. Por eso (la razón) vio la necesidad de poner vocablos a las cosas, esto es, fijar sonidos que tuviesen una significación, y así, superando la imposibilidad de una comunicación directa de espíritu a espíritu, valiéndose de los sentidos para unirse con los otros...”<sup>80</sup>.

77. Véase el librito *De bono coniugali*. Cf. C. MORAN, “Un capítulo en la historia de la moral matrimonial”: *Estudio Agustiniiano* = (1973) 329-353; D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según san Agustín*, Madrid, 1974.

78. *De Genesi ad litt.* VI, 9, 14: PL 34, 345; *De Civitate Dei* XII, 21; XII, 27; XIV, 1: PL 41, 372, 376, 405. Cf. F. MARCOS DEL RIO, “El compuesto humano”: *Religión y Cultura* 13/1 (1931) 191-195.

79. *De Trinitate* X, 1, 2: PL 42, 972-974; *De Genesi ad litt.* VI, 21, 30; XII, 1, 2: PL 34, 351-352, 454; *De Civitate Dei* XII, 14; XX, 1: PL 41, 362, 658-659.

80. *De Ordine* II, 12, 35: PL 32, 1012. Cf. M. CHASTAING, “Saint Augustin et le problème de la connaissance d'autrui”: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 151 (1961) 109-124; 152 (1962) 90-102; 153 (1963) 223-238;

La mediación del cuerpo y su función social cobra mayor altura y significado se la consideramos a la luz de la doctrina paulina del cuerpo místico, interpretada por Agustín. El cuerpo interviene al servicio del espíritu en el cumplimiento de la ley de Dios y en el ejercicio de las virtudes que en definitiva se reducen a la caridad, a la entrega y servicio a los hermanos. Sólo a través del cuerpo puede el hombre expresar su amor al prójimo en el plano humano y sobrenatural. Sin el cuerpo es imposible practicar las virtudes, ya que éstas han de ir acompañadas no sólo de actos internos y espirituales, sino también externos y materiales. La justificación perfecta la poseen conjuntamente la carne y el espíritu y ambos serán posteriormente glorificados<sup>81</sup>.

No sólo entre los hombres la comunicación no puede realizarse sino a través del cuerpo, sino que el mismo Dios se ha manifestado siempre por medio de signos y símbolos corporales. Cuando Dios ha hablado al hombre, lo ha hecho también mediante sus criaturas sensibles, y para comunicarle su mensaje, ha usado expresiones tomadas del mundo corpóreo<sup>82</sup>.

En el libro II *De Trinitate* Agustín trata ampliamente de las principales teofanías en el Antiguo y Nuevo Testamento. Dios, en sí invisible, se hace visible por medio de las cosas corporales a las que dió una función representativa:

"No sólo el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo son invisibles a los ojos humanos. Entonces Dios se ha valido de sus criaturas corpóreas para manifestarse a los hombres. ¿Quién podrá dudar que Dios se ha aparecido a los mortales mediante las criaturas corpóreas a El sometidas, pero de ninguna manera en su propia sustancia"<sup>83</sup>. "La naturaleza, sustancia, esencia o como quiera que se denomine el ser mismo de Dios, no puede verse corporalmente; no obstante, por intermedio de la criatura, a El sujeta, puede aparecerse a los sentidos de los mortales, en especie o semejanza corporal, no sólo el Hijo y el Espíritu Santo, sino también el Padre"<sup>84</sup>.

V. CAPANAGA, "El problema de la comunicación de las conciencias": *Augustinus* 8 (1963) 575-581; J. PEPIN, "La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin": *Augustinus* III (1958) 227-245.

81. Cf. F. MARCOS DEL RIO, "El compuesto humano": *Religión y Cultura* (1931) 339-345, donde se recogen varios textos de san Agustín.

82. *De Trinitate* I, 1, 2: PL 42, 821.

83. *De Trinitate* II, 6, 11-12; 14, 24-25; 16, 27; 17, 32: PL 42, 861-866.

84. *De Trinitate* II, 18, 35; III, 10, 21; IV, 20, 29: PL 42, 868, 881, 908-909.

Con tanto o mayor énfasis expresa Agustín el mismo pensamiento en *De Genesi ad Litteram*. La posible excepción para Moisés y Pablo que había admitido antes, es ahora rechazada. Cuando Dios habla al hombre lo hace siempre y necesariamente valiéndose de objetos materiales. Moisés mismo —dice Agustín— se daba cuenta de que una cosa era la sustancia de Dios y otra muy distinta la criatura visible en la que se presentaba Dios a sus sentidos corporales<sup>85</sup>.

El culmen de la manifestación divina en el cuerpo y el culmen de la mediación corporal se ha realizado por medio de Cristo. Agustín acusa a los platónicos de haber despreciado la "humildad" del Verbo, es decir, su encarnación, y pone especial énfasis en recalcar que Cristo nos revela el amor de Dios precisamente a través de su cuerpo<sup>86</sup>. En Cristo, perfecto Mediador entre Dios y los hombres, tenemos la mayor sublimación a que ha podido llegar el cuerpo humano, siendo a la vez cuerpo de Dios. Pues el Verbo de Dios ha tomado un cuerpo real y no ficticio y ha elevado así al hombre justamente allí donde éste se había degradado<sup>87</sup>.

##### 5. *El sentido de la ascesis corporal*

Agustín había aprendido, tanto en el maniqueísmo, como en el estoicismo y en el platonismo, que era necesaria una ascesis o "purificación" corporal. Igualmente en el cristianismo se habla de ascesis y mortificación. Al hablar, pues, de la "huida de lo corporal" se cruzan muchos sistemas; se trata de una idea universal, común a pitagóricos, platónicos, estoicos, maniqueos e incluso cristianos. Por necesidad tenía también Agustín que ocuparse de este tema. Pero, ¿cuál debe ser el sentido auténtico de la "purificación" corporal?

85. *De Genesi ad litt.* XII, 4, 9: PL 34, 457. Actualmente, después del pecado, es un hecho cierto que sólo a través del cuerpo podemos adquirir y manifestar los pensamientos, afectos, etc. El problema que se nos plantea con algunos textos de Agustín es si, en el supuesto estado del hombre anterior al pecado, necesitaba igualmente del cuerpo o podía, por ejemplo, ver directamente a Dios. No está claro el pensamiento del santo y difícilmente se podrá llegar a una conclusión taxativa. Pueden verse, entre otros, los textos siguientes: *De Genesi ad litt.* VI, 12, 20-21; VIII, 18, 37; VIII, 27, 39-50; IX, 2, 3; XI, 33, 43-45: PL 34, 347-348, 387, 392-394, 447-448.

86. *De Trinitate* II, 5, 9-10; 17, 28: PL 42, 850-851, 863-864; *Confessiones* VII, 9, 18-20: PL 32, 740-748. Especialmente el libro IV *De Trinitate*.

87. *De diversis quaestionibus* 83, q. 2, 14: PL 40, 14; *De libero arbitrio* III, 9, 28-30; 20, 55: PL 32, 1284-1287, 1298; *De vera Religione* 16, 30-32: PL 34, 134, 135.

Para comprenderlo, convendrá de nuevo recordar que en la ontología agustiniana tiene un papel fundamental el concepto de *orden* o jerarquía de los seres; que en su antropología teológica no podemos prescindir de la existencia del *pecado* y de la necesidad de la *gracia*, y que, en su doctrina teológica, *Cristo* ocupa un lugar central: El es la Virtud y Sabiduría de Dios, y el Camino, la Verdad y la Vida para el hombre. Su encarnación y resurrección han sublimado todo lo corporal.

El primer punto a tener en cuenta es la aludida jerarquía de los seres. El cuerpo es medio y no fin. Su función está en servir al espíritu y no en esclavizarlo. La ascesis viene a ser una medida necesaria para realizar la auténtica jerarquía de valores. "El recto orden de las cosas pide que el cuerpo esté sometido al alma y ésta se someta a Dios", repite Agustín una y otra vez. Por eso aplica con particular empeño a todo lo corpóreo su doctrina del "uso" y del "gozo", *uti-frui*. Como indican las mismas palabras, *uti* tiene razón de servicio y de medio, *frui* significa finalidad y amor:

"Gozar es adherirse a una cosa por amor de ella misma; *usar* es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama"<sup>88</sup>.

Estas ideas las expone Agustín ya en sus primeras obras y las irá desarrollando constantemente sin abandonarlas nunca. Al principio imita a los platónicos y nos habla del cuerpo y de los sentidos comparándolos a las artes liberales, que son como una escala para subir, pero en la que no es permitido permanecer<sup>89</sup>. Otras veces lo compara a la nave, que constituye un medio imprescindible para la travesía del mar, pero que, una vez llegados al lugar de destino, debe ser abandonada<sup>90</sup>. En las primeras obras se resalta frecuentemente la imperfección corporal que, a la vez que medio necesario, puede fácilmente convertirse en obstáculo e impedimento; las cosas corporales son también ataduras que impiden levantar el vuelo a la contemplación de la verdad<sup>91</sup>.

En estos escritos se habla en lenguaje neoplatónico de la "huida de lo corpóreo", o en lenguaje estoico del "pleno dominio de las pasiones", o en lenguaje pitagórico o maniqueo de la "purificación" corporal. El alma espiritual, "divina", está aprisionada por la ser-

88. *De doctrina christiana* I, 4, 4; I, 33, 37; PL 34, 20, 33; *De Trinitate* X, 10, 13, et *passim*; PL 42, 980.

89. *De Ordine* II, 5, 15; 14, 39; PL 32, 1001, 1013.

90. *Soliloquia* I, 4, 9; PL 32, 874.

91. *Contra Acad.* II, 2, 4; *De Ordine* I, 1, 3; *De quantitate animae* 19, 33; PL 32, 921, 979, 1054.

vidumbre de la carne, y el sabio tiene que desprenderse del bullicio de la multitud y de la carga de su propio cuerpo para seguir en la soledad el dictamen de la razón:

“Los ojos sanos del alma son la mente pura de toda mancha corporal”<sup>92</sup>. “Estamos acostumbrados a vivir entre los cuerpos... Se nos ordena, y con razón, aun tratándose de misterios, despreciar todo lo corpóreo, renunciar a este mundo corpóreo... No le queda al alma otro remedio de salvación”<sup>93</sup>. “El alma debe dominar el cuerpo que ocupa el puesto de siervo. La razón superior debe someter a su imperio a su misma parte animal y dominar el cuerpo...”<sup>94</sup>. “Cuánto más el alma se inclina a los sentidos, tanto más el hombre se hace semejante a las bestias. Por lo cual se nos amonesta que el alma no se derrame por los sentidos, más de lo que la necesidad obligare; antes bien, dejando los sentidos, se recoja en sí misma y renazca para Dios... Es una necesidad evidente el empezar por ahí, y nada encerrarán las Escrituras más verdadero y misterioso...”<sup>95</sup>.

Los textos en este sentido pueden multiplicarse indefinidamente. Se trata de una purificación, de una limpieza del espíritu contaminado por el cuerpo y las cosas terrenas. Este fin purificador tiene el minucioso y sangrante examen de los *Soliloquios*. Ni siquiera la salud y la vida corporal han de interesar por sí mismas, sino como simple medio para conseguir la vida espiritual<sup>96</sup>. El precepto primero, absolutamente seguro e ineludible, es la huida radical de lo corpóreo. La razón impera a Agustín:

“Sólo una cosa puedo mandarte: la fuga radical de las cosas sensibles. Esfuérzate con ahínco durante esta vida terrena en no enviscar las alas del espíritu; es necesario que estén íntegras y perfectas para volar de las tinieblas a la luz, la cual no se digna mostrar a los encerrados en la prisión corporal, a no ser tales que, desmoronada ésta, puedan evadirse de su esfera”<sup>97</sup>.

92. *Soliloquia* I, 6, 12: PL 32, 875-876; *De Genesi contra Manich.* I, 16, 26: PL 34, 185.

93. *De quantitate animae* 3, 4: PL 32, 1037.

94. *De Genesi contra Manich.* II, 11, 15: PL 34, 204; *De Ordine* I, 4, 10-11; 50-51; *De quantitate animae* 21, 33-35: PL 32, 982-983, 1018-1019.

95. *De quantitate animae* 28, 54-55; *Contra Acad.* I, 1, 1-3; II, 1, 1; 2, 4; III, 17, 38; *De beata vita* 1, 4; *De Ordine* II, 13, 38: PL 32, 1066-1067, 905-907, 919, 954-955, 961, 1013. Epístolas a Nebridio, especialmente la 7: PL 33, 68-71.

96. *Soliloquia* I, caps. 9-12. Es interesante comparar este examen de los *Soliloquios* con el que años más tarde hace en el libro X de Confesiones.

97. *Soliloquia* I, 14, 24-25; *De Musica* VI, 11, 13, 39; 14, 46; *De moribus Eccl.* I, 13, 23; PL 32, 882, 1181, 1187-1188, 1321.

Naturalmente que Agustín tendrá que ir precisando sus ideas, se irá despojando de este sugestivo lenguaje platónico y, poco a poco, irá cambiando su contenido. A medida que profundiza en el conocimiento de la Sagrada Escritura, la ascesis corporal adquiere tonos mucho más religiosos y cristianos y es insertada en el dogma del pecado original y de la gracia liberadora de Cristo. No sólo combate expresamente el pesimismo maniqueo, sino también el dualismo platónico. Se siguen usando palabras y tratando temas y conceptos platónicos, pero con un sentido cada vez mucho más cristiano. La ascesis corporal es necesaria, ante todo, porque el cuerpo en el estado actual está afectado por el pecado. Instrumento necesario del alma y escala hacia lo espiritual, puede convertirse en obstáculo y muro. No se trata ya del cuerpo como tal, sino de la "corrupción" que el pecado ha causado en el hombre. La ascesis se dirige más bien al espíritu desde el momento en que todo lo corporal es bueno y "limpio para los limpios"<sup>98</sup>. "La limpieza externa no tiene absolutamente ningún valor si no va acompañada de la interna"<sup>99</sup>. Por eso afirma insistentemente que el pecado no está en el cuerpo, sino en la inversión del orden, en la "transmutación de los valores":

"No existe para el hombre otra vida culpable que la que usa mal de las cosas y goza peor"<sup>100</sup>. "Los buenos usan del mundo para gozar a Dios, los malos quieren usar de Dios para gozar del mundo"<sup>101</sup>. "Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti"<sup>102</sup>.

Es rechazado tajantemente el concepto de la ascesis maniquea de los tres sellos y toda su purificación —más aparente que real— que se refiere al cuerpo y no al espíritu<sup>103</sup>. La ascesis cristiana no tiene por objeto una "limpieza" corporal, sino contrarrestar el "de-

98. *Enarrationes in Ps.* 125, 6; 141, 1-3; PL 37, 1661-1663-1834.

99. *Enarrationes in Ps.* 125, 5; PL 37, 1660.

100. *De Trinitate* X, 10, 13; PL 42, 980. Desde las primeras obras insiste Agustín en que el cuerpo es bueno y que ninguna mancha corporal contamina realmente al hombre. Cf. *Contra Acad.* I, 1, 1; III, 2, 3; PL 32, 905, 935. Véase, sobre todo, cómo defiende la inocencia de las vírgenes violadas contra su voluntad en *De Civitate Dei* I, 18; PL 41, 31-32.

101. *De Civitate Dei* XV, 7, 1; PL 41, 456.

102. *De diversis quaestionibus* 83, q. 30; PL 40, 19-20. Cf. R. LORENZ, "Fructio bei Augustin"; *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950-1951) 74-132, donde considera la "fructio", es decir, la teoría del "uti-frui", como pieza angular en la ética agustiniana.

103. *De moribus Manich.* II, caps. 10-20, et *passim*; PL 32, 1353-1378.

sorden" causado por el pecado en todo el hombre y en el universo entero<sup>104</sup>. Por causa del pecado —que afecta al cuerpo y al espíritu—, las relaciones que el hombre mantiene con este mundo son imperfectas y oscuras:

"El cuerpo humano empezó después del pecado a ser destinado a la corrupción, a la fragilidad y a la muerte. Estos (los maniqueos) no se horrorizarían de él, si no es por la muerte, la cual merecimos en castigo de nuestro pecado"<sup>105</sup>.

Agustín afirma ciertamente que "amar lo sensible y corporal es enajenarse"<sup>106</sup>. Pero después precisará exactamente el alcance de la expresión cuando escribe en las *Retractaciones*:

"La enajenación consiste en amar las cosas corporales con amor pecaminoso y culpable gozándose en ellas, porque no es enajenarse si se aman en Dios y por Dios"<sup>107</sup>.

Ya hemos dicho que la virtud, que al principio consistía en la "rectitud", la define posteriormente como el "orden del amor". Agustín, al hablar de la ascesis, no hace sino pedir que se restablezca ese orden deteriorado por el pecado. Y si en la vida humana todo se ordena bien, cada grado inferior sirve de peldaño para ascender al superior. Los valores mundanos y sensibles son ese primer peldaño necesario en la escala ascensional, aunque por causa del pecado pueden convertirse en tropiezo<sup>108</sup>.

104. Para estudiar el tema del "pecado original" y sus efectos hay que consultar sobre todo las obras antipelagianas. En ellas Agustín repite constantemente: "Corpora non nascerentur vitiosa si non esset peccatum", "Vitiis corporum probant originale peccatum", "Corpus corruptibile non aggravaret animam si non esset peccatum", etc. No solamente el cuerpo, sino todo el universo está marcado por la pena del pecado. Cf. *Opus imp. contra Julianum passim*; *De natura et gratia*; *De peccatorum meritis et remis*; *De nuptiis et concupiscentia*; *De Genesi ad litt*; *De Civitate Dei*: PL 44, y 45; 34, 41. Cf., entre numerosos trabajos sobre este tema, A. GAUDEL, "Peché originel": *Dictionnaire Théologie Catholique* XII, 371-373; N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*. Paris, 1931; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 65-90; B. BRAVO, *Augustia y gozo en el hombre*. Madrid, 1967; S. ALVAREZ TURIENZO, "Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 170 (1954) 87-125. T. VAN BAVEL, *Répertoire Bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Louvain 1963. Para los años posteriores a 1960 se recoge la bibliografía agustiniana en *Revue des études augustiniennes*.

105. *De Genesi contra Manicheos*. II, 7, 8: PL 34, 200; *De Musica* VI, 4, 7; 14, 48-48: PL 32, 1166, 1187-1188.

106. *De Trinitate* XI, 5, 9: PL 42, 991.

107. *Retractationes* II, 15, 2: PL 32, 636.

108. *De vera Religione* 24, 45; 35, 65: PL 34, 141, 151; *De Trinitate* VIII, 3, 5; IX, 8, 15; XII, caps. 10-14: PL 42, 938, 968, 979, 1006, 1011.

El restablecimiento del orden no se obtiene por la filosofía, sino por la fe y por la gracia. No se trata de una purificación maniquea, basada en falsos principios; ni de una purificación plotiniana de tipo naturalista y panteísta; ni tampoco de una purificación pelagiana, debida únicamente al esfuerzo personal..., sino de una purificación apoyada en la gracia de Cristo. Es preciso comenzar admitiendo la mediación corporal y redentora del Verbo encarnado. Por no admitir al Dios hecho carne, los platónicos no encontraron el verdadero camino de la salvación<sup>109</sup>.

En efecto, los platónicos habían enseñado una purificación y proporcionado unas prácticas teúrgicas que carecen totalmente de valor<sup>110</sup>. La mediación o seres intermedios que habían venido postulando desde antiguo muchas sectas filosóficas y religiosas han desviado el camino, porque la salvación no puede venir de esos supuestos intermediarios, sino de Cristo que, al tomar verdadero cuerpo humano, se ha constituido en Mediador universal, modelo único de vida y fuente de toda purificación:

“Dios atiende por todos los medios a la salud del hombre... Por eso ningún plan se ajustó mejor al provecho del género humano que el que realizó la misma Sabiduría de Dios, es decir, su Hijo Unigénito, cuando se dignó tomar íntegramente al hombre, haciéndose carne y habitando entre nosotros. Pues así mostró a los hombres carnales... cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana”<sup>111</sup>.

Los maniqueos, los platónicos y otros filósofos se han avergonzado del cuerpo de Cristo y han rechazado la encarnación, porque creen equivocadamente que la materia es mala. Pero justamente el primer paso para la auténtica purificación es aceptar la persona de Cristo por medio de la fe e imitar el ejemplo de su vida y de sus virtudes<sup>112</sup>.

Pero, ni la fe en Cristo ni la práctica de la virtud pueden lograrse con las solas fuerzas humanas. El camino de la purificación y de la salud viene por la gracia de Dios. El “Doctor de la gracia” no vió desde el principio el papel que ésta tiene en la vida humana

109. *Confessiones* VII, caps. 9-21: PL 32, 740-748.

110. *De Trinitate* IV, 13, 18: PL 42, 900; *De Civitate Dei* X, 9, 2: PL 41, 287.

111. *De vera Religione* 16, 30-32: PL 34, 134-135; *De libero arbitrio* III, 9, 28; 10, 30-31; 20, 55: PL 32, 1284-1287, 1298; *De utilitate credendi* 15, 33: PL 42, 88-89.

112. *De vera Religione* 16, 30-32: PL 34, 134-135; *De diversis quaestionibus* 83, 2, 14: PL 40, 14 et *passim*.

y, una vez más, fue progresando a medida que escribía al compás de los problemas que se le planteaban, y a medida que reflexionaba en la experiencia de su propia vida. Como Pablo, como todos los conversos, Agustín creía haber experimentado la gracia de Cristo en sí mismo. *Da quod iubes et tube quod vis*, repite hablando precisamente de la ascesis corporal<sup>113</sup>.

En la última etapa de su vida, durante la polémica contra los pelagianos, adquiere mayor relieve el tema de la "concupiscencia", fruto del pecado original y causa de múltiples pecados personales. Agustín la había descrito con acento muy dramático en las *Confesiones*, ya que para él había constituido la cadena prácticamente irrompible en el proceso de la conversión<sup>114</sup>. Ahora extiende su experiencia personal a la humanidad y cree que la concupiscencia constituye uno de los mayores obstáculos en la realización del hombre. Sólo por la gracia de Dios podrá librarse del cuerpo de pecado. Sólo en virtud de la unión con Cristo se limpiará en el hombre la imagen divina manchada por la culpa. El cuerpo del cristiano será digno de todo honor, porque en este mundo es morada de Dios y en el otro gozará de una gloriosa inmortalidad en el día de la resurrección final<sup>115</sup>. Por la gracia de Dios surgirá el hombre nuevo, a imagen de Cristo, en que el orden primitivo quede restaurado y perfeccionado: el cuerpo estará sometido al alma y el alma sometida a Dios<sup>116</sup>.

ANTONIO ESPADA, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniiano*  
VALLADOLID

113. *Confesiones* X, 29, 40: PL 32, 796; *De gratia et libero arbitrio* 15, 31; *De Praed. sanctorum* 11, 22: PL 44, 899, 976; *De dono pers.* 20, 53: PL 45, 1026.

114. *Confesiones* VIII, caps. 5-12, et *passim*: PL 32, 753-764. Pueden verse todas las obras antipelagianas, pero sobre todo *De nuptiis et concupiscentia*: PL 44, 410-474, y en los trabajos sobre este tema, cf. A. ORBE, "San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico": *Revista española de Teología* I (1940-1) 317-337; F. J. THONNARD, "La notion de concupiscentie en philosophie augustinienne": *Recherches augustinennes* 3 (1965) 59-105.

115. *De vera Religione* 12, 25; 41, 77; 44, 82: PL 34, 133, 156-157, 159, 167-168. Cf. *De cura pro mortuis ger.*; *De Trinitate*; *De Civitate Dei* todas las obras antipelagianas, *passim*, cf. H. I. MARROU y A. M. BONARIDERE, "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 111-156; P. GORI, *La resurrección de la carne según san Agustín*. Washington-Madrid, 1961.

116. *De doctrina christiana* I, 11: PL 34, 23; *Ep.* 187, 10, 32: PL 33, 844; *In Iohannis evangelium tr.* 106, 3; 108, 2: PL 35, 1909, 1915; *Serm.* 304, 2-3: PL 38, 1396; *De Trinitate* IV, 15, 20-21: PL 42, 901902; *De Civitate Dei* X, 32: PL 41, 312-316. Cf. G. LADNER, "St. Augustine's Conception of the reformation of Man to the Image of God": *Augustinus Magister*, II (Paris 1955) 867-878.

## La estructura ontológica de la "Memoria Dei"

### 1. Participación y ontología triádica

Al P. Cilleruelo le cabe la honra de haber echado anclas en un tema agustiniano de alta metafísica o de psicología profunda: la *memoria Dei*. Y el presente trabajo quiere remover el tema divino y humano donde subyacen riquezas dignas de exploración, a las que nunca llegaremos en su plenitud.

Para ello parto aquí de un principio que en la ontología agustiniana tiene tanto realce: *la participación*, que san Agustín enunció ya en sus primeros sondeos de Casiciaco, en la gran plegaria del investigador, que se lanzaba al doble océano de Dios y del alma, con la humildad metafísica de la criatura delante: "A ti invoco, Dios-Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios-sabiduría, en quien, de quien y por quien saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios-bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventurados todos los bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, en quien, de quien y por quien es bueno y hermoso todo cuanto es bueno y hermoso. Dios-luz espiritual, en quien, de quien y por quien se hacen patentes todas las cosas que resplandecen"<sup>1</sup>.

Brilla aquí la metafísica de la participación en estas fórmulas fulgurantes, que no sólo expresan la omnimoda dependencia de las cosas con respeto a su Creador, sino también muestran una preferencia por el esquema ternario con una insistencia, que llama la atención de los lectores. Y aquí no es Platón el que nos viene a la memoria, sino san Pablo, cuyas epístolas había leído ya el filósofo de Casiciaco<sup>2</sup>.

Las formulas *Deus in quo, et a quo et per quem* balbucen una

---

1. *Soliloquia* I, I, 3: PL 32, 870.

2. *Rom* 11, 36.

teología trinitaria y una ontología triádica. En cierto modo desdoblan o triplican a Dios, haciéndole fuente universal de cuanto existe en dependencia total de El. El espíritu primitivo de la sabiduría, buscando el Principio, la *Arché* de pensadores griegos, aquí parece descansar definitivamente en su meta.

Pasajes paralelos descubren más el sentido de estas fórmulas. Así dice en una carta de las primeras que escribió el santo: "No hay ninguna naturaleza, Nebridio, y absolutamente ninguna substancia, que no tenga y muestre estas tres cosas: lo primero, que es; lo segundo, que es esto o aquello; lo tercero que permanece en el ser que tiene. Lo primero insinúa la *causa* misma de naturaleza, de la que vienen todas las cosas; lo segundo, la *forma* por la que son hechas y se forman en cierto modo todas las cosas; lo tercero, la *duración* en el ser, por decirlo así, en que permanecen todas las cosas"<sup>3</sup>. Aquí se alude a Dios en un triple aspecto como causa primera, como forma, como fuerza de conservación y duración.

El enigma y estructura de todo lo creado obliga a preguntar quién lo hizo, con qué forma ejemplar o modelo lo hizo, y para qué lo hizo. Surgen aquí tres relaciones de la criatura con el *Creador*, con la *Idea* o *Forma* con que la hizo, la *intención* o el amor con que la hizo. He aquí cómo se expresa el santo: "Porque tres cosas principales convino que se insinuasen para el conocimiento de la criatura, conviene a saber: *quién* la hizo, *por quién* la hizo, *por qué* la hizo. Por eso dice: "Dios dijo: *hágase la luz*, y la luz fue hecha, y vió Dios que la luz era buena. "Así, pues, si queremos saber quién la hizo, es Dios: si por quién la hizo, *dijo*: *hágase la luz*: si por qué la hizo, porque era buena. No hay autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que el Verbo de Dios, ni causa mejor que lo bueno fuera creado por Dios bueno"<sup>4</sup>.

Las formulas *in quo et a quo et per quem* insinúa el misterio trinitario: Dios, el Verbo o la Palabra con que lo hizo todo, y la bondad o el Amor o el Espíritu santo con que lo hizo, pues "se nos insinúa la misma Trinidad donde dice quién hizo cada criatura, por quién la hizo y por qué la hizo"<sup>5</sup>.

Mas por aquí se abre una puerta para descubrir igualmente

3. *Ep.* 11, 3: PL 33, 70. Sobre esta especulación trinitaria cf. O. DU ROY, "L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de la théologie trinitaire jusqu'au 391": *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967) 119-124.

4. *De Civitate Dei* XI, 21: PL 41, 334.

5. *De Civitate Dei* XI, 24: PL 41, 338.

una ontología triádica, porque cada persona divina creadora en cada cosa creada imprime o deja como un destello de su propia fisonomía. Por eso la ontología agustiniana tiene una preferencia peculiar por el ternario vestigial, *modus, species, ordo, o mensura, numerus, pondus*, que aluden a propiedades diversas en la estructura de los seres.

Este es el principio fundamental de la ontología agustiniana: "Nosotros, los cristianos católicos, adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de él procede todo modo, sea grande o pequeño; de él, toda forma o especie, grande o pequeña; de él, todo orden, sea grande o pequeño. Porque todas las cosas tanto mayor bien encierran, cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas pues: el modo, la forma, el orden, y no menciono otras innumerables propiedades, porque todas se reducen a estas tres: estas tres cosas, digo, el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas las cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales"<sup>6</sup>.

El universo agustiniano está concebido y estructurado bíblicamente más que platónicamente, por los dos grandes principios de la creación y participación de todas las cosas con número, peso y medida<sup>7</sup>,

Dios que es *summus modus*<sup>8</sup>, y *Forma formarum*, y *omnis boni Bonum*<sup>9</sup>, ha impreso en todas las cosas el sello de su modo de ser, de su forma y de su bondad, de que se ha originado una relación esencial de todas con él. El modo de ser de las criaturas es un modo relacional, que es a la vez un modo de religación con él. Pero se trata de una relación dinámica, es decir, inquieta y movida. Si definimos la relación como un *respectus ad*, un estar mirando a Dios, un señalarle con el dedo, como una voz que clama: *El nos ha hecho*, apuntamos a su esencia más entrañable.

Podríamos decir, que toda esencia creada es heliotrópica o como de girasol, que vive y crece, y se mece y enriquece mirando al sol. Cuando san Agustín dice: "Nos has creado para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti", el *fecisti nos ad*

6. *De natura boni contra Manichaeos* I, 3: PL 42, 553.

7. *Sab* 11, 21.

8. *De beata vita* IV, 34: PL 32, 975: "Summus modus per seipsum modus est".

9. *Serm.* 117, 3: PL 38, 642; cfr. *Enarrationes in Ps.* 26, 8: PL 36, 207.

*Te Domine*, indica la relación dinámica del corazón humano con el Espíritu de Dios<sup>10</sup>. Y todos los afanes, anhelos, inquietudes y rodeos que da, giran en busca de un Bien absoluto en que descanse.

## 2. *Mi amor es mi peso*

Todo espíritu creado tiene una finalidad trascendente, y su vida es moverse hasta conseguirla con un dinamismo que es la expresión más entrañable de la vida misma. Vida que en el ternario vestigial que se ha mencionado está definida como *pondus*, como peso, como amor, como deleite: *Amor meus, pondus meum, eo feror, quoumque feror*<sup>11</sup>. El espíritu humano, donde quiera que va, es llevado por un peso íntimo, por un amor al centro, donde su reposo está.

Recientemente el profesor Manuel Morales Borrero ha escrito una monografía muy erudita titulada: *La Geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*<sup>12</sup>. En ella ha dado un realce particular a la doctrina de la ley de gravedad y del centro de los místicos españoles de la escuela franciscana, carmelita y agustiniana. Ya se sabe que san Agustín ha dado una expresión que se ha hecho clásica en la historia de la espiritualidad a la teoría del *pondus* y su movimiento gravitatorio hacia el centro que es Dios.

Ascéticos, como Fr. Diego de Estella, han hecho de esta doctrina cogollo de sus meditaciones: "*Cómo Dios ha de ser amado por ser el centro de nuestra alma*" — "*Cómo el amor nos lleva a Dios como a nuestro centro*" — "*Cómo el alma no se aquieta sino en Dios, como en su centro*"...<sup>13</sup>. El P. Estella ha meditado profundamente los textos agustinianos de las Confesiones y de las Enarraciones sobre este argumento<sup>14</sup>.

10. *Confesiones* I, 1. Así comenta el filósofo alemán, D. Hildebrand este texto: "Las palabras de san Agustín, fecisti nos ad te, Domine, "nos hiciste para tí", no alteran la transcendencia del hombre con la substitución de una tendencia teleológica hacia por la respuesta de valor a Dios. Por el contrario, acentúan el hecho de que nosotros somos creados para un conocimiento y amor de Dios, para trascender el reino de un mero despliegue inmanente de nuestra naturaleza. Acentúan el hecho que nosotros somos ordenados a la participación de lo absoluto, un "diálogo" con Dios, conscientemente experimentado": *Ética cristiana* (Barcelona 1962) 244.

11. *Confesiones* XIII, 10.

12. Cf. M. M. BORRERO, *Geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de oro*. Madrid, 1975.

13. Tal es el tema de las *Meditaciones* 8-10.

14. Dice M. M. BORRERO, *Geometría mística*, 95: "El agustinismo ejerce a fondo un influjo no sólo en cuanto a la atracción de la hermosura divina, reflejada en la perfección de las cosas y en la armonía del universo, sino además en la doctrina del peso y de la piedra que busca su centro".

Ni ha sido menos celosa en divulgar la misma doctrina la escuela agustiniana con santo Tomás de Villanueva, Fr. Luis de León, Fr. Agustín de Antolínez, Pedro Malón de Chaide y otros.

San Agustín ha puesto en la entraña misma del espíritu el peso gravitatorio hacia su centro de bienaventuranza que en última instancia es Dios. Creo que el *pondus* puede identificarse con el *Eros* en el sentido amplio de aspiración a la verdad, al bien y a la hermosura.

Platón en su *Cratilo* ha señalado la doble raíz del *Eros*, *eirein* y *erotan*, hacer preguntas y responder o decir<sup>15</sup>.

El mismo hace al amor filósofo: "La sabiduría es una de las cosas más bellas y el amor (eros) es amor respeto a lo bello, de suerte que es necesario que el amor sea filósofo y por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante"<sup>16</sup>.

San Agustín exclama, hablando del tiempo de sus descarríos y andanzas de mendigo; ¡Oh Verdad, Verdad, qué íntimamente aún entonces suspiraban por ti los meollos de mi alma!"<sup>17</sup>. La nostalgia de la Verdad con mayúscula le hacía gemir de este modo. La fuerza del *eros*, entrañada en los meollos del alma, le arrancaba irresistibles suspiros.

Aunque si bien se mira, este *pondus* o este *Eros* está formado por tres aspiraciones comunes a todos los hombres en mayor o menor grado y que constituyen una tríada ontológica, que es el centro de gravedad, el ser, la verdad, el bien. Todos queremos gozar del ser, aspiramos a la verdad, a la posesión del bien y de la hermosura. Ni la corrupción original del hombre ha matado tales aspiraciones, que son un sello de nobleza para la naturaleza humana. Así dice en un lugar: "Mas aunque nos desterramos de aquel gozo soberano, no por eso quedamos cortados y desgajados de allí, de modo que aún en las cosas volanderas y temporales no busquemos la eternidad, la verdad y felicidad: pues no queremos morir, ni que nos engañen, ni que nos quiten la paz"<sup>18</sup>.

Este texto muestra la religación que tiene el espíritu humano

15. PLATON, *Cratilo*, núm. 318a: *Obras completas* (Madrid 1974) 520.

16. PLATON, *Banquete*, núm. 202e: *Obras completas*, 585.

17. *Confesiones* III, 6: "Veritas, quam intime tunc medullae animi mei suspirabam tibi". Alude a su tiempo de estudios en Cartago.

18. *De Trinitate* IV, 1, 2: PL 42, 887: "...sed quoniam exulabimus ab incomutabili gaudio nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem beatitudinem quaeramus". Nótese la expresión "nec inde praecisi atque abrupti sumus", que expresa una relación de contacto o una religación como de áncora con lo eterno.

con lo eterno con estos tres hilos de oro, que son las aspiraciones al ser, a la verdad y al bien. Es una religación con Dios, aunque la conciencia muchas veces no capte el valor sagrado del vínculo con que se siente atado. Es el movimiento al centro de gravedad, aun al través de muchos rodeos que parecen alejarlo de él. Todos los espíritus experimentan, si no habitualmente, en ciertos momentos impulsos excelsos que los elevan más allá de todo lo transitorio. La acción humana, como lo vió bien M. Blondel, se mueve con unas alas que buscan un espacio infinito de ser, que por otra parte se nos escapa.

Es aquella hambre interior que sentía san Agustín de un sólido manjar incorruptible que es Dios<sup>19</sup>. El *Eros* le atormentaba como hambre de amar y ser amado: en última instancia era un amor que apuntaba a lo infinito, es decir, a Dios, aunque sin darse cuenta de ello. Porque estas aspiraciones, cuyo blanco está muy arriba, se disparan en otras direcciones, pero siempre en su profundo impulso llevan la dirección a Dios. San Agustín admite un amor inconsciente a Dios. Exclama en sus Soliloquios: *Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens*<sup>20</sup>. La grande aberración de los corazones humanos consiste en buscar un bien, que no está donde lo buscan: "Es bueno lo que buscáis, pero no está donde lo buscáis"<sup>21</sup>. Buscar la bienaventuranza es conforme a los anhelos del espíritu: pero se yerra en el blanco, cuando se busca donde no está.

G. Papini dio viva expresión a este hecho de la psicología profunda del género humano en su famosa *Oración a Cristo*: "Todos tienen necesidad de Ti, incluso los que lo ignoran y los que lo ignoran mucho más que aquellos que lo saben. El hambriento se imagina que busca el pan, y lo que tiene es hambre de Ti: el sediento cree que quiere agua, y lo que tiene es sed de Ti: el enfermo se engaña creyendo que codicia la salud, y su malestar es tu ausencia. Quien busca la belleza en el mundo, te busca sin darse cuenta, a Ti, que eres la belleza entera y perfecta: el que persigue en su pensa-

---

19. *Confesiones* III, 1: "Fames mihi intus erat intus ab interiori cibo te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam". En otro lugar, hablando de las inquietudes y rumbeos de los tres amigos, Alipio, Nebridio, Agustín, usa de una imagen feliz que recuerda a los pajarillos de los nidos, con los picos abiertos, cuando sobre ellos vuela la madre con el alimento: "Y en Milán estábamos los tres: tres bocas famélicas de tres indigentes comensales y partíciperos a la vez de nuestra hambre y de nuestra penuria": *Confesiones* VI, 10.

20. *Soliloquia* I, 1, 2: PL 32, 869.

21. *Confesiones* IV, 12.

miento la verdad, anhela sin saberlo a Ti, que eres la única Verdad digna de ser sabida: el que se afana buscando la paz, te busca a Ti, única paz en que pueden descansar los corazones más inquietos. Estos te llaman sin saber que es a Ti a quien llaman y su grito es indeciblemente más doloroso que el nuestro"<sup>22</sup>. Este es el mejor comentario al *bonum est quod quaeritis, sed non est ubi quaeritis*, de san Agustín.

El cual tiene también en la *Ciudad de Dios* este pensamiento: "¿Cómo puede ir contra la naturaleza lo que se hace por voluntad de Dios, cuando la voluntad de tan grande Creador es para cada cosa su naturaleza?"<sup>23</sup>.

¿Cómo se entiende que la naturaleza de cada cosa es la voluntad del Creador? Desde luego, toda criatura ha sido hecha por la voluntad del Creador, porque él lo ha querido, sin ninguna necesidad, por donación gratuita de todo su ser. Dios ha querido que las rosas sean rosas y que florezcan y adornen el mundo, y lo perfumen con buenos olores, para encanto de los ojos que saben contemplarlas. Su nacer, su crecer, su florecer, su regalo de buenos olores cumplen una voluntad superior. Toda la naturaleza del rosal hace la voluntad de Dios.

Pero cuando subimos en la escala de los seres, la voluntad divina se muestra más generosa con ellos. Así en la voluntad humana ha impreso ciertas inclinaciones naturales y voluntarias, que se acercan y nos acercan al querer divino. ¿Pues no es un querer divino el aspirar a la bienaventuranza o descanso en el sumo Bien, el desear la verdad absoluta, la hermosura infinita? En realidad, se trata de una fuerza divina, de un *pondus*, que desde las entrañas humanas se lanza en busca de Dios, y esto da origen a todas las religiones, cuya esencia consiste en buscar y querer a Dios, sea en la forma en que fuere, como el único objeto adecuado a las aspiraciones del hombre. Es la saeta del *Eros* que se lanza a la infinita hermosura. Es decir, la naturaleza de la voluntad humana es una participación de la voluntad divina. Y el querer humano en su oculta entraña es un divino querer, o amar la suma Verdad, el sumo bien la suma hermosura. Y aquí aparece una especie de *memoria Dei*, como un recuerdo de Dios.

22. Cf. G. PAPINI, *Historia de Cristo: Obras*, IV (Madrid 1950) 386-387.

23. *De Civitate Dei* XXI, 8, 2: PL 41, 721: "Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Cf. *Contra Faustum* XXVI, 9: PL 42, 490.

## 2. *Memoria Dei*

Dios, pues, se inserta en lo profundo de las aspiraciones humanas, actuando dentro de ellas, meneando los más secretos deseos y dirigiéndolos hacia Sí.

La inquietud del corazón es la espuela interior, que sentía san Agustín en sus angustias y catástrofes: "Y aguijábaisme con secretos estímulos para privarme de reposo hasta que por una íntima visión hubiera logrado certidumbre de vuestra existencia"<sup>24</sup>.

Se veía a sí mismo en la figura del hijo pródigo, el cual pudo extraviarse y distanciarse de la casa de su padre; pero cuando la carestía y el hambre golpearon a su puerta, surgió en su espíritu *la memoria de su Padre*. Las algarrobas le traían el recuerdo del pan tierno y blanco de la mesa familiar. Aprendió en su propia experiencia lo que valen la casa, la patria, el pan bueno, y la presencia del padre. ¿Qué es el hambre sino la memoria del pan y qué es la sed sino la memoria de la fuente? Así en el hambre y sed de Agustín o sea, en su inquietud había una sorda memoria de Dios, pan celeste y fuente de vida eterna.

Pero los *aguijones interiores*, que se ocultan en las desventuras y descabros del mismo espíritu, no cesan hasta llegar a una cima clara de certidumbre. La *memoria Dei* se va haciendo cada vez más consciente. Tanto más que en san Agustín hay un encuentro con Dios, de máxima significación en su proceso religioso, porque entonces es cuando se le hizo cierto por una intuición interior. La *memoria Dei* se hizo consciencia de sí mismo, cuando el Dios escondido le mostró su faz. Ciertamente que el recuerdo de Dios, cuya imagen le quedó impresa ya desde su infancia, no se eclipsó apenas en su vida.

Pero aquí queremos ver surgir la presencia de Dios evocada desde adentro, desde la intimidad misma, porque Dios es interior a lo más interior que hay en el hombre. Se ha dicho que la esencia profunda de la criatura implica una relación esencial con su Creador, *un respectus ad*, un mirar a Dios, que constituye su nobleza: pero este mirar ontológico a Dios, ha de convertirse en un mirar psicológico, en una mirada, que reconozca a Aquél, de quien, por quien y en quien procede.

¿Y cuándo la mirada de Agustín se encontró con la mirada de Dios? Cuando realizó la experiencia de la aventura más noble del espíritu, que según Platón consiste "en abrir los ojos a la fuente de

24. *Confessiones* VII, 8: "Et stimulis internis agitabas me".

la luz"<sup>25</sup>. Esta aventura cuenta en sus *Confesiones* con estas palabras: "Y avisado desde allí a volverme a mí mismo, entré en mi interior, bajo tu guía; y lo pude hacer, porque tú me ayudaste: entré y ví, con el ojo, sea cual fuere de mi alma, encima de este mismo ojo, encima de mi mente, la luz inalterable del Señor: no ésta vulgar y familiar a los ojos de la carne, ni como si fuese del mismo género, aunque más grande. No era esto aquella luz, sino otra cosa muy diferente de todas. Ni tampoco estaba sobre mi mente como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, sino por muy encima de mí, porque ella me hizo, y yo era inferior, porque soy hechura suya. Quien conoce la Verdad, ése la conoce y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce, ¡Oh Verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad!"<sup>26</sup>.

Como se ve, de nuevo brillan aquí aquellos tres hilos de oro, con que el espíritu aparece religado con lo absoluto: la eternidad, la la verdad, la felicidad. Son los tres despertadores de la memoria de Dios, aun en los que viven en la región de la semejanza. Porque el espíritu no pierde el contacto con el ser, la verdad y el bien absolutos. En este sentido decía Unamuno, que "vivir es anhelar la vida eterna".

Pero en esta experiencia que nos describe en las *Confesiones* tenemos ya no una memoria *implícita* y vaga del Ser divino, no un oscuro anhelo de vida eterna, sino el encuentro de Dios en la luz de la verdad misma, que ostenta su rostro divino en el fondo de la conciencia. Por un proceso de interiorización, Agustín descubrió en el resplandor y evidencia de los principios absolutos de las verdades universales, invariables y comunes, la presencia e irradiación

25. PLATON, *De república*, VII.

26. *Confesiones* VII, 10. A esta experiencia parecen aludir las palabras que dice después: "Dónde te hallé para conocerte, porque tú no estabas en mi memoria antes de conocerte? Dónde pues os hallé para conoceros sino en Vos mismo sobre mí" (*Confesiones* X, 26). Estas expresiones consueñan con las de esta experiencia: "Vidi supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem Domini incommutabilem" (*Confesiones* VII, 10). Dice aquí también: "Et cum primum te cognovi, tu assumpsisti me ut viderem esse quod viderem" (*Confesiones* VII, 10). El *assumpsisti* me hace pensar en los padres que aupan a los niños para ver lo que no pueden ver por ser pequeños. Así Dios aupó a Agustín para que viera un instante lo que no podía ver. Pues a raíz de este primer conocimiento, la memoria de Dios hizo morada en él; desde entonces se puede hablar de memoria Dei en sentido estricto. Mas nótese que antes no le faltaba el recuerdo de Dios, pues había sido educado en la fe católica con mucho esmero por su madre, que estampó en su corazón para siempre el nombre de Dios y el temor del juicio de Dios y el sentimiento de la providencia divina (*Confesiones* III, 4; V, 16). Pero propiamente la *memoria Dei* nació en su alma con la experiencia de Milán, con el conocimiento explícito de Dios.

de un Espíritu absoluto, de una conciencia eterna, con la que se sentía vinculada la suya.

Es una forma nueva de religación con Dios, al que quedó asida la memoria de un modo más firme, más íntimo y más fuerte. Ya nunca se cansará Agustín de contemplar con admiración esta presencia de lo eterno en lo interno: *O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendeban, quoniam non eis poteram ostendere*<sup>27</sup>. ¡Oh si vieran lo interno eterno! Pues yo porque lo había experimentado, bramaba por no poder comunicárselo”.

Este *viderent* lo mismo que *gustaveram* (lo había saboreado) y la imposibilidad de comunicar la propia experiencia, indican bien que lo que pasó por Agustín entonces, no era una vislumbre discursiva y abstracta, sino un encuentro superior con la Verdad personal, que es Dios. Lo cierto es pues, que la anterior *memoria Dei* salió de su oscuridad e inconsciencia y se hizo presencia interna y viva. Hubo una metamorfosis importante en su percepción y representación de lo divino en nosotros. La esencia heliotrópica del espíritu imprimió en el buscador de Dios, un sello irrompible. Lo *interno eterno* irá siempre unido a la *memoria Dei*, como un sol que nunca se pondrá en el horizonte de su espíritu. Dios como luz será su viático existencial de cristiano y de filósofo. De filósofo contemplativo de la Verdad, porque esta contemplación será un rasgo esencial de su misma espiritualidad.

Plotino afirma que “cuando la contemplación se debilita en los hombres éstos pasan a la acción, que es una sombra de la contemplación y de la razón. Incapaces de dedicarse a la vida contemplativa, por la debilidad de sus almas, no pueden captar lo que ven y llenarse de su contenido. Mantienen el deseo de ver, y van a la acción y quieren ver por los ojos lo que no pueden ver con su inteligencia”<sup>28</sup>.

En san Agustín nunca se debilitó el vigor contemplativo de su mente, a pesar de su activismo apostólico. Porque la *memoria Dei* se imprimió tan hondamente en su alma, que no le fue posible apartar los ojos de su vista y hermosura. Y en consecuencia fue su vida un crescendo continuo en la exploración de lo *interno eterno* que había visto entonces: es decir, un proceso espiritual de interio-

27. *Confesiones* IX, 4. En otras ediciones se dice: “O si viderent internum lumen aeternum”. Este mensaje recuerda la obra de Max Scheler: *Von ewigen in Menschen*, de lo eterno en el hombre.

28. PLOTINO, *Enéadas* III, 8, 4, 33.

rización y de trascendencia hasta alcanzar cosas tan altas como las que logró en sus meditaciones teológicas sobre la Trinidad.

La Verdad misma presente en su espíritu, con sus admoniciones y exigencias, se hizo despertadora de la *memoria Dei* y el olvido de Dios se hizo ya moralmente como imposible en Agustín. El nuevo y enérgico impulso de la vida fue aquella *memoria amante* de que habla en sus *Confesiones*<sup>29</sup>.

Porque este es uno de los aspectos del milagro de su conversión: hacer la *memoria misma amorosa* en virtud de aquella ley psicológica de circuncesión que san Agustín ha formulado y aplicado a las potencias del alma: la memoria está en el entendimiento y el amor, y el entendimiento en la memoria y el amor y el amor en la memoria y el entendimiento. Es una vida de circulación de vida interior en que las tres facultades se comunican y compenetran con una vida de unidad y trinidad al mismo tiempo<sup>30</sup>.

Si consideramos, pues, la conversión de san Agustín como un encuentro en que Dios hizo acto de presencia en su memoria, como luz interior de verdad, más interior que lo más íntimo mío y más superior a lo más alto que hay en mí<sup>31</sup>, llegaremos a la conclusión de los efectos propios de la memoria, que consisten en dar una presencia interior a las cosas y a los tiempos, pues los pasados se hacen presentes en la memoria, y los presentes están presentes en ella, y los futuros también presentes en su presencia<sup>32</sup>.

Esta admirable virtud de la *memoria amorosa* eleva constantemente el alma a la fuente de toda verdad y de todo bien. Tiene un movimiento de trascendencia y de vuelo, que sublima la experiencia o relación que se ha vivido, pero al mismo tiempo se siente ligada por la curiosidad de entrar y vivir dentro de sí, como en el santuario donde brilla la imagen de Dios, que es igualmente despertadora de la *memoria Dei*. Lo mismo que en Platón, en san Agustín, el *eros* es filósofo, amigo de mirar y de ver, de unirse a la sabiduría. Recorre el mundo para contemplar los vestigios de la hermosura, del poder y sabiduría del Creador, pero más gusta de contemplar la imagen espiritual que lleva dentro.

29. *Confessiones* VIII, 17: "Non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum posset".

30. *De Trinitate* X, 11, 18: PL 42, 962.

31. *Confessiones* III, 6: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo". Es la expresión clásica de la immanencia y trascendencia de Dios en el hombre.

32. *Confessiones* XI, 20.

Y esta exploración interior de la imagen de Dios, le ha hecho autor de uno de los libros más profundos de la especulación teológica de todos los tiempos: los *De Trinitate*. Con ellos nació la antropología teológica. En ellos y por ellos la estructura trinitaria del espíritu se hace estímulo habitual de la *memoria Dei*, recuerdo del Dios unitrino.

El espíritu mismo se hace memoria de Dios. El poderío y señorío del hombre por la memoria lo ha cantado el autor de las *Confesiones* con una prosa inolvidable. Todo el mundo externo se hace mundo propio e interior con las grandes posesiones y latifundios de la memoria.

Este señorío del hombre pertenece a la imagen de Dios, como nota peculiar del ser humano, que de ese modo recibe el aviso y amonestación de amar a Dios: "De todas partes todas las cosas me dicen que ame a Dios. Es decir, que le recuerde, que le entienda, que le ame"<sup>33</sup>.

Pero san Agustín buscaba huellas más profundas para el divino recuerdo. Y aquí nos sale al paso la estructura de la *mens* sellada con la imagen de Dios. El tema es complejo y sólo conviene aquí señalar algunos aspectos más esenciales, como mantenedores de la *memoria Dei*, y como escalas para acceder a una vida superior o a una forma más estable de unión con Dios.

La triada ontológica, considerada ya, conservando su esencia analógica, de *modus*, *species*, *ordo*, en las escalas superiores se enriquece y se hace un modo, una forma y orden de categoría superior. Así al llegar al hombre, el modo expresa su composición dualista, la unidad del compuesto, la contingencia de su ser, su finitud, su relativa perfección; la especie o forma incluye su vida racional, porque por su conocimiento se hace forma de las formas, pues todas se contienen en su memoria. El orden y el peso jerarquizan sus múltiples elementos mediante el amor o gravitación al centro.

Se relacionan igualmente con el ternario: *esse*, *intelligere*, *velle*, cuya variante es también el de la *memoria*, *inteligencia* y *voluntad*.

"Estas tres cosas; memoria, inteligencia y voluntad, porque no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, la inteligencia y voluntad se dicen relativamente a otras cosas. Pero la vida, la mente, la esencia cada una existe para sí

33. *Confesiones* X, 6.

misma. Por lo cual estas cosas en tanto son una en cuanto constituyen una vida, una mente y una esencia"<sup>34</sup>.

Así en lo profundo de la vida de cada uno nos hallamos con esta constitución unitaria y trinitaria, que lejanamente remedan la vida de Dios, el cual es objeto de la memoria, del entendimiento y la voluntad o el amor.

Ya el recordarse a sí mismo o abrazarse con la memoria, entenderse y amarse, formando una palabra interior y el amor de sí mismo, nos da una analogía del mismo misterio. Pero la expresión más lúcida es cuando se recuerda, se entiende y se ama a Dios. Por eso ora el santo: *Meminerim tui, intelligam te, amem Te*. Acuérdate de Ti, entiéndate a Ti, ámete a Ti"<sup>35</sup>.

En toda esta exploración ha procedido gradualmente de una trinidad más oscura a otra más clara y de esta a la que reproduce mejor la semejanza divina. Nos hallamos pues ante la imagen de Dios inadecuada, más imagen"<sup>36</sup>.

Si se considera la primera trinidad, *mens, notitia, amor*, como un estado habitual de conocimiento de sí mismo y de amor de sí mismo que tiene la mente, como sujeto espiritual, según le parece a A. Gardeil y también a santo Tomás, la segunda ya se piensa a sí misma y se ama actualmente, de modo que la mente se forma ya acerca de sí su propia palabra o verbo y mediante éste se ama"<sup>37</sup>.

Y así dice categóricamente el santo: "La mente se acuerda de sí, se entiende a sí y se ama a sí: si vemos éstos, vemos la trinidad, no a Dios ciertamente, pero sí su imagen"<sup>38</sup>. Aquí la *memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui*, es la Trinidad, que responde al estado actual del pensamiento —*cogitatio*— que se vuelve sobre sí mismo, y puede discernirse de todo lo demás, como esencia propia superior a cuanto la cerca"<sup>39</sup>.

Finalmente viene la última Trinidad, como *memoria Dei, inte-*

34. *De Trinitate* X, 11, 18: PL 42, 983.

35. *De Trinitate* XV, 28, 51: PL 42, 1098.

36. *De Trinitate* IX, 2, 3: PL 42, 962: "impari imagine, attamen imagine".

37. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I (Paris 1927) 51-130.

38. *De Trinitate* XIV, 8, 11: PL 42, 1944.

39. *De Trinitate* X, 5, 7: PL 42, 976. De aquí el valor ético del propio conocimiento: "Por qué se ha mandado a la mente que se conozca a sí misma? Yo creo que es para que se piense a sí misma —*se cogitet*— y obre según su naturaleza, es decir, se ponga a las órdenes de Aquel a quien debe someterse, y tenga bajo su mando lo que debe estar sometido a ella": *De Trinitate* X, 5, 7: PL 42, 977.

*lligentia Dei, voluntas Dei*, que también pueden hallarse en estado habitual y actual<sup>40</sup>.

Esta variedad de imágenes, una más lúcida y expresa que otra, obligan al hombre a lo que llama el Salmo 38 *in imagine ambulare*, a presentar siempre, aun en sus degradaciones, los rasgos de una naturaleza grande, porque es capaz de la naturaleza soberana”<sup>41</sup>.

El olvido de Dios total es moralmente imposible en la criatura racional, y la posibilidad de volverse a él permanece mientras vive en este mundo. “Porque en esta imagen de Dios que ella es, posee la capacidad de unirse a Aquél de quien es imagen”<sup>42</sup>.

Por eso en esta misma región de oscuridad donde se mueven los impíos, no cesan de recibir sus admoniciones de volverse a Dios.

La *memoria Dei* anda revolando en todos los recodos de la existencia humana.

#### LA VOZ DE LA CONCIENCIA

La vida anterior a la conversión de san Agustín contiene muy buenas enseñanzas sobre esta materia, porque la misericordia de Dios no cesa de volar en derredor de los más alejados para recordarles el lugar de su reposo. La luz interior no deja de reflejarse en su vida y los toca en cierto modo, aun cuando vuelven las espaldas a ella. “Y por eso aún los impíos piensan en la eternidad, y justamente reprenden y alaban muchas cosas que hay en las conductas humanas. ¿Pues con qué normas juzgan, sino según aquellas en que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan según ellas? ¿Y dónde están escritas dichas reglas para distinguir lo justo de lo injusto sino en aquel libro de la luz que se llama la Verdad, de donde toda ley justa se transcribe y como por impresión se graba en el corazón del que obra la justicia? Algo parecido a lo que ocurre en la imagen que del anillo pasa a la cera, sin dejar el anillo”<sup>43</sup>.

He aquí una de las religaciones más esenciales del espíritu humano con lo eterno, mejor con el eterno en lo secreto de la conciencia. Es uno de aquellos hilos de oro, de que se ha hablado antes, que

40. *De Trinitate* XIV, 15: PL 42, 1048.

41. *De Trinitate* XIV, 6: PL 42, 1040. Recuérdese el pensamiento de Pascal: “Todas esas miserias prueban la grandeza humana: Son miserias de gran señor, miserias de rey destronado”: PASCAL, *Pensamientos*, 398.

42. *De Trinitate* XIV, 6: 42, 1040.

43. *De Trinitate* XIV, 15, 21: PL 42, 1052.

mantienen unidos lo divino y lo humano. Siempre es la luz de la Verdad, por donde los espíritus se comunican. Mas aquí la categoría de la luz, al hacerse normal invariable de obrar bien, se reduce mejor al *ordo* de la ontología triádica, como regla que exige la ordenación de la conducta humana, y llama al hombre al *orden del amor*, en que toda ética humana se resuelve. Todo debe amarse según el orden del valor que tiene en su esencia jerárquica.

Las leyes del orden moral están inscritas en la conciencia de todo hombre mentalmente sano; o están grabadas en la conciencia como la imagen que el sello deja estampada en la cera, según escribe san Agustín. Esta doctrina de la impresión moral de la ley moral en el hombre reproduce el pensamiento de san Pablo en su epístola a los romanos (Rom 11,15).

Pero el orden no es una categoría estática, sino dinámica, porque es una invitación a la transcendencia. Es una forma de *imperio* interior, porque también la imagen divina lleva la efigie del Emperador: ¡Oh hombre!, tu corazón sea el arca de Dios, donde se guarden sus riquezas: ahí la moneda de Dios; tu mente que lleva la imagen del Emperador: *mens tua habens imaginem imperatoris*<sup>44</sup>.

Este rasgo imperativo del orden interior, o esta llamada del Orden al orden es el eco de una voz viviente. La *vox conscientiae* se relaciona con una personalidad de legislador y Emperador. Lo mismo que san Agustín ha interpretado así este fenómeno religioso, J. E. Newman en páginas célebres de sus escritos<sup>45</sup>.

El hombre no es ni se siente como legislador absoluto de sí mismo; antes bien se siente legislado; se siente bajo una ley, que no ha creado él, se siente obligado, religado, comprometido a cumplirla bajo pena de culpabilidad.

La voz de la conciencia es principio de una vocación, de un llamamiento al orden que debe realizar. Los pensadores laicos han

44. *Enarrationes in Ps.* 63, 11, PL 36, 765.

45. Cómo halló san Agustín a Dios en la conciencia u hombre interior en la luz de la Verdad, J. H. Newman tuvo el encuentro o experiencia de Dios en la fuerza imperativa de la ley moral. Este argumento lo desarrolla ampliamente en su obra *Grammar of Assent*, traducida al español por José Vives con el título *El Asentimiento religioso*. Barcelona, 1900: V. *La creencia en un solo Dios*, 114-16. Un pasaje sugestivo es el de su novela *Callista*: "Yo siento a Dios dentro de mi corazón. Yo me siento en su presencia. El me dice: *haz esto, no hagas aquello*. Vosotros podéis decir que esta voz es una ley de la naturaleza, como el gozar o el entristecerse. Yo no entiendo eso. No, ella es el eco de una persona que me habla. Lleva consigo las pruebas de que viene de Dios. Mi naturaleza se siente hacia ella como hacia una persona": *Callista*, 2686 citado por G. VELOCCI, *Newman místico* (Roma 1964) 85, núm. 12.

dado una interpretación extraña de este llamamiento interior, de este sentimiento de culpabilidad y remordimiento del orden transgredido: Así Heidegger explica a su modo esta vocación natural, el enigma del hombre llamado interiormente a una existencia superior: "En esta situación se oye la *voz de la conciencia*. ¿Quién llama? La Existencia misma es la que llama. La Existencia se llama a sí misma en la conciencia. La Existencia que no ha llegado a ser "ella misma" por deficiencia, —deuda, culpa— de la Existencia: da voces para que recuerde "al mismo", para que se libere y llegue a ser "uno mismo" pasando de la inautenticidad a la autenticidad de la Existencia"<sup>46</sup>.

Este lenguaje es enigmático: la conciencia da voces para que se recuerde a sí mismo. La *memoria Dei* queda abolida por la *memoria sui*. Toda la vida humana queda desnivelada o reducida a un nivel inferior de inmanencia subjetiva.

Nótese la diversidad de la ontología de la *vocación* en san Agustín, en quien la conciencia no es monológica, como Heidegger, sino *dialógica*, en comunicación con una persona trascendente. Vocación e invocación, deseos, clamores profundos desde el abismo del ser finito, se mezclan en este diálogo: "Os invoco, Dios mío, misericordia mía, que me creasteis y no os olvidasteis, cuando yo os tenía olvidado... No desamparéis ahora a quien os invoca: pues antes de invocaros, os adelantasteis Vos, apremiándome con frecuentes voces de toda clase, para que os oyese de lejos y me volviese a vos y llamase al que a su vez me llamaba"<sup>47</sup>.

"No os olvidasteis de mí cuando yo os tenía olvidado". Aquí es la lucha de dos memorias; la *memoria de Dios* que quiere romper el hielo del olvido humano, creando a su vez en el hombre la *memoria Dei*, el recuerdo de Dios, sin el cual la criatura se hunde en la vaciedad de sí mismo o de una existencia huera y sin meollo.

La invocación del hombre agustiniano halla un eco en el amor personal del Creador, porque supone la providencia de "un admonitor autorizado", que dice Newman y responde a la persuasión de que "tenemos dentro de nosotros la imagen de una Persona, hacia la cual se dirige nuestro amor y nuestra veneración, en cuya sonrisa encontramos nuestra felicidad por la que suspiramos y hacia la cual dirigimos nuestras súplicas, así como su ira nos turba y consume"<sup>48</sup>.

46. Cf. M. BUBER, *Qué es el hombre* (México 1964) 22.

47. *Confessiones* CIII, 1, 1.

48. Cf. J. H. NEWMAN, *El Asentimiento religioso*, 120.

El "dueño trascendente en el dictamen de la conciencia" de Newman, nos remite al *imperator* de la estructura de la conciencia moral de san Agustín, lo mismo que el "dictamen del admonitor autorizado". Y aquí vuelven a enlazarse Agustín de Hipona y "el Agustín de nuestro tiempo", *der Augustinus der Neuzett*, como se llamado al pensador inglés.

### 3. La admonición interior

El fenómeno de la admonición interior fue señalado por Agustín en los escritos primeros de Casiciaco, y en los posteriores, como un hecho trascendente de la conciencia humana y parte de la pedagogía de la gracia en la educación del hombre. "Cierta admonición que actúa en nosotros para que recordemos a Dios, para que le busquemos, para que sin fastidio nuestra sed nos lleve a él, emana a nosotros de la fuente misma de la Verdad"<sup>49</sup>.

La *admonitio*, como se ve, pertenece al dinamismo pedagógico de la memoria de Dios y procede de la Verdad interior, que actúa unas veces como luz, y otras como lenguaje interior, pero siempre con el mismo fin de despertar el recuerdo de Dios. En otro lugar habla de *admonitio veritatis*, la cual tiene muchas voces y muchas maneras de manifestarse al hombre<sup>50</sup>.

Dada la significación que tiene el "recuerdo de Dios" en los principios de la conversión y en el medio y en el fin mismo, es decir, en todo el itinerario del espíritu hacia su meta última, puede comprenderse o vislumbrarse el inmenso campo de acción reservado a la *admonitio veritatis*, que va haciendo cada vez más consciente la *memoria Dei*. En todas las conciencias se oye el eco de los avisos de lo alto, porque "Dios habla también en la conciencia de

49. *De beata vita* IV, 35: PL 32, 967: "Admonitio autem quaedam quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso fastidio sitiamus, ab ipso nos fonte veritatis emanat". En los *Soliloquios* dice también: "Deus quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus" (*Soliloquia* I, 2: PL 32, 87). "Deus a quo admonemur ut vigilemus... Pater pignoris quo admonemur redire ad te" (*Soliloquia* I, 2: PL 32, 87). Cf. sobre este punto J. MORAN, "La teoría de la admonición de los Diálogos": *Augustinus* 13 (1968) 257-271.

50. Hay en las Confesiones muchos verbos y expresiones que pertenecen a esta pedagogía de la *admonitio*, tan importante en la psicología de la conversión. Cito algunos ejemplos: "Tu excitas ut laudare te delectet" (*Confessiones* I, 1); "stimulis internis agitabas me" (*Confessiones* VII, 8); "instillisti crebrescens multimodis vocibus" (*Confessiones* XIII, 1); "intravi in intima mea duce te" (*Confessiones* VII, 10); "admonitus redire ad memetipsum" (*Confessiones* VII, 10); et quomodo egisti ut sentirem miseriam meam" (*Confessiones* VI, 6); potui quoniam factus es adiutor meus" (*Confessiones* VI, 6).

los buenos y de los malos. Pues el aprobar lo que está bien hecho, o censurar lo malo, no se puede sin la voz de aquella verdad que en el silencio del corazón da su juicio aprobatorio o condenatorio”<sup>51</sup>.

Nótese que en toda esta fenomenología de la *admonitio* o *vox veritatis* subsiste un enlace particular entre la obra de la criatura y del Creador. Podría darnos luz aquí un bello pensamiento de san Francisco de Sales: “El amor sobrenatural es hijo del milagro, pero al mismo tiempo hermano de los amores humanos”<sup>52</sup>. Hay lazos como de consanguineidad entre la naturaleza y la gracia. Quiero decir, que en nuestro tema, las admoniciones, locuciones, voces, excitaciones y otras formas de actuación que tiene Dios en su mano y providencia, se hermanan con las mociones mismas, que proceden de la naturaleza misma del hombre, que siempre *in imagine ambulat*.

Entre estos medios hay que mencionar “la noción de la ley eterna que está impresa en nosotros”<sup>53</sup>, y aquella “noción impresa del mismo bien, que nos hace preferir unos valores a otros”<sup>54</sup>, y también aquella “noción de la sabiduría que tenemos impresa en la mente”<sup>55</sup>. Todas estas “impresiones” —de la ley eterna, del bien, de la sabiduría— son formas de amor que se relacionan con Dios, y pertenecen a la estructura misma del espíritu. En otras palabras, son como agente secretos de la *memoria Dei* en la conciencia humana, y se entienden con las mociones que vienen del amor de Dios para ayudar a la criatura humana a salir de su miseria y de su hambre. Así dos amores —uno divino y otro humano— son en última instancia los que ponen la mano en esta historia secreta que es una repetición de la parábola del hijo pródigo.

## 6. *Regio egestatis*

Pues toda la pedagogía de la *admonitio* tiene su campo en la que llama san Agustín *regio egestatis*, país de miseria y de hambre, que es el teatro de la parábola evangélica<sup>56</sup>. “Porque la región leja-

51. *Serm.* 12, 1: PL 38, 102: “Loquitur etiam Deus in bonorum malorumque conscientia. Nam et approbare quod bene facit et improbare quod peccat, nemo recte potest, nisi ad eadem in silentio cordi vel laudante vel clamante voce veritatis”.

52. F. DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, I, cap. 6.

53. *De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229: “Aeternae legis notio quae nobis impressa est”.

54. *De Trinitate* VIII, 3, 4: PL 42, 949: “...impressa notio ipsius boni”.

55. *De libero arbitrio* II, 8, 26: PL 32, 1253: “...sapientiae notionem in mente habemus impressam”.

56. *Confesiones* II, 10: “...et tactus sum mihi regio egestatis”.

na es el olvido de Dios". Y el hombre de aquella región es la indigencia de la palabra de la verdad<sup>57</sup>. El hambre le obligó a entrar en sí y a recordarse de su Padre.

La misma menesterosidad levanta su voz admonidora en la conciencia de los olvidados, y extraviados en la región lejana, y se da una especie de dialéctica de la miseria y de la misericordia que san Agustín indica: "Yo me hacía cada vez más miserable y tú te ponías cada vez más cerca"<sup>58</sup>. Cuanto más ahondaba en su propia indignidad, resplandecía con mayor decoro la dignidad del Padre, como dice del hijo pródigo: "El apacentador de puercos conoce su indignidad y reconoce la gloria de Dios, pero forzado por la necesidad"<sup>59</sup>.

En las regiones más tenebrosas del olvido divino la indigencia se hace voz amonestadora para recordar a Dios. Nadie puede vislumbrar la extensión de esta voz en las lejanas regiones del olvido que es el pecado<sup>60</sup>.

De este modo la miseria misma queda valorada, como una aliada de la memoria de Dios en la admonición de la verdad. Parece un pensamiento atrevido este de Simone Weil: "He de mirar cada pecado que yo he cometido como un favor de Dios. Pues es un favor que la imperfección esencial que se esconde en el fondo de mi misma, sea en parte puesta ante mis ojos en tal día, en tal hora, en tal circunstancia. Yo deseo, yo suplico que mi imperfección se ponga toda ella ante mi vista, según la capacidad de la mirada del pensamiento humano: no para que ella se cure, sino para que aun siguiendo ella sin remediarse, yo esté en la Verdad"<sup>61</sup>.

Pensamiento que rima con este de Kierkegaard: "Una moral que ignora el pecado, es una ciencia perfectamente vana: pero si admite el pecado, entonces ella sale por este hecho de su esfera"<sup>62</sup>. Estos audaces pensamientos nos traen un eco de la música pascual de *O Felix culpa*, o los gemidos del autor de las Confesiones: ¡Qué digno de compasión era yo! Y vos ¡cómo punzabais el tumor vivo

57. *Questionum evangel.* II, 33: UL 35, 1344: "Regio itaque longinqua oblivio Dei est. Fames autem in illa regione est indigentia verbi veritatis".

58. *Confessiones* VI, 16: "Ego fiebam miserior et tu propinquior".

59. *Enarrationes in Ps.* 70, 11, 6: PL 36, 156: "Agnoscit hanc indignitatem filius minor a patre longe peregrinans. Agnoscit gloriam Dei, sed egestate constrictus. Infelix per humilitatem impetrat felicitatem".

60. En las Confesiones se ofrece un amplísimo panorama de esta pedagogía de Dios, que no deja reposar a los hombres, por muy alejados que vivan de El.

61. S. WEIL, *Le pesantier et la grâce* (Paris 1968) 66.

62. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*; citado por R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec Saint Augustin* (Paris 1975) 71.

de mi herida..., para que me convirtiese a vos y se curase<sup>63</sup>. En la región de la indigencia y desventura, que es el pecado, resuena la *admonitio veritatis*, la voz de la verdad en la naturaleza lapsa, y por contraste la verdad de Dios. Tornamos otra vez a la dialéctica de la miseria y misericordia.

Pero la culpa no es tan feliz que no haga al hombre infeliz, porque el olvido de Dios le convierte en un lugar infeliz donde ni puede estar, ni puede retirarse de él, según la experiencia agustiniana: *Et ego remanseram infelix locus ibi nec esse possem nec inde recedere*<sup>64</sup>. Este *infelix locus* es la conciencia infeliz, que se hace también lugar de encuentro de Dios, porque aquí la *memoria sui*, la presencia del espíritu a sí mismo y en sí mismo, está como vestida del luto de la infelicidad, que es el sambenito de la culpa.

Es la misma psicología profunda de la conversión del hijo pródigo, donde resalta la relación entre la experiencia exterior y la interior, entre la dialéctica de *foris-intus*, cuando el pastor de puerocos entró en sí, metido por el amargo sabor de las algarrobás y bellotas. La compañía de los animales y la soledad hambrienta le hizo reflexivo y le dio a conocer mejor la altura donde estuvo y la hondura y desventura donde estaba. Y la *memoria sui* —la comprensión de sí mismo— se llenó para iluminarse de la memoria del padre y de la abundancia de pan en su casa.

La psicología de la parábola evangélica la sabía muy bien san Agustín, de quien nos consta que lloraba, cuando en las fiestas litúrgicas, el ciclo de las lecturas traía la admirable historia y conversión del pródigo<sup>65</sup>.

Ella nos confirma cómo el estado de miseria y de hambre viene a unirse a la *memoria Dei*, el recuerdo del Padre y de la casa paterna, desde la cual los ojos y el corazón del Padre no pierden de vista al pródigo desarrapado y famélico. El hijo puede temporalmente olvidarse del Padre y alejarse de su compañía: pero el Padre no puede dejarle alejarse de su memoria y le sigue y persigue con sus dardos y agujones desde lo alto de su morada. ¡Con qué ternura miraba san Agustín esta casa paterna, que había abandonado como pródigo!: "Allí está la Casa de mi Dios, muy por cima de mi alma: allí habita él, y desde allí me mira: desde allí me creó, desde allí me gobierna, desde allí me favorece, desde allí me llama.

63. *Confesiones* VI, 16.

64. *Confesiones* VIII, 3.

65. *Confesiones* VIII, 3.

desde allí me dirige, desde allí me guía, desde allí me lleva a casa"<sup>66</sup>.

Nótese la riqueza y maestría de las operaciones divinas que el Padre realiza desde su casa con el hijo para despertarle y mantenerle en su memoria, hasta traerlo a casa.

#### 4. El ateísmo y la memoria Dei

Siguiendo estos pensamientos, pudiera creerse que no ha lugar para un ateísmo serio, porque la memoria de Dios va inserta en las primeras líneas de fuerza del espíritu humano, en el fondo de sus impulsos ontológicos orientados hacia lo absoluto, hacia el valor en que todos los valores se fundan. Claro que el ateísmo consiste en cambiar una trascendencia por otra aparente. De otro modo no sería posible como fenómeno.

Pero la razón verdadera no admite este cambio, porque la unidad de Dios es dogma esencial de todo teísmo, un atributo divino intransferible.

Mas nótese también que la profesión del olvido de Dios, que es el ateísmo, no supone una abolición de la *memoria Dei* en los seguidores. Toda la historia de la conversión y evolución de Agustín prueba la compatibilidad del alejamiento de Dios y de la vivencia de su memoria en él.

En medio de la actuación de las fuerzas positivas y negativas sobre el espíritu, ronda el recuerdo divino. Aun estando dominado por la costumbre carnal, aletea en torno la providencia.

"Me arrebatábais vos con vuestra hermosura, pero luego mi propio peso me arrancaba de vos y caía gimiendo en estas cosas: y este peso era la costumbre carnal. Pero iba conmigo tu recuerdo"<sup>67</sup>.

Esta ausencia y presencia de Dios, que san Agustín hace compatibles en su propia historia, es seguramente una ley en la historia secreta del espíritu humano. Aun los grandes negadores del mundo moderno como Nietzsche sigue válida la ley: *sed mecum erat memoria tui*. Lo mismo que en el "ateo por gracia de Dios" de Miguel de Unamuno. Y hoy cuando se habla tanto de la muerte de

66. *Enarrationes in Ps.* 41, 9: PL 37, 469: "Ibi enim domus Dei mei super animam meam: ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consultit, inde mihi excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit".

67. *Confessiones* VIII, 17: "Rapiebar ad Te decore tuo, moxque dirapiebar abs Te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui".

Dios —que sería su olvido absoluto— su presencia se ostenta más retadora y sonada que nunca.

En los tiempos de nuestro santo el ateísmo no se presentaba como el fenómeno invadente de hoy: era más bien postura de minorías, y fruto de una particular depravación del espíritu, como dice él.

Aunque no directamente en relación con el ateísmo, Agustín meditó mucho sobre el fenómeno del olvido de Dios y diagnosticó esta terrible enfermedad humana. Por esto también apunta al ateísmo estos profundos pensamientos de uno de sus primeros libros. Después de llegar con una dialéctica cerrada, meditando sobre las verdades eternas, a un conocimiento seguro de Dios, aunque muy débil (*adhuc tenuissima forma cognitionis*): después de recorrer con una ascensión mental los diversos niveles de los seres del universo, vestigios de una sabiduría eterna, añade esta lamentación: “¡Ay de los que te dejan a ti que eres guía y se extravían en tus vestigios y aman tus guiños en vez de ti, y se olvidan de lo que les insinúas, oh suavísima luz de las almas, sabiduría! Porque no cesas de insinuarles cuán grande y excelente eres: y señas tuyas son todo el ornato de las criaturas... Semejantes son a los hombres, que aman tus obras en vez de Ti, los cuales al oír a un orador elocuente y sabio, mientras quedan prendidos ávida y excesivamente de la suavidad de su voz y de la composición de las sílabas de su discurso, ordenadas muy hábilmente, se dejan perder lo principal que es el sentido de las sentencias, de que fueron signos las palabras pronunciadas. ¡Ay de los que se apartan de tu luz y se recuestan dulcemente en su oscuridad!

Porque volviéndose en cierto modo de espaldas a Ti, viven pegados a su conducta desordenada, como a su sombra, y aun entonces, todo cuanto les produce deleite, viéneles del resplandor de tu luz que hay en torno; pero amando la oscuridad, sus ojos se vuelven cobardes e impotentes para encararse y disfrutar de tu presencia. Por este camino el hombre va cada vez a más profundas tinieblas”<sup>68</sup>.

Formula aquí san Agustín una aguda fenomenología del olvido de Dios y del ateísmo, que es un extravío en los vestigios de Dios y apartamiento de éste.

El ateísmo es una forma de seducción de las criaturas y un abandono y olvido del Creador. Pero sin la memoria de Dios se pro-

68. *De libero arbitrio* II, 16, 43: PL 32, 1264.

duce un grande eclipse y oscurecimiento en el espíritu humano, que renuncia a su aspiración de plenitud, a su amor de totalidad o, digámoslo así su catolicidad. Lo que ha distinguido a la filosofía católica es precisamente su defensa de la catolicidad del espíritu, cuyas líneas de fuerza que llamamos memoria, entendimiento y voluntad son católicas, es decir, abiertas y abarcadoras de todo lo real que hay en el mundo y sobremundo. Y lo que ha distinguido y distingue todas las filosofías acatólicas es la mutilación del espíritu, negando su capacidad y apertura a la verdadera trascendencia. Son todas ellas filosofías agnósticas, materialistas o idealistas, pero con un idealismo que encierra al espíritu en su propio coto y límites de contingencia.

El ateísmo mutila la catolicidad del espíritu, porque una de sus grandes herejías —que también es del mundo moderno— es la negación de lo que ha llamado J. Maritain "la primación del espíritu", que está sostenida sobre la primacía ontológica de Dios. Y así el hombre queda manco en su memoria, ciego en su inteligencia, y encarcelado en su voluntad, con un retorno a la barbarie y a la mentira, porque la negación de Dios es la gran mentira y blasfemia, que contamina la cultura actual.

San Agustín expresa estas mismas ideas con sus imágenes estéticas, que se han traducido: la huida de la sabiduría y de su luz suavísima significa la fuga de la plenitud del sentido del mundo y el refugio en las sombras. Se ama el goce y el sonido y música parcial de los versos, y se pierde la luz y hermosura universal del poema, donde se declara el sentido de todas las cosas. El ateísmo es una mala audición de la gran obertura del mundo, una pésima lectura y exégesis del poema universal, una mutilación de sus partes esenciales. Es un amor a la oscuridad donde los ojos pierden su agudeza y su capacidad para ver el sol, en que se bañan y lucen todas las hermosuras.

Mas para san Agustín aun en esta región de sombras y mutilaciones entra el resplandor divino, porque las mismas bellezas fugaces de las cosas que cautivan y fragmentan el alma, son destellos de una luz eterna, vestigios de una infinita hermosura, que pregonan ellas a su modo. Por eso la dialéctica agustiniana de las partes va a la plenitud, porque "a uno no le va bien, si le puede ir mejor; a otros no nos va bien con los puros vestigios de la verdad, cuando con la verdad misma podríamos estar mejor"<sup>69</sup>.

---

69. *De vera Religione* 36: PL 34, 151.

El hombre, pues, se halla puesto delante de un bivio con la terrible facultad de escoger y decidir por sí mismo el retorno a la Casa del Padre, la Ciudad de Dios, o de perderse en la selva oscura de las criaturas, donde no hay salida a la libertad y la alegría de la luz<sup>70</sup>.

VICTORINO CAPANAGA, OSA.  
MADRID

70. Para conocimiento bibliográfico de la *Memoria Dei* cf. los siguientes trabajos: L. CILLERUELO, "Introducción al estudio de la memoria en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1962) 5-24; ID., "La memoria sui": *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 478-492; ID., "La memoria Dei según san Agustín": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 499-509; ID., "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-84; en este artículo responde L. Cilleruelo al P. G. Madec que había publicado su escrito "Pour et contre la 'memoria Dei': *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 89-92; ID., "Por qué memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964) 289-294. Menciono también una tesis muy valiosa reciente de laürea en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma, de la que es autor el agustino descalzo italiano C. Gabriele Ferlisi: *Memoria metafisica e peccato. Tre quesiti sulla "Memoria agostiniana" e sua utilizzazione per una riflessione su Dio e sul peccato*. Roma 1974. (Ad uso manoscritto).

## Personalismo moral en san Agustín

Un hecho aparece claro en el análisis de la doctrina teológica en general agustiniana: el pesimismo en sus consideraciones acerca de la actitud ética y moral en general. Interpretaciones recibidas de épocas pasadas, nos han hecho desfigurar la doctrina agustiniana. Quizá hoy necesitemos también nosotros depurar la imagen del Agustín cristiano del siglo IV, tratando de buscar los fundamentos de sus afirmaciones y los condicionamientos socioculturales y religiosos. Necesitamos llegar a una visión de conjunto de los principios elementales de la vivencia cristiana, basados en un contacto vital con dos fuentes esenciales de inspiración: la filosofía y como iluminación de la misma, la Escritura.

Posiblemente hoy tengamos que recurrir a una concepción cristiana de la existencia, partiendo de aquello que un teólogo fundamentado decía, recurriendo a Paul Tillich, con el fin de comparar su método teológico con el de Agustín: "En cuarto lugar, yo buscaba a un "filósofo de la religión", porque me parece inevitable llegar a un compromiso con Grecia, en lo cual consiste el mensaje elemental de Agustín de Hipona, herido de la nostalgia del "ser", de la eternidad, del sábado y de la "paz", en este mundo evolutivo en el que no existe la paz<sup>1</sup>.

No sería algo nuevo. El estudio de la reflexión, tanto teológica como espiritual en general de los primeros pensadores del cristianismo, nos hace ver claramente, cómo su actitud fue ya ésta desde el principio. Y Agustín lo vivió todavía más desde el fondo, porque su mundo era un mundo donde la decadencia del Imperio tocaba a su fin, donde el escepticismo reinaba por todas partes, porque no se sabía ya a dónde dirigirse en la actitud a tomar como orientación en la existencia. Agustín vivió el problema y lo experimentó en carne propia, como quizás lo estemos experimentando los hombres de nuestra época, ya que se ha perdido en muchos medios la razón de vivir. Quizás todavía Agustín tenga algo que decir hoy a los que vi-

---

1. L. CILLERUELO, "La prueba agustiniana de la existencia de Dios": *Estudio Agustiniano* 4 (1969) 241.

vimos la época de un mundo en que "Dios" ha dejado de existir. Quizás el hombre esté cansado del recurso a las cosas en sí e incluso del hombre en sí, subjetividad cerrada, y quiera encontrar algo que le supere, ya que finalmente "Dios nos duele", porque esa imagen sigue grabada y pidiendo sus exigencias de vivencia total.

Somos conscientes de que no todos piensan en esta dirección, especialmente cuando se colocan frente a sus prejuicios en la doctrina del doctor de Hipona. Por esto nos será de todo punto necesario, ver desde un principio las orientaciones que ha tomado el pensamiento agustiniano en la pluma de muchos de nuestros contemporáneos, para los cuales, finalmente la Iglesia ha podido desentenderse de una de las causas más gravosas de la consideración pesimista de la existencia cristiana.

### 1. *Síntesis de la crítica acerca de la doctrina moral agustiniana*

Quede claro desde un principio, que nos limitamos en este apartado a los fundamentos de la moral según Agustín, a sus principios y no a doctrinas concretas, aunque muchas veces los autores hagan recurso a sus afirmaciones sobre ciertos problemas, concluyendo de aquí sobre los principios que rigen sus afirmaciones. Por otra parte no haremos alusión detallada a todos los autores, sino a ciertas corrientes.

Constatando cómo considera la naturaleza humana, a partir de la historicidad que viene exigida por datos, tanto de la filosofía como de la religión, se le ha tachado de positivista, ya que abriría la puerta a todos los métodos modernos del psicoanálisis, del historicismo o del existencialismo filosófico, como resultado de someter la razón a los datos de la experiencia<sup>2</sup>.

Por el contrario ha habido otros autores que, basados en un supuesto platonismo agustiniano, sin llegar a comprender ese platonismo en su autenticidad, se han visto obligados a proclamar a Agustín, el gran padre de todos los subjetivismos modernos, de todas las morales de intención, en suma, de tachar de racionalista a ultranza, al Agustín cristiano sincero<sup>3</sup>. Pero ninguno de éstos se ha preocupado "de concordar el positivismo con el racionalismo de san Agustín"<sup>4</sup>.

2. En esta dirección pensarían todos los teólogos de tendencia más bien fideísta, tanto de campo católico como protestante.

3. Cf. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens* (Paris 1939) 1-30.

4. Cf. L. CILLERUELO, *Obras de san Agustín. Tratados morales*. Introducción general B.A.C. XII (Madrid 1954) 3.

Ya es un tópico la consideración del pesimismo agustiniano y dualismo irremediable. Colocados en presupuestos muy ajenos a la mentalidad de Agustín, basados en dilemas irreconciliables con la mente del obispo de Hipona, dilemas que se extienden a todos los campos de la acción humana, se han llegado a hacer afirmaciones que quizás haya que revisarlas, tras una consideración más reposada y atenta de la obra agustiniana<sup>5</sup>.

No han faltado, por otra parte, espíritus irenistas, que han querido llevar el agua a su molino, basados en la consideración agustiniana de que el hombre es creación de la Trinidad y que ella ha de llevar a feliz término su misión de restitución de nuevo a la unidad<sup>6</sup>: "Pero parece también claro, que esos calificativos, pesimista y optimista, son abstracciones, aspectos de la gigantesca obra de Agustín, y que pueden aplicarse a cualquier otro pensador e incluso a los Santos Evangelios"<sup>7</sup>.

En el fondo de toda esta crítica al problema ético en Agustín, existe una corriente del pensamiento filosófico-teológico actual, que podríamos sintetizarla de la siguiente forma: En primer lugar la discusión actual está dominada por el problema subyacente del Humanismo Total, es decir, por el problema del hombre, como Valor Supremo y creador de la Historia. Hay en el fondo una defensa de Pelagio contra Agustín, y por eso los no católicos hablan claro, mientras que los católicos no se atreven a hablar claro. Es pues una discusión condicionada por el prestigio de Hegel y de Marx. Con frecuencia los autores no saben colocarse en el siglo IV y exigen a Agustín demasiado, como si fuese un cristiano de nuestros días; otras veces acusan a Agustín, en lugar de acusar a san Pablo o a la Iglesia católica. Por esto la discusión está llena de reticencias, reservas, acusaciones vagas y aún prejuicios o falta de información en los textos y documentos.

El problema del "libre albedrío" es el que se lleva la palma en todas las discusiones, ya que Agustín al principio lo defendió con energía desconocida hasta él<sup>8</sup>, y más tarde le puso tales condiciones que algunos creen que lo determinaba<sup>9</sup>. Pelagio había hablado claro: el libre albedrío es la libertad, la "gracia natural" y esta "Ley Natural" es la ley de Dios. La voluntad divina es pues la ley del

---

5. Gran mayoría de los moralistas contemporáneos, dejados llevar quizás de una interpretación de S. Agustín proveniente de la Edad Media y siglos posteriores.

6. Ciertos círculos del protestantismo liberal.

7. Cf. L. CILLERUELO, *Obras de san Agustín*, 4.

8. *De libero arbitrio*: PL 32, 1221-1310.

9. *De gratia et libero arbitrio*: PL 44, 88-912.

Universo, y la libertad humana es el factor intrínseco de la ética: Se necesita, por consiguiente, desterrar, tanto el término "sobrenatural" como cualquier principio "sobrenatural" externo a la libertad humana, p. e. la gracia de Cristo, la Iglesia, el Espíritu Santo, etc. Esto cambia la estructura interna del hombre y la estructura de la sociedad en que vive.

La discusión, como consecuencia, se centra siempre en la sexualidad, punto neurálgico de las discusiones de Agustín con los pelagianos. Agustín condenaría la sexualidad creada por Dios, piensan algunos, y no acepta el orden divino que rige a la especie humana. Según Agustín, como él se sentía culpable en su juventud, tiene que sentirse culpable la Humanidad por su pecado original. Si el hombre no se siente culpable en su misma naturaleza pecadora, no tendría por qué renunciar a la sexualidad; y precisamente lo que dice Agustín es que la renuncia a la sexualidad, la continencia, la virginidad, es el precio que hay que pagar para que el hombre se libere de la sexualidad pecaminosa. Por eso denunciaba siempre a Pelagio de rehabilitar la "concupiscencia". Estos autores parecen ignorar o discutir que Pelagio se había hecho famoso por su "Elogio de la virginidad", o que imponía un rigorismo más profundo que el agustiniano.

A estos presupuestos añaden, consciente o inconscientemente otro: La distinción entre "Oyentes" y "Electos", propia de los maniqueos y que sería la base de la orientación ética de Agustín. Piensan algunos acusadores de Agustín, que éste ha perpetuado en la Iglesia esa distinción después de reprochársela a sus correligionarios. Al imponer a los clérigos y monjes la castidad total, les da un prestigio ante los pueblos, y así tenemos automáticamente dos tipos de moral: La de los oyentes y la de los perfectos. El celibato entonces se convierte en un campo de batalla. Pero automáticamente esa "moral monástica" se extiende al pueblo en formas atenuadas: exigencia general de ascesis, renuncia a las "pompas y vanidades" del mundo, sentimiento de culpabilidad sexual fuera del matrimonio e incluso en el matrimonio, cuando no se trata expresamente de engendrar hijos para el cielo, etc. etc. Se le acusa de haber provocado entre el clero católico un estado de hipocresía y de teurgia, ya que defiende el prestigio de su casta sacerdotal, pero no guarda la castidad que predica.

Algunos piensan que la teología agustiniana no tenía ya remedio, desde el momento en que se impone la gracia divina como factor decisivo de la moral humana, ya que creen que se trata de un determinismo disimulado y de una visión teúrgica y mágica de la

existencia, apoyada en mitos que tratan de justificarse con la Biblia en la mano. Y de hecho se reprocha a Agustín el haber organizado una Iglesia, en la que los sacramentos son una especie de magia, independiente de la voluntad humana.

## 2. Momento inicial del pensamiento ético en Agustín

La variedad de interpretaciones a que hemos asistido en la consideración de la actitud ética agustiniana, nos invita a un estudio más detenido de todo el proceso de su pensamiento en la estructuración de los principios fundamentales de las reglas de acción moral. Para esto voy a tratar de presentar su pensamiento, cambiando hasta cierto punto, el ángulo de visión bajo el cual se ha considerado siempre a Agustín, tratando de integrarlo en una visión más abierta y existencial. Partiré de una de las últimas interpretaciones sobre el fundamento de la epistemología agustiniana, la teoría que trata de superar las dadas hasta ahora en general acerca de la metafísica del hombre<sup>10</sup>. Se trata de la así llamada: teoría de la "Memoria Dei"<sup>11</sup>. Soy consciente de la controversia a que ha dado lugar y que tanto unos como otros, han aportado sus razones para defenderla o criticarla<sup>12</sup>; no obstante, por motivos aducidos al principio y consciente por otra parte de los fundamentos verdaderamente

10. E. GILSON, *Introduction a l'étude de S. Augustin*. Paris, 1942.

11. Esta teoría la presenta por primera vez su iniciador, Lope Cilleruelo, al Congreso Internacional Agustiniiano de París en 1954 con el siguiente título: "La memoria Dei según S. Agustín": *Augustinus Magister*, I (París 1954) 499-509. Anteriormente el citado autor había estudiado el problema de la "memoria" en general según S. Agustín en el artículo: "Introducción al estudio de la memoria en S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 5-24; y La "memoria sui": *Giornale di metafisica* 9 (1954) 478-492. Más tarde da una explicación detallada en otro artículo titulado: "Originalidad de la noética agustiniana": *San Agustín. Estudio y Coloquios* (Zaragoza 1960) 179-206. Otros autores han seguido estudiando este acuciente problema; así: J. MORAN, "Hacia una comprensión de la "Memoria Dei" según S. Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 185-234; ID., "La teoría del conocimiento en san Agustín. *Enchiridion sistemático de su doctrina* (Valladolid 1961); M. N. CASTEX, "La memoria metafísica según el libro X de las Confesiones": *Sapientia* 19 (1964) 9-25. Para la aplicación de esta teoría a la Escuela Agustiniiana, cf. F. CASADO, "La "Memoria Dei" en la escuela agustiniana": *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 581-595; ID., "La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana": *La Ciudad de Dios* 177 (1964) 543; 201-233; J. MORAN, "Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la "memoria Dei" agustiniana": *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 235-264. Se han seguido haciendo estudios sobre las aplicaciones concretas; así: T. RODRIGUEZ NEIRA, "Sentido gnoseológico de la memoria según S. Agustín": *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 371-407; ID., "La teoría del olvido en S. Agustín y Freud": *Estudio Agustiniiano* 8 (1973) 53-66; C. G. FERLISI, "Memoria metafísica" e peccato. *Tre quesiti sulla "memoria agostiniana" e la sua utilizzazione per una riflessione su Dio e sul peccato*. Roma, 1974. (Pro manuscrito).

12. A una crítica de G. MADEC en *Bulletin Augustinien pour 1960*, núm. 340: *Revue des Etudes Augustiniennes* 9 (1963) 365-366, sobre un artículo de J.

científicos en los cuales se basa tal interpretación, moviéndose dentro de un contexto a la vez filosófico y de revelación, consideración histórica del hombre en cristiano, he optado por usarla en la presentación de los principios de la moral de Agustín.

Una pregunta nos sale al paso de inmediato: ¿Es posible, a partir de principios de metafísica del espíritu, llegar a principios éticos? Nos parece que sí. Se ha hablado en realidad de panteísmo agustiniano, se ha llegado incluso a hablar de ontologismo, de anámmesis, de inmeísmo, de iluminismo. Pero en realidad, ¿podemos aceptar esos calificativos, partiendo de una crítica interna de la obra agustiniana? Como dice el P. Cilleruelo: "Ante todo es preciso recordar que el problema de la iluminación tiene carácter metafísico. No se aplica tan sólo al hombre, sino a todos los seres, a cada cual según su especie: *illuminatio nostra, participatio Verbi est*"<sup>13</sup>. La gnoseología es un caso particular, pero en todos ha de verificarse el esquema fundamental: 1) *Vocatio o revocatio*; 2) *versio o conversio*; 3) *illuminatio o formatio*. Hay diversos tipos de iluminación y cada uno debe ser estudiado a parte"<sup>14</sup>.

En líneas posteriores sigue el autor de esta interpretación resumiendo: "En el caso de la "*Memoria Dei*" se habla de una impresión. Dios imprime en los cuerpos los números espaciales y temporales<sup>15</sup>. Tales números van ligados a la naturaleza, al principio de operaciones, y por ellos mueve Dios su creación. Todas las cosas participan en Dios mediante los números, pero el hombre participa mediante la sabiduría. Imprimir es pues, dotar del sentido de las primeras nociones y principios con los cuales el hombre nace (naturaleza, ley natural, corazón, memoria Dei, mente, sabiduría, etc.). Todos los hombres, siempre y en todas partes poseen este sentido; están en contacto habitual con el mundo inteligible, aparte la ex-

MORAN en *Augustiniana* 10 (1960) 185-234, respondió L. CILLERUELO con el estudio "Por qué "Memoria Dei": "*Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964) 289-294, y J. MORAN, "Sobre la "memoria Dei" agustiniana": *Augustinus* 9 (1964) 205-209. A las opiniones de los dos autores citados replica G. MADEC, "Pour et contre la memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 89-92. Cilleruelo trata de aclarar este problema con una nueva aportación "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-85. Finalmente, F. J. THONNARD en *Bulletin Augustinien pour 1964: Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 344, intenta valorizar los pros y contras de esta controversia, dejando campo abierto a la investigación.

13. *De libero arbitrio* III, 5, 13: PL 32, 1277; CSEL 74, 101-102; *Retractiones* I, 8, 2: PL 32, 594; CSEL 36, 35; *De Trinitate* IV, 2, 4: PL 42, 889.

14. L. CILLERUELO, *La memoria Dei según S. Agustín*, 504.

15. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1234; CSEL 74, 61-62; I, 5, 15; PL 32, 1203; CSEL 74, 16; *De Trinitate* VIII, 3, 4: PL 42, 949; VIII, 5, 7: PL 42, 952.

perencia; perciben habitualmente a Dios como felicidad-verdad-unidad. El entendimiento puede nacer "*tanquam tabula rasa*", pero la "*memoria Dei*" nace enriquecida con las nociones madres y con los principios primeros. Por esa "impresión", los números de la sabiduría son la "voz de Dios", como los números espaciales y temporales, la belleza, son voz de Dios y "voz de los cuerpos". Se recurre a diversas metáforas para explicarlo: transcripción de un códice, escritura de tinta sobre pergamino, impresión de un sello sobre la cera: "*ex illa aeternitate tracta est... aeternae legis notio impressa est nobis*"<sup>16</sup>. Esta iluminación, metafísica, tiene carácter psicológico cuando la impresión se ha convertido en expresión: "*ad cogitationem pertinet intellectus, notitia vero ad solam memoriam*"<sup>17</sup>. Tenemos aquí un "*formabile, nondum expresum*", un "*invisibilitate videre... miro modo adherere*", un "*passim atque indistincte, un neglectum, sparsum, latens etc.*"<sup>18</sup>. Esta impresión es iluminación en cuanto es formación, siquiera inicial, de la mente. Aunque el entendimiento esté en potencia, no lo está la memoria. Pero no se hable de un contenido, sino de un "*praesto esse*"<sup>19</sup>.

El mismo intérprete de san Agustín, al que nos estamos refiriendo, en la exposición inicial de la teoría, hace alusión clara a la importancia de la aplicación de tal concepto agustiniano al campo moral, y expone cómo no quedó encerrada en el cuadro de las obras agustinianas, sino que llega a los teólogos de la Edad Media, sin que consiguiesen captar su verdadero significado: "La Memoria Dei" es infalible. Como ley natural es participación en la ley eterna. Cuanto más profunda es una noción, es más evidente y segura. En cambio la casuística es rebelde y a veces imposible. Cuanto más nos alejamos de lo que "tiene que ser" y nos acerquemos a la experiencia empírica, más expuestos quedamos al error. Por eso la "memoria Dei" es un ideal y un recurso criteriológico. El hombre tiende a reducir sus conocimientos a los primeros principios y nociones, y así el principio de la razón es también su término"<sup>20</sup>.

"Santo Tomás admitió esta memoria, a pesar del aristotelismo"<sup>21</sup>. Pero el proceso de aristotelización, desde Alejandro de Hales

16. *De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229; CSEL 74, 15-16.

17. *De Trinitate* XIV, 10: PL 42, 1045.

18. *De Trinitate* XV, 15, 25: PL 42, 1079; *Confessiones* X, 11, 18; PL 32, 787; CSEL 33, 239-240.

19. *De libero arbitrio* II, 12, 34: PL 32, 1259-1260; CSEL 74, 71.

20. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1234; CSEL 74, 61-62; *Confessiones* X, 21, 31: PL 32, 793; CSEL 33, 25; *De Trinitate* XII, 2, 3: PL 42, 999.

21. *De veritate*, q. XXII, a. 2, ad I; *S. Theol.* I, 79, I ad 1; *Summa contra Gentes* I, 11, ad 4.

a san Alberto Magno, a santo Tomás y a sus discípulos, sembró la confusión. El "*habitus primorum principiorum*" y la syndéresis fueron excluidos del conocimiento natural y sobre éste se guardó silencio. La syndéresis se convirtió en un rompecabezas: parecía algo maravilloso, nobilísimo y después no era nada. Ya en el mismo santo Tomás se aprecia la vacilación: por una parte "*intellectus noster*" (opuesto a ratio) "*se habet ad ista principia sicut se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit*"; pero por otra parte, los primeros principios y nociones brotan por abstracción de lo sensible y todo se reduce a una de las mil disposiciones que pertenecen a la herencia, no del individuo, pero sí de la especie"<sup>22</sup>.

Esto nos lleva de la mano a la consideración céntrica de todo el pensamiento agustiniano. ¿Es teocentrismo?; es antropocentrismo?; o ¿son quizás las dos orientaciones, partiendo de una vivencia existencial?

Si hacemos un recorrido en la historia de la interpretación de la obra agustiniana, las opiniones que se han proclamado sobre el punto de partida del pensamiento agustiniano, sea filosófico o teológico, nos percataremos al instante que son dos las direcciones principales a que se ha llegado. El P. Cayré insiste en su método ya clásico del "teocentrismo agustiniano"<sup>23</sup>; mientras que otros han optado por colocar al hombre como centro de la reflexión agustiniana<sup>24</sup>. Al final, creo que la mejor fórmula para definir la orientación agustiniana, sea la que nos ha dejado Flórez, fórmula que implica las dos dimensiones complementándolas; sería un "antropocentrismo teístico" o "teocentrismo personalístico"<sup>25</sup>. Naturalmente, habría que partir de una visión teocéntrica si consideramos el punto "a quo" y el "ad quem" de toda la problemática humana; no obstante cuando queremos estudiar este ser de hombre en su realidad histórico-empírica, sin duda el centro será él mismo. Por esto quizás

22. L. CILLERUELO, "La memoria Dei según S. Agustín": *Augustinus Magister*, I, 598-599; cfr. asimismo J. MORAN, "San Agustín y la Escolástica": *Augustinianum* 10 (1970) 118-141; ID., *Juan Lorenzo Berti*, 235-264; F. CASADO, "A propósito del innatismo agustiniano en la Escuela agustiniana": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 85-108; 347-382.

23. F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Paris 1951) 36-37; cfr. A. DEMPFF, *Metaphysik des Mittelalters*. Berlin, 1930.

24. L. CILLERUELO, "La prueba agustiniana de la existencia de Dios. (Intellectus quaerens fidem)": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 592; ID., "Agustín y el agustinismo": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 8.

25. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958) 20; cf. también M. F. SCIACCA, "La persona umana secondo S. Agostino": *Umanesimo e mondo cristiano* 2 (1951) 151-160.

debiéramos cambiar el ángulo de visión y colocarlo más directamente en la compresión antropocéntrica de toda reflexión agustiniana.

Dado que va a ser la consideración del hombre y a partir de él de donde se va a desarrollar toda la reflexión agustiniana, el hombre "religado" como imagen de Dios que es<sup>26</sup>, tenemos que dejar constatada desde un principio, la orientación que toma la reflexión de Agustín en torno al hombre.

Dos concepciones pugnan entre sí: una abstracta, la otra histórica<sup>27</sup>. No se insistirá tanto en la reflexión sobre la esencia del hombre basada en la orientación clásica, cuanto en la histórica. Agustín ve al hombre tal cual nos es dado en una visión condicionada por una revelación. Es muy difícil introducir al hombre en una casilla de definiciones. Es más amplia su visión. Y el método a seguir en su itinerario, lo ha dejado constatado ya en sus primeros escritos: proceso de interioridad para terminar trascendiéndose<sup>28</sup>. De esta visión histórica del hombre partirá toda la antropología agustiniana definiendo los principios de la acción moral. En el proceso evolutivo de su formación, llegó finalmente a un contacto con los platónicos, quienes dejaron una huella profunda que seguiría marcada en sus interpretaciones y reflexiones sobre la revelación. Su hermenéutica platónica la contemplamos bajo un ángulo de orientación cristiana. De ahí partirá toda su construcción filosófico-teológica en general: "Para cada hombre concreto, viviente y singular, hay una idea concreta, viviente y singular en Dios. Esta idea es la que define y nos da la esencia del hombre. Es la "razón funcional" de todo el desenvolvimiento de su ser y de su vida. Razón o definición funcional en el sentido matemático y metafísico. El hombre tiene pues su esencia, que es un acto-realización inicial, seminal, de la idea divina, dentro de su naturaleza y en cualquier momento de su desarrollo; pero, al mismo tiempo, esa esencia tie-

26. Cf. A. TURRADO, "La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según S. Agustín": *Revue des Etudes Augustiniennes* 5 (1959) 129-151; 233-260; ID., "Eres templo de Dios. Inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según S. Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 7 (1966) 21-55; 203-227; 330-381; 8 (1967) 41-63; 153-190; 363-406; 9 (1968) 173-199; 10 (1969) 367-392; ID., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*. Madrid, 1971; L. CILLERUELO, "Historia de la imagen de Dios": *Archivo Teológico Agustiniano* 1 (1966) 3-38; Th. CAMELOT, "La théologie de l'imagen de Dieu": *Revue de science philosophique et théologique* 40 (1956) 443-471.

27. E. GILSON, *Introduction*, 315; J. GUITTON, "Les temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin": Paris, 1949; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 21.

28. M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, I (Brescia 1949) 130-132.

ne potencialmente todas las posibilidades concretas en que el hombre ha de devenir<sup>29</sup>. Esa esencia inicialmente realizada es un acto; un acto para su completo desarrollo y actualización. El hombre es un ser para. Apurando la teoría agustiniana diríamos que el hombre "se hace" en cuanto naturaleza, realizando su esencia predefinida en Dios. El hombre no es un ser, sino un siendo. Tocamos aquí el punto más cardinal de la antropología agustiniana, y que esperamos pueda aparecer claro al final de este estudio. Agustín instala la moral en la metafísica, y por ello todas las repercusiones de aquella son ontológicas u ónticas. Por el momento bástenos saber, que ese "ser-siendo" del hombre, implica esencialmente una vocación. Una vocación para realizar la perfección de su naturaleza. El hombre es un ser llamado a. Y es precisamente aquí, donde reside la primera razón básica de su misterio"<sup>30</sup>.

Es verdad que Agustín se inserta en una orientación inicialmente platónica en la consideración del hombre dentro de un cuadro de revelación. Pero, no podía recibir sin más, todos los presupuestos platónicos en lo referente a varios puntos claves de la epistemología de Platón. Temas como existencia "a se" y "per se" de ese mundo de ideas en una región superior, siendo las cosas reflejo de ellas, tema como el de la preexistencia de las almas en un momento ahistórico, o el tema de la reminiscencia por un proceso de simple vivencia actual de una vivencia anterior, no entraba en el campo de visión agustiniano, ni podían entrar al menos en una época posterior de su reflexión.

El hecho de la creación es ajeno a una mentalidad helénica, donde la visión lineal de la existencia es una contradicción interna. En filosofía griega no hay lugar a creacionismo, el origen de los seres será explicado por procesos emanantísticos o de simple participación panteística. A Agustín, por tanto, hay que situarlo en una concepción bíblica de la realidad. Pero esto no le obliga a aceptar la visión grandiosa de todo el pensamiento filosófico anterior a Cristo e incluso posterior, pero en una comprensión todavía cerrada de la historia. "No obstante, Agustín queda inscrito en la tradición y preocupación del platonismo. Porque orienta a Agustín hacia la subjetividad e interioridad: "*in te ipsum redi*". No hemos de buscar la verdad en el cosmos, como diría Aristóteles volviendo a los antiguos, sino en el interior del hombre. Sólo que la subjetividad será diferente en Platón y Agustín, porque en Platón se trata

---

29. *De Civitate Dei* XXII, 14: PL 41, 776 777; CC 48, 833.

30. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 29-30.

de recuerdos (*"in alio mundo, olim experto, habitat veritas*), mientras en Agustín se formula un "a priori" tajante, que fuera del hombre no tiene explicación sino en Dios (*"in interiore homine habitat veritas"*)<sup>31</sup>.

### 3. Interioridad objetiva

Ese "a priori" supuesto en toda reflexión humana sobre las diversas disciplinas, que ha de colocarse en el campo metafísico de principios, adquiere fuerza de realidad experiencial consciente, al contacto con la realidad externa. Aplicándolo a los principios de acción, Agustín parte de una constatación inicial: Todo hombre experimenta en su ser más íntimo el anhelo de unidad-verdad-felicidad. Y esto en una vivencia anterior a todo contacto con la realidad circundante. De esta experiencia interna originaria, plantea Agustín un principio que sería repetido posteriormente por Santo Tomás: "Lo que naturalmente es deseado por el hombre, naturalmente es conocido por él"<sup>32</sup>. Por tanto, dado que el hombre tiende a esa verdad-unidad-felicidad y dado que por otra parte, no se satisface con esta verdad, aquella unidad o felicidad, concluye el santo, todo eso tiene que ser Dios y por tanto el hombre debe tener alguna noticia de Dios<sup>33</sup>. Pero, ¿de dónde o en qué realidad íntima humana llega el hombre a ver esa realidad que le supera y a la cual tiende? Por el entendimiento no puede ser, ya que supone todo un proceso psicológico en su acción de conocer, tampoco por la voluntad (*intentione, attentione*), pertenecería igual que anteriormente al campo de la consciencia, será por tanto por una facultad preoíativa y preconsciente a la que llamará "memoria Dei"<sup>34</sup>.

Hemos llegado a la constatación de este anhelo de unidad-verdad-felicidad en el hombre. Pero, si esto es tan natural, tan de hombre, se pregunta Agustín, ¿Por qué, siendo este "a priori" universal y constante en todo hombre, de hecho no se llega a su con-

31. L. CILLERUELO, *Originalidad de la noética agustiniana*, 180-181.

32. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1255; CSEL 74, 62; *De vera Religione* XXX, 54: PL 34, 145-146; *De Trinitate* X, 1, 1: PL 42, 971-972; XIII, 5, 8: PL 42, 1020: "Quapropter, quoniam verum est, quod omnes beatos esse velint, idque unum ardentissimo amore appetant, et propter hoc caetera quaecumque appetunt; nec quisquam potest amore quod omnino vel quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, quod velle se scit; sequitur quod omnes beatam vitam sciant".

33. *De libero arbitrio* II, 3, 7: PL 32, 1243; CSEL 74, 42; II, 15, 39; PL 32, 1262; CSEL 74, 75; *De diversis quaestionibus* 83, q.54: PL 40, 38.

34. Cf. L. CILLERUELO, *La "memoria Dei" según S. Agustín*, 500; cfr. también J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín* (Vladolid 1964) 102-130.

secución tan fácilmente?; ¿Qué hay en la naturaleza humana, que, conociendo, con un cierto conocimiento inactualizado como hemos visto, lo que desea a la hora de la acción concreta sigue por otros derroteros? El caso es claro. Lo constatamos en la consideración de toda la filosofía antigua, cómo unos han colocado el "telos" humano en el cuerpo, en el alma o en ambos etc., como indica el mismo Agustín siguiendo a Varrón. Pero, rápidamente contesta: Es que entre la noción impresa y la noción expresa media el pecado original y su castigo: *non sic fuimus in Adam*"<sup>35</sup>.

Parte Agustín en todas estas reflexiones de hechos constatables en la experiencia humana y no de presupuestos filosóficos anteriores. Se sirve el método platónico, pero porque en el fondo comprendió cómo la moral de Platón se basa también en principios objetivos. Platón se movía en un campo de principios inicialmente ajenos a la revelación. No obstante no por esto rechaza su método. Hay por tanto un espíritu platónico en Agustín<sup>36</sup>. No en vano pudo decir: "Esta es la razón por la que prefiero a los platónicos a todos los demás filósofos. Mientras éstos se valen de su espíritu y erudición para buscar la causa de las cosas, el método de la verdad y la norma de vivir, los platónicos han conocido a Dios y por ahí han descubierto dónde se encontraba la causa del universo, la luz de la verdad y la fuente de la felicidad. Los filósofos que pensaron que el Dios sumo y verdadero es el hacedor de las cosas creadas, luz de los inteligibles y bien de las acciones, que de él recibimos el principio natural, la verdad doctrinal y la felicidad vital, ya se llamen platónicos, ya reciban otro nombre, son preferidos por mí a todos los demás. Confieso que están más próximos a mí"<sup>37</sup>.

No obstante la visión céntrica agustiniana es bíblica. Se mueve en presupuestos que se elevan por encima de las fuerzas del destino, o las leyes despóticas de la ananke, destruyendo todo lo que signifique providencia divina, personalidad humana, vida, libertad, historia... La moral agustiniana va a venir exigida por los impera-

35. Cf. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 7; cfr. también R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 35-38; J. MORAN, "Presupuestos filosóficos del pecado original en S. Agustín": *Estudio Agustiniiano* 4 (1969) 497-518.

36. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 28-29: "Y es de esta suerte cómo la teoría platónica de los dos mundos y la teoría plotiniana de la emanación, pasan a la teoría cristiana de la creación "ex nihilo". La innovación más profunda dentro de la continuidad viva de la Historia de la filosofía".

37. *De Civitate Dei* VIII, 10: PL 41, 235; CC 48, 227; Ep. 118, 3, 17: PL 33, 440-441; CSEL 34, 2, 682; 3, 20: PL 33, 442-443; CSEL 34, 2, 684; 5, 33: PL 33, 448; CSEL 34, 2, 683-684.

tivos de la imagen de Dios en el hombre, pero en situación de desintegración interior, de dispersión como consecuencia del pecado de origen. Pero como dirá Agustín mismo, incluso durante la polémica frente a Pelagio: "No fue completamente destruido, lo que por la imagen de Dios siendo creado, fue impreso"<sup>38</sup>. Permanecían restos de esa imagen, creatura de Dios. De estos restos va a resurgir la posibilidad de recreación, de restauración y una disponibilidad positiva a recibir la deificación. No es algo inerte, amorfo; es algo muy positivo, pero que de una manera o de otra, necesitará de la fe en un Dios que se hace hombre, dándonos la posibilidad de elevarnos a su verdadera vida sin prescindir de nuestro ser de hombre.

El problema que se plantea por tanto Agustín, es hacer volver al hombre a su "corazón", centro vital personal<sup>39</sup>. Siguiendo la línea marcada en un principio por Sócrates, reintegrada a su sentido original por Platón con el contenido fuerte que posee este método de interioridad en Platón y bajo una perspectiva creacionista, se lanza intrépido a escrutar su ser de hombre creado a imagen de Dios. Es de tener en cuenta cómo este antropocentrismo sigue presente en su preocupación como cristiano<sup>40</sup>. Pero, ¿no nos moveríamos en una pura subjetividad? No. Agustín pasa rápidamente del conocimiento inicial del hombre a conocer a Dios y la realidad del mundo. Sólo el conocimiento del hombre puede dar sentido a la razón del mundo físico: "Así el espíritu, replegado sobre sí mismo, comprende la hermosura del universo, el cual toma nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidéz engendra la inteligencia, que sólo se evita con el despego de la multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan nuestros sentidos"<sup>41</sup>. Su argumento final es contundente para proclamar al hombre centro de todo lo existente sin ser él causa del mismo: "Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse, necesita estar muy acostumbrado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón"<sup>42</sup>.

Trata por tanto Agustín de hacer sabedor al hombre de su rea-

38. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230.

39. A. MAXSEIN, "Philosophia cordis bei Augustinus": *Augustinus Magister*, I (Paris 1964) 354-371; E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en S. Agustín*, Paris, 1962.

40. *Soliloquia* I, 2, 7: PL 32, 872; II, 1, 1: PL 32, 885; I, 8, 15: PL 32, 877; *De ordine* II, 18, 47: PL 32, 1017.

41. *De ordine* I, 2, 3: PL 32, 979.

42. *De ordine* I, 2, 3: PL 32, 979.

lidad personal como ser consciente y libre. Por consiguiente, interioridad, significa aquí, tomar conciencia de su hombre interior, de su realidad existencial.

Estamos frente al problema central de los fundamentos metafísicos de la teoría moral agustiniana. Hemos visto su desconfianza en ver la verdad realizada en las cosas, también su preocupación por superar los límites de la pura subjetividad, invitando a trascenderse y en esa autotranscendencia encuentra la plena objetividad en el campo de los principios de acción. El método sigue siendo siempre el mismo: externo-interno, interno-eterno. Inmanencia-Transcendencia.

No comprenderemos a Agustín si nos colocamos en la zona sólo de lo psicológico. Hay que partir de lo metafísico. Todos los errores cometidos hasta el presente sobre la interpretación agustiniana, parten fundamentalmente de ahí, y esto mismo aconteció en la Edad Media. El "intellectus" de los escolásticos, no era identificable a la "ratio", aquel pertenece a una esfera superior, más profunda, quizás a la esfera del inconsciente. Es verdad que Aristóteles sembró la confusión en alguno de ellos, pero un santo Tomás no pudo desentenderse del problema del conocimiento natural proclamado por Agustín.

Es por esto por lo que podemos hablar de moral objetiva en Agustín, sin que entendamos lo objetivo experimental, leyes de la naturaleza que hay que respetar, leyes despóticas ante las cuales el entendimiento o la razón tienen que claudicar. Puede hablar de moral o ética objetiva, porque admite el "a priori" tajante que parte del concepto de creación. Hasta aquí le preocupa salvar un orden establecido por Dios, pero lo realiza a partir de un concepto claro de creación, donde la libertad y la conciencia humanas, la persona, adquiere las garantías insustituibles y a su vez puede encontrar un criterio seguro a la hora de la actuación.

Nos hallamos muy lejos del determinismo. Hay otro concepto de hombre y de Dios diferente del medio filosófico. De aquí que los principios de actuación serían también diferentes: "Mientras para Agustín la religión es asunto personal e interno, porque se dirige a un Dios personal, para Porfirio (epígono del animismo plotiniano) la religión se reduce al arte de captar fuerzas anónimas difundidas por el universo. Que una tal doctrina es incompatible con la noción de pecado personal es la misma evidencia; el destino individual es relación con una fuerza cósmica. Queda suprimida la libertad, y sin libertad no hay pecado. Para Agustín los males del universo no

pueden ser naturales; para Plotino lo son. Sin ellos para Agustín el orden sería perfecto; para Plotino no existiría. Para Plotino el mal y el pecado no tienen que ajustarse al orden, pues están dentro del orden, forman parte necesaria de él y lo componen. Para Agustín perturban el orden, del cual no forman parte natural; si se ajustan al orden, es ejerciendo una función accidental, no esencial”<sup>43</sup>.

La diferencia nos parece tan clara y esencial, que sin ella se puede dar lugar a un conjunto de confusiones de todo género, donde la única conclusión clara no será otra que el escepticismo, ya que nos apartaremos de un criterio de valor, capaz de dirigir nuestra actuación. Los principios cambiarán a medida que la naturaleza va evolucionando: “La libertad, energía creadora, no sale de la naturaleza necesaria, ni puede quedar suspendida en el aire sin que se sepa de dónde ha salido. La ética cristiana recurre, pues, a un Dios personal, creador libre del orden ético, para encontrar un fundamento suficiente a sus problemas”<sup>44</sup>.

La teoría agustiniana nos parece sumamente clara. Pero quedamos en principios todavía. Hay que dar un paso adelante, porque en realidad el hecho de la aceptación de ese orden objetivo, entendido como hemos indicado, ¿constituye realmente la plena interioridad en la acción moral?; ¿Es suficiente adaptarse a ese orden de creación sin más, o debe entrar algún otro elemento en la actitud ética?; ¿No es el cristianismo una religión positiva, como vemos en la consideración del Sermón de la montaña?; ¿Ese método de interioridad, queda en el plano de la ley natural y primeros principios o Cristo superó, personificando plenamente por la ley del Espíritu, la religión antigua?; ¿Fue inútil todo el misterio de la Encarnación en una historia de salvación, limitándonos solamente a una religión natural?; ¿Destruyó Cristo, con su obra redentora, todo concepto de virtud natural y todo acto realizado en ese plano es pecado?; ¿Quedaría solo el dilema “aut caritas aut cupiditas” abocando Agustín a una visión pesimista de la existencia cristiana?; ¿Todas las acciones de los paganos e infieles son pecado? Finalmente y englobando todos los interrogantes hasta aquí presentados: ¿Agustín es fiel a Pablo o lo ha adulterado exagerando sus afirmaciones?

43. R. JOLIVET, “Le probleme du mal chez S. Augustin”: *Archives de Philosophie* 7 (1930) 100.

44. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 10; cf. C. TRESMONTAN, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961.

#### 4. *Moralidad formal: Intención y finalidad*

Hemos considerado hasta aquí el aspecto objetivo de los principios del hacer humano. Pero Agustín distingue muy bien dos clases de moralidad: La objetiva, con principios nétamente determinados, de un orden que debemos entenderlo en el de una metafísica del espíritu; y la moralidad formal, el aspecto de la intención, moralidad personal. En efecto dice: "Puede alguien ejecutar obras buenas y no obstante, no obrar el bien al ejecutarlas. No hace bien el bien (*non bene bonum facit*), porque no las hace con buena voluntad"<sup>45</sup>.

Haciendo una división podríamos encontrar cuatro modos de actuar: a) *Bonum bene facere*; b) *Bonum male facere*; c) *Malum bene facere*; d) *Malum male facere*<sup>46</sup>. En realidad se pueden considerar los actos en sí mismos, según deben ser hechos, según normas objetivas y nos dan las virtudes conforme a sus objetos formales, será la moralidad objetiva, admitida plenamente por Agustín. Pero también la acción se puede ver en relación con la intención del agente, el fin que persigue en su realización y entonces concluimos en la moralidad formal.

Los autores al analizar esta faceta de la moralidad según los principios agustinianos, le han llegado a calificar de subjetivista en extremo, llegando al final a concluir con una "moral de intención"; ésta sería la que rige sus escritos, especialmente en la polémica pelagiana, donde todo lo natural caería por su base ante las objeciones de Pelagio sobre la bondad o menos de las acciones de aquéllos que se sienten ajenos al campo de la fe<sup>47</sup>.

De aquí que convenga el analizar un poco sistemáticamente esta faceta, a partir de conceptos claros, examinando diversos aspectos de toda esta problemática. Se necesitará insistir en el concepto de virtud en Agustín, pasando a examinar cuáles son admitidas por el santo, concluyendo con la fundación del fin último y la caridad en su concepción de la verdadera virtud.

Una vez dejada constancia de unos principios objetivos, comunes a todo hombre, Agustín propone principios evidentes respecto a la intención en la actuación: *Bonum enim opus intentio facit*<sup>48</sup>. Rohmer ha querido encontrar en estas afirmaciones agustinianas la subjetividad cerrada y le hace autor de una moral subje-

45. *Contra Julianum* 4, 3, 22: PL 44, 739.

46. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 10.

47. J. ROHMER, *La finalité moral*, 1-30.

48. *Enarratio II in Ps. 31 4*: PL 36, 259; CC 38, X, L, 227.

tiva, de creación del espíritu y por tanto sujeta a todo lo que signifique moral de situación <sup>49</sup>. Ya hemos visto la falacia en la cual cae dicho autor, si tenemos en cuenta la constatación de lo objetivo en la moral.

Partiendo de este principio de intencionalidad, del elemento personal en plenitud, no podrá Agustín entonces concebir el concepto de virtud separado del acto virtuoso. La conclusión a la cual llega Wang Tch'ang Tche nos parece de una sutileza digna de tenerse en cuenta: Lo que definirá la rectitud de una acción será la intención, el fin por el cual se realiza. Por consiguiente podemos decir que no se dará acto de virtud, aunque vaya plenamente conforme con los principios objetivos, si la intención no sigue la línea del fin que persigue <sup>50</sup>. No se diferenciarán los vicios de las virtudes por la rectitud objetiva de la actuación, sino por el fin, dirá expresamente Agustín <sup>51</sup>.

Este principio general que hemos dejado constatado en líneas anteriores, aunque parezca de tiempos quizás posteriores en la carrera agustiana, no obstante, ya lo encontramos también en escritos anteriores. Son principios que veremos reafirmados continuamente en la pluma de Agustín, al observar la aplicación concreta que hace al examinar todo el mensaje de Cristo en el Sermón de la montaña y que llevado de su convicción personal, autenticada en una exposición como la de san Mateo, le lleva a exclamar lleno de consternación ante tal hallazgo: *Quod polliceri non temere audemus sed ipsi eiusdem Domini verbis concientes* <sup>52</sup>.

Ya en la polémica maniquea tuvo ocasión repetidas veces de afirmar en otras palabras los mismos principios que repetirá posteriormente. Frente a la multitud de disciplinas y demás obras ascéticas realizadas por los maniqueos, les saca a luz pública la manera de realizar todo lo que hacen: "En este caso falta saber con qué fin lo hacéis; pues si el fin al que referimos nuestras acciones, es decir, en vista del cual obramos, es no sólo sin mancha de pecado, sino, además, laudable, nuestras acciones seguirán la misma suerte y serán merecedoras de alabanza; pero si, por el contrario, el fin

49. J. ROHMER, *La finalité morale*, 1-30.

50. J. WANG TCH'ANG TCHE, *S. Augustin et les vertus des païens*. Paris, 1938; cf. asimismo G. ARMAS, "Las virtudes y la salvación de los infieles según S. Agustín": *Contribución española a una Mistología Agustiniana* (Burgos 1955) 140-150.

51. *Contra Julianum* I, IV, 5, 21: PL 44, 749: "Non officiis sed finibus a vitiis discernentibus esse virtutes"; I, IV, 3, 26: PL 44, 751: "Non actibus sed finibus pensantur officiis".

52. *De sermone Domini in monte* I, 1, 1: PL 34, 1230; CC 35, 1.

que contemplamos y miramos cuando hacemos algo es con razón y justicia digno de reprensión, no habrá nadie que no repruebe y censure aún lo mismo que hacemos"<sup>53</sup>.

No niega Agustín que incluso las obras realizadas sin la intención recta sean provechosas, admitió siempre las virtudes de los filósofos, las *virtutes animi* naturales a todo hombre, pero no contento con eso, afirma que todas esas obras son dignas de mejor encomio, que deben ser ordenadas; de aquí que defina la virtud verdadera con la expresión "*ordo amoris*", la jerarquía de valores<sup>54</sup>.

"No hacen buenas o malas las costumbres, sino los buenos o malos amores"<sup>55</sup>. Con esta frase lapidaria resume Agustín su pensamiento en todo esto. Pero el principio del *ordo amoris* en el cual trata de resumir la regla de la vida cristiana, supone como postulado esencial la fe. En la jerarquía de valores propuesta por el santo, la fe ocupa un lugar preponderante, va a ser como decía el P. Cilleruelo: "un aparato ortopédico, una medida de seguridad, una venda hemostática, pero no puede ocupar el lugar de las virtudes objetivas y formales o específicas"<sup>56</sup>.

Así expone Agustín esta escala de valores a la hora de la actuación: Un único Dios, bien sumo. El alma, creada por el Sumo Bien, sin embargo, no es el sumo bien, aunque sea un gran bien. La carne, ni sumo bien, ni gran bien, sin embargo es un bien menor"<sup>57</sup>. Pero rápidamente nos sale al paso una dificultad: ¿Todos los valores morales han de estar subordinados a los valores religiosos?; ¿No es posible construir una ética pura, a partir de elementos que prescindan de la fe? Finalmente, ¿no existe moralidad sin fe?: "En este problema Agustín adopta la misma postura que su gemelo san Pablo, postura impuesta por la experiencia personal, por la historia, por la razón, para concluir que no se da verdadera moralidad sin la fe. Algunos opinan que esto significa aniquilar la ética; pero esta afirmación nos parece falsa por dos motivos: primero, porque la religión estructura y beneficia a la moral, dándole un sentido claro, en oposición al enigma kantiano ciego y caprichoso; segun-

53. *De moribus Manichaeorum* XIII, 27: PL 32, 1356.

54. *Contra Julianum* I, IV, 3, 31: PL 44, 754: "Ipsa (misericordia) per se ipsam naturali compassione opus est bonum".

55. *Ep.* 155, 4, 13: PL 33, 672; CSEL 44, 443-444: "Nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores".

56. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 19.

57. *Serm.* 156, 6, 6: PL 38, 353: "...unus Deus, summe bonus. Anima vero, ut dixi, creata summo bono, non tamen summum bonum, sed magnum bonum. Item caro nec summum bonum, nec magnum bonum, sed tamen parvum bonum".

do, porque el problema grave de la moral no es la ley ni la libertad para cumplir la ley, sino la energía para cumplirla. ¿De dónde hemos de sacar en la ética meramente filosófica las fuerzas para cumplir una ley que es casi siempre dura y dolorosa? Si la fe nos resuelve ambos problemas, y ella sola nos los resuelve, no podemos decir que la intervención de la religión mata la ética, o por lo menos significa desdoro para ella”<sup>58</sup>.

Por tanto Agustín se coloca en la línea paulina; la fe va a ser la que nos solucionará el problema humano de existencia y realización de la misma, nos propondrá el fin y dará los medios necesarios para conseguirlo. De aquí como consecuencia, la necesidad de la caridad, del Espíritu que ha sido dado al creyente como fuerza interna en la perfección personal.

Toda actuación humana ha de ir inspirada por la caridad: “El fin de todo precepto es la caridad, esto es, a la caridad se refiere todo precepto”, dirá Agustín<sup>59</sup>. No obstante la caridad no elimina todas las otras virtudes, al igual que la fe. Cada una posee su valor particular, sin poder reducir todas ellas a la caridad. Lo que será necesario es el orientar todos los actos de las demás virtudes al único precepto del amor y en él será perseguido el fin último del hombre. Por consiguiente, concluyendo con el mismo Wang Tch’ang Tche sobre el sentido de la verdadera virtud: “El acto de la verdadera virtud, será inspirado por el fin último y producido por la caridad”<sup>60</sup>.

La visión personalista en la actuación y del valor de las obras que el creyente realiza en orden a la realización personal, añadiendo también el valor de las virtudes sociales, adquieren de esta forma un valor de primerísima línea en el pensamiento agustiniano. Al mismo tiempo nos introducen en un conjunto de reflexiones e interrogantes: ¿Cuál es el significado de las acciones de los que se hallan ausentes del campo de la fe; ¿Y de las acciones que no están ordenadas de alguna manera al fin último ni van orientadas bajo el influjo de la caridad?; ¿O unas y otras, cuando se hallan fuera de un contexto cristiano?

Agustín conoce los sistemas morales que le han precedido. Afirma que pudiera considerar solamente las virtudes morales sin más,

58. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 17-18.

59. *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate* CXXI: 40, 288; *De gratia et libero arbitrio* XVII, 33: PL 44, 901.

60. J. WANG TCH’ANG TCHE, *S. Augustin*, 15; cf. M. HUFTIER, *La charité dans l’enseignement de saint Augustin*, Tournai, 1959.

pero ve su insuficiencia. Por ejemplo la insuficiencia en el sistema epicúreo: Ella manda a la prudencia que investigue con circunspección cómo reinará el placer y cómo se asegurará. Manda a la justicia que haga los beneficios que pueda, a fin de grangear las amistades necesarias para las comodidades corporales y que no haga injuria a nadie, no sea que, quebrantadas las leyes, no pueda vivir seguro el placer. Manda a la fortaleza que, si el dolor montare el cuerpo, no le obligue a morir y mantenga firme el pensamiento del espíritu en su señor, esto es, en el placer, con el fin de mitigar con el recuerdo de las delicias pasadas las espinas del dolor presente; manda a la templanza que tome solamente alimentos, y si alguna otra cosa le deleita, porque, por la inmoderación, algo nocivo no turbe a la salud, y el placer, que lo reponen también los epicúreos principalmente en la salud del cuerpo, se lesione gravemente" <sup>61</sup>.

Es consciente, no obstante Agustín, que no puede ser verdadera virtud aquella que somete todas las demás para poder conseguir un bien corporal: "No se puede hablar de verdadera virtud la que sirve a algo ajeno al Dios de las virtudes. Por tanto, las virtudes que sirven a los halagos carnales o a cualquier otro placer de este tipo, no se pueden llamar propiamente virtudes" <sup>62</sup>.

Los estoicos, por otra parte, aunque pongan como centro la gloria humana en la realización de sus actos, no llevan mejor parte que los epicúreos, ya que: "Sólo puede ser llamada verdadera virtud la que sirve a Dios, no a los admiradores" <sup>63</sup>.

Pero, entonces, si Agustín viene afirmando a través de todo su pensamiento, que sólo las virtudes realizadas en orden al fin último son las verdaderas, ¿Qué decir del texto de Rom. 2,14 donde Pablo habla claramente de que los que siguieron solamente los dictámenes de la ley natural, están en vías de salvación? Es éste uno de los textos estudiados detenidamente por los autores, para dar cada cual su opinión. Para Agustín no hay dificultad en poder admitir que está plenamente de acuerdo, que incluso éstos que cumplen naturalmente lo que su razón les dicta, realizan verdaderas virtudes, ya que la imagen de Dios no fue destruida totalmente por el pecado y quedaron restos de la misma en todo hombre <sup>64</sup>. Es conclu-

61. *De Civitate Dei* V, 20: PL 41, 167; CC 48, 146.

62. *Contra Julianum* IV, 3, 21: PL 44, 749.

63. *Serm.* 285, 1: PL 38, 1293: "Ipsa vera et sola dicenda virtus quae non militat typho sed Deo".

64. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230: "Hoc enim illic (in Novo Tes-

sión lógica de toda su doctrina sobre la "memoria Dei". No se ve por tanto ninguna dificultad al hacer tal afirmación.

Lo mismo podemos afirmar acerca del influjo de la caridad en la realización de las verdaderas virtudes. Desde este punto de vista, la afirmación tan común de la necesidad de un influjo positivo de la caridad, aduciendo aquello de que "nadie usa bien de las criaturas sin el amor del Creador"<sup>65</sup>, nos parece infundada, ya que siguiendo a Agustín, posee ese amor al Creador todo aquél que ama el bien. Y siguiendo la reflexión posterior conforme a su teoría del conocimiento, se puede identificar ese bien con Dios, al igual que el proceso en la línea de la verdad y demás transcendentales<sup>66</sup>.

Nunca negó Agustín lo positivo que poseen todas las acciones de los que están ajenos al campo de la fe. Lo que hay que tener presente es que el santo identifica ordinariamente en su lenguaje al infiel y al pagano y de aquí vienen gran parte de las confusiones en su interpretación<sup>67</sup>.

##### 5. Cristo, centro del personalismo moral agustiniano.

Hay que dejar constatado desde el principio, que Cristo está presente desde el comienzo de las consideraciones éticas de Agustín. Y lo está porque, precisamente, aunque en la época inicial de su producción literaria, la divinidad de Cristo no estuviera tan clara en el pensamiento agustiniano, no obstante para él era evidente la necesidad de la fe para introducirse en la inteligencia de los misterios del cristianismo. Era una fe en la autoridad del Dios de los cristianos, que al final sería la única salida posible ante todo el sistema escéptico, que dejaba al hombre indeciso y sin solucionar sus problemas más vitales.

---

tamento) scribitur per renovationes, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest... Et ipsi (Iudei) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam legem habet immaculatam"; 27, 48: PL 44, 239-230: "Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audivimus, quae secundum iustitiae regulam...".

65. *Contra Julianum* 4, 3, 33: PL 44, 757.

66. Cf. L. CILLERUELO, *La "memoria Dei" según S. Agustín*, 503: "Acerca del objeto de la "memoria Dei" escribe el citado autor: "¿Es Dios?; ¿En qué sentido? Sin duda, en cuanto que Dios es la felicidad-verdad-unidad que el hombre anhela y conoce".

67. Cf. J. WANG TCH'ANG TCHE, *S. Augustin*, 50.

La experiencia maniquea y posteriormente platónica, abrieron en el pensamiento de Agustín una brecha que será la condición de posibilidad a su revolución grandiosa, al conjugar el clasicismo con el cristianismo. La teoría del *Anthropos* gnóstico y del *Nous* platónico, le abren perspectivas grandiosas al acercarse ante la lectura del Evangelio y las cartas de Pablo<sup>68</sup>. Lo que preocupa a Agustín en una primera etapa de su contacto con la católica y su doctrina parece ser el problema que ya tenía planteado desde hacía tiempo instigado por Cicerón, el problema de criterios de verdad. Cristo como Verdad, al mismo tiempo que como camino hacia ella: "Quedan de momento identificadas la religión católica y la religión natural, fe e inteligencia son dos formas de la misma iluminación o "gnosis". Cuando después de haber leído a los platónicos, lee Agustín a Pablo, nada le sorprende: halla que coincide con ellos en todo, añadiendo tan sólo por su parte una recomendación de la gracia divina<sup>69</sup>. Pero no pensemos que esta fórmula es teológica o dogmática: gracia divina significa simplemente el acceso a Dios que ofrece la filosofía. Es, pues, una gracia natural. Agustín parece referirse a la epístola a los Romanos, concretamente al texto Rom. 1, 20. Por lo menos, lo cita tres veces seguidas en ese mismo pasaje<sup>70</sup>, y en otros semejantes utiliza el término "gracia" en ese mismo sentido amplio"<sup>71</sup>.

Esta consideración permanece en la línea propuesta en sus principios fundamentales de actuación. Es el tema de la iluminación participativa del Verbo por parte de la criatura racional, que le lleva a la conclusión de considerar a Cristo en un principio como camino porque es la Verdad<sup>72</sup>. Cristo, el Verbo Encarnado como Verdad, ha supuesto para Agustín el descubrimiento de un mundo muy diferente al que pudiera pensarse en una mentalidad helénica. Grecia y Palestina tienen diferentes visiones de modos de vida y

68. *Confessiones* VII, 9, 13: PL 32, 740; CSEL 33, 154.

69. *Confessiones* VII, 21, 27: PL 32, 747-748; CSEL 33, 166-167.

70. G. MADEC, "Connaissance de Dieu et action de grâce. Essai sur les citations de l'Épître aux Rom. I, 18-19 dans l'oeuvre de saint Augustin": *Recherches Augustiniennes*, II (Paris 1962) 273-309.

71. L. CILLERUELO, "Las funciones de Cristo según S. Agustín": *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 193; DeCivitate Dei X, 29: PL 41, 307; CC 48, 304: "Videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caliginante, patriam: in quam manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum".

72. *De Musica* VI, 16, 52: PL 32, 1190; "In lumine, scilicet in Christo accipiendum".

concepciones de existencia. Si Agustín opta por superar el platonismo, ha sido dejándose llevar de imperativos personales y del mensaje cristiano, orientándose hacia lo auténtico cristiano: Platonismo significa: negativamente deshaucio de toda filosofía que trata de contentarse con relativismos y elementos de este mundo; es necesario llegar a un absoluto y necesario; positivamente significa recurso a Dios como principio y fundamento del mundo noético, físico y moral<sup>73</sup>. Y puesto que al decir Dios, Agustín entiende el Dios trascendente y personal de los judíos y cristianos, le deja despejado el camino para su revolución genial: ni su teología natural, ni su religión, ni su ley natural, ni su derecho natural son conceptos griegos, sino conceptos cristianos<sup>74</sup>.

Cristo, el Verbo Encarnado, fue el golpe de gracia a todos los sistemas éticos que no pudieron recuperar al hombre<sup>75</sup>. El platonismo era el único que, según Agustín, podía haber dado una solución clara a toda esta problemática humana. Pero partían de principios infundados y "a priori" débiles. No existía el concepto de creación propio de la tradición judeo-cristiana. De idéntica forma supera todos los sistemas religiosos basados en principios irreconciliables, dualistas, contra los cuales ya había luchado la tradición cristiana que le precedió<sup>76</sup>.

El Verbo hecho carne vino en la humildad<sup>77</sup>. Era esta particularidad de la Encarnación la que no pudo encontrar en los platónicos, como decía en las *Confesiones*. De esta forma entra Cristo en la mente de Agustín como el único que puede ser camino a través de una encarnación y además proponiendo un mensaje concreto que supera la ley antigua y que ha reflejado claramente en el ser-

73. *Ep.* 118, 3, 2: PL 33, 441: "Plato a Cicerone multis modis spertissime ostenditur, in sapientia non humana, sed plena divina... constituisse et finem boni, et causa rerum et ratiocinandi fiduciam".

74. L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo*, 194-195.

75. *Confesiones* VII, 18, 24: PL 32, 745: "Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum Te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum (1 Tim 2, 5) ...vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas et vita (Jn 14, 6); et cibum cui capiendi invalidus eram, miscentem carni quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua per quam creasti omnia".

76. IRENEO, *Adversus Haereses*: PG 7, 437-1224.

77. *De libero arbitrio* III, 10, 30: PL 32, 1285: "Ex quo factum est ut illud Dei Verbum, per quem facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelicae beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret et habitaret in nobis (Jn 1, 14) ...peccati poena tenebatur ad hoc diminutionis redacta ut per coniecturas rerum visibilibus ad intelligenda invisibilia niteretur: cibus rationalis creaturae factus est visibilis... ut visibilis sectantes ad Se invisibilem revocaret".

món de la montaña, carta programática del mismo<sup>78</sup>. Proclama como ley universal la caridad.

Toda la controversia pelagiana iba dirigida a demostrar el significado de Cristo en la vida del creyente como Vida del hombre. Aquél "sin mí nada podéis hacer"<sup>79</sup> del Evangelio de san Juan, cobra en Agustín un significado primordial, principalmente en la concepción de la empresa de perfección moral del cristiano. Pelagio era el patrón de los naturalistas, Agustín se declara abiertamente el "Doctor de la gracia".

Este sería el esquema en sus líneas generales que se podría presentar en el análisis de la misión de Cristo en la vida de perfección del hombre. Ha habido estudios detenidos sobre el particular<sup>80</sup> y lo que hay que tener presente en esa reflexión sería no olvidar los fundamentos racionales en los cuales Agustín trata de basar todas sus doctrinas. El hombre participa del Verbo por la iluminación desde la creación. San Pablo diría en el Areópago "en El vivimos, nos novemos y existimos"<sup>81</sup>, y san Juan insistirá en que "vino a su casa y los suyos no la recibieron"<sup>82</sup>, afirmaciones que Agustín hace suyas en sus comentarios. La teología natural hunde sus raíces en la concepción profunda del misterio humano en la creación. Ser hombre es vivir iluminado. El Verbo, por tanto, funda la ética humana.

Pero Cristo entra en la historia humana a partir de Encarnación. La soberbia había sido la proclamación de la voluntad de poder del hombre, tratando de independizarse totalmente de Dios, declarándose "sui iuris". Cristo en su humildad se presenta como ser-para-los-otros y por-los-otros. La proclamación de la nueva ley de la caridad dirigirá los destinos de las libertades optando por Dios. El naturalismo queda superado. Hay a quien imitar.

Esa imagen de Dios en el hombre quedó deteriorada<sup>83</sup>. Siguen restos de esa imagen, de aquí que Pablo pueda proclamar culpables

78. *De Sermone Domini in monte*: PL 34, 1229-1308; CC 35.

79. *Jn* 15, 5.

80. Cf. O. BRAVANT, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez S. Augustin. Etude sur la pastorale des Enarrationes in Psalmos* (Gembloux, 1971); T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de S. Augustin*. Fribur, 1954; O. SCHELL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen, 1901; L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo*, 194-195.

81. *Hech.* 17, 28.

82. *Jn* 1, 11.

83. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230: "...non omni modo deletum est quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impresum est".

a los que no sigan los imperativos de su naturaleza<sup>84</sup>. Era una gracia. Pero era poco. Cristo envía su Espíritu realizando la obra de vivencia progresiva de esa imagen a través de los tiempos de la Iglesia<sup>85</sup>. De esta suerte Cristo se presenta como Camino universal de salvación, ya que es Verdad y es Vida. Será el único sentido de la historia.

### Conclusión

Si ahora tenemos en cuenta esta línea de pensamiento de Agustín, podríamos preguntarnos, si el humanismo ha de ser por fuerza *Humanismo Ateo*, como proclama Sartre. El P. De Lubac responde bien a este interrogante<sup>86</sup>. Y todavía podría discutirse algo ulterior: quizá en toda la antigüedad no ha existido ningún *humanista* como Agustín, es decir, ninguno que haya descubierto en el hombre mismo los fundamentos de la metafísica, de la ética, de la estética y de todas las "ideologías" humanas. Pero otra cosa es el problema teológico, ya que la "Historia" no es una mera "Dialéctica abstracta" o griega, sino una Historia histórica, como dice la Biblia. Es decir, una dialéctica con pecado original, con un hombre caído e inclinado al mal, con un hombre arrojado al mundo y perdido en él.

Lo mismo se podría decir sobre el problema de la libertad. Fue Agustín quien puso en claro este problema que hasta él nadie había discutido en todo el frente: los grecorromanos ignoraban la libertad, ya que para ellos como hemos tenido ocasión de constatar, la libertad era siempre exención de coacción externa. Sabido es, por otra parte, que puede darse y se da una coacción interna de múltiples formas y clases. Los cristianos por otro camino, llegaban con Agustín a la mayoría de edad y apenas habían hablado de la libertad con una cierta amplitud de miras, y mucho menos después de haber hallado en su propio interior la eterna discusión de la libertad humana, como lo había hecho Agustín en el maniqueísmo. Es verdad que más tarde ese problema entra en conflicto, por lo menos aparente, con la gracia de Cristo. Pero siempre negó que fueran términos incompatibles. Si nunca llegó a aclarar ese misterio, tal cosa no debería reprocharse a Agustín, a no ser que los demás lo

84. *De spiritu et littera* 27, 48: PL 44, 229.

85. *De spiritu et littera* 27, 47: PL 44, 229: "Non enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia"; cf. P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de S. Augustin*. Paris, 1972.

86. Cf. H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*. Madrid, 1967.

hubiesen aclarado. Pero es el caso que estamos en el siglo XX y después de tantas discusiones *De Auxiliis*, el misterio sigue, como en tiempo de Agustín. ¿No sería audacia el acusar a Agustín de algo que nadie ha podido lograr? Y en todo caso, el problema debe afrontarse, no utilizarse contra Agustín, como si fuera problema resuelto.

Idéntica cosa acontece en el problema de la sexualidad. Es verdad que hoy se habla de revolución sexual. Incluso muchísimos católicos creen que la Iglesia entera tiene prejuicios maniqueos o tinte de pesimismo sexual. Muchos defienden que hoy y en el futuro van a cambiar las cosas en sentido "naturalista". E incluso se lamentan de que ha sido Agustín quien principalmente nos ha infundido esta actitud y culpabilidad radicales. Pero eso demostraría tan solo el inmenso prestigio de Agustín, ya que los otros doctores no eran menos radicales a este respecto. Está bien si corregimos los defectos, pero no está bien, que reprochemos a uno defectos universales, aun suponiendo que sean defectos.

CARLOS MORÁN, OSA.

*Estudio Teológico Agustiniano*  
VALLADOLID

## La fe, instancia crítica frente a la sociedad, según san Agustín

En la mente de no pocos ciudadanos del Imperio Romano existía una grave prevención contra la religión cristiana. Tenían la sospecha y el temor de que la tensión escatológica, el vivir a la espera de un reino situado más allá de este mundo, habría de producir despreocupación por los objetivos e intereses de la ciudad terrena.

Por otra parte, el precepto universal del amor, la predicación de una igualdad fundamental entre todos los hombres, la existencia de una comunidad eclesial que trascendía los vínculos de identificación con la sociedad civil y que se consideraba como la expresión de la auténtica sociabilidad humana, eran factores que habrían de contribuir necesariamente a minimizar la virtud del patriotismo, el significado de las fronteras y de las diferencias naturales, y el espíritu de sacrificio por la grandeza y la gloria del Imperio.

Los contemporáneos del obispo de Hipona no se quejaban de que los cristianos fueran poco consecuentes con las exigencias sociales y políticas de su fe, como sucede en nuestro tiempo, sino que temían las consecuencias que podrían derivarse para el orden constituido, si un día sentían la tentación de tomarlas rigurosamente en serio.

De hecho, los altos funcionarios imperiales, amigos de S. Agustín, encontraban dificultad en compaginar Evangelio y política, las exigencias del patriotismo y el precepto del amor universal. El joven Volusiano, dotado de notable inteligencia y de perspicacia política, tenía no pocas objeciones que hacer al cristianismo desde su condición de noble romano todavía fiel al paganismo. Nombrado procónsul después del 410, se estableció en Cartago y desempeñó con dedicación las altas funciones de su cargo. Permanecía pagano en medio de una familia fervientemente cristiana. Su madre Albina solicitó la ayuda de S. Agustín para que resolviera las dudas de su hijo contra la fe cristiana y éste le escribe, ofreciéndose para resolverlas. Volusiano le plantea algunas objeciones referentes al

misterio de la Encarnación, objeciones ya tradicionales entre los paganos, a las que S. Agustín contesta en la carta 137, donde encontramos como un esquema de la Ciudad de Dios<sup>1</sup>.

Los contactos entre S. Agustín y Volusiano fueron también favorecidos por un común amigo, el comisario Marcelino, muy interesado en intensificar las relaciones entre ambos personajes y en la conversión de Volusiano al cristianismo<sup>2</sup>. Pero los esfuerzos de la familia y de los amigos no tuvieron éxito inmediato. De hecho, Volusiano se convierte a la fe cristiana veinticinco años más tarde en la ciudad de Constantinopla y en presencia de su sobrina Melania la joven<sup>3</sup>.

Volusiano se convirtió bien pronto en el personaje central de un grupo de nobles romanos que se habían refugiado en Africa, huyendo del asedio de Roma del 410. Formaban un círculo de personas cultas, preocupadas del buen decir y de las reglas de la elocuencia, nostálgicas del pasado esplendor de Roma. Pero, al mismo tiempo, eran súbditos de emperadores cristianos y vivían en una época que había sufrido profundas transformaciones. La historia, la religión y las costumbres de la antigua Roma, que tanto admiraban, sólo podían encontrarlas en los libros. A su paganismo le faltaban raíces concretas. Era ya un fenómeno marginal en relación con el avance incontenible del cristianismo<sup>4</sup>.

La caída de Roma vino a exacerbar el resentimiento de los que maldecían los tiempos cristianos en nombre de supuestos tiempos mejores del pasado. Pero, en semejante circunstancia, echaron mano de argumentos y acusaciones contra el cristianismo que tenían ya larga historia.

"Se acusa a la religión de ser enemiga de la república". Con esta frase resume S. Agustín las objeciones de Volusiano y de su grupo en la carta 138. Marcelino le había explicado con suficiente claridad estas objeciones en la carta 136. Pero aquí interesa notar que estas objeciones de tipo socio-político contra la religión cristiana eran compartidas por funcionarios católicos del Imperio. S. Agustín escribe al comisario imperial Ceciliano, lamentándose de que un hombre como él todavía no haya recibido el bautismo. "¡Cómo si

1. Cf. V. CAPANAGA, "Intelectuales paganos del siglo V frente al misterio de Cristo. Un episodio epistolar de Agustín": *Oikoumene, Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Vaticano II* (Catane 1964) 439-454.

2. Ep. 136; cf. también A. CHASTAGNOL, "Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie au Bas-Empire": *Revue des Etudes Anciennes* 58 (1956) 251-252.

3. Cf. A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien*, 253.

4. Cf. P. BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona* (Madrid 1970) 351.

los fieles, cuando son mejores y más fieles, no pudieran administrar mejor y con mayor fidelidad la república!"<sup>5</sup>. El célebre y desconcertante Bonifacio, que no sólo se profesaba católico sino que llegó a desear abrazar la vida monástica en una determinada etapa de su vida, también encontraba una dificultad insuperable al intentar armonizar las virtudes que se exigen a un buen ciudadano, máxime si es militar, con el Dios cristiano del amor universal, del perdón de los enemigos y de la huida de la gloria popular<sup>6</sup>.

En semejantes circunstancias era urgente mostrar que la fe cristiana no conducía a la anarquía ni tenía consecuencias nefastas para la sociedad civil. Por el contrario, contribuía a regenerarla y mejorarla. Si los reyes y todos los ciudadanos "oyeran y al mismo tiempo pusieran en práctica sus preceptos sobre las costumbres justas y santas, la república no sólo ordenaría con su felicidad las regiones de la vida presente, sino que ascendería hasta la cumbre misma de la vida eterna"<sup>7</sup>.

Es la misma transformación interior de la totalidad de la persona, operada por la gracia, la que exige lealtad a la patria y el sometimiento a los deberes que impone. El cristiano va más allá de lo que pudiera creerse posible o deseable en cuestión de responsabilidad en el cumplimiento de los deberes para con la sociedad civil. Está orientado en sus motivaciones por algo más noble que el interés o el miedo, algo que está más allá de la política y del mundo presente. Por otra parte, el cristiano participa de los bienes y ventajas de la sociedad civil y, por tanto, ha de contribuir a su defensa y a su grandeza bajo la dirección de las autoridades constituidas, excepto en el caso en que éstas ordenen algo en contra de lo dispuesto por Dios para la salvación eterna<sup>8</sup>.

En esta misma línea de pensamiento y también en reacción contra la postura de Tertuliano y de los maniqueos, S. Agustín defiende la legitimidad de la guerra, la honorabilidad de la profesión militar y hasta describe su ideal del soldado cristiano<sup>9</sup>.

Teniendo en cuenta esta preocupación por conciliar cristianismo y política, nada tendría de extraño que S. Agustín sintiera la

5. *Ep.* 151, 4.

6. *Ep.* 189.

7. *De Civitate Dei* II, 19.

8. Sobre este punto, cf. los numerosos textos agustinianos que cita e interpreta E. L. FORTIN, "L'idealisme politique d'après S. Augustin": *Recherches Augustiennes* 8 (1972) 250-251.

9. *Ep.* 189, 4; *Serm.* 302, 15; *Ep.* 189, 7-8.

tentación de desvirtuar la dimensión crítica del mensaje evangélico. Sin embargo, no lo hizo, porque fue un hombre que vivió en tensión escatológica hacia un reino futuro y glorioso y porque se vió obligado a defender el derecho a la existencia de la Ciudad de Dios frente a los ataques del mundo pagano. La Ciudad de Dios es una respuesta a las lamentaciones y ataques de ciudadanos del Imperio nostálgicos del pasado, que atacaban al cristianismo en nombre de una pasada grandeza de Roma mitificada. Así se explican características de esta obra que la convierten para nosotros en un libro de gran actualidad. En ella realiza S. Agustín un trabajo decisivo de secularización y crítica socio-política en nombre de la escatología y de la trascendencia de Dios.

El obispo de Hipona tuvo una conciencia aguda de la fuerza de la esperanza para mantener al hombre en pie sobre la tierra. "No hay ninguna vida humana que esté sin esperanza y hasta en la muerte hay siempre un aliento de esperanza: esperanza en los niños para que crezcan, se instruyan y se formen en la cultura; esperanza en los adolescentes para casarse y formar una familia; esperanza en los padres para educar, alimentar y hacer hombres a los que acariciaron cuando eran párvulos"<sup>10</sup>. Expresiones como ésta hacen pensar en la teología de la esperanza de Moltmann y en la importancia de la utopía en la vida de los hombres, puesta de relieve por E. Bloch.

Pero el cristiano va orientado por una esperanza que le empuja más allá de este mundo y de la historia intramundana. Espera a Dios de Dios. Espera una forma nueva de existencia que no es en absoluto repetición de la que vive aquí abajo. Tan gran esperanza le hace sentirse peregrino sobre la tierra. Es cierto que la esperanza ayuda a sobrellevar con fortaleza y hasta con gozo las tribulaciones de la peregrinación. Pero está herido de nostalgia por la verdadera patria y eso hace la peregrinación amarga. Está empujado por un insaciable anhelo de unidad, de seguridad y de eternidad y siente la decepción de lo transitorio, de lo que nace y muere, de lo que dispersa en la multiplicidad y defrauda la confianza del corazón. Y a la virtud de la esperanza sigue la virtud del despego de las cosas terrenas con miras a las riquezas del Reino. El cristiano esperanzado tiende a despojarse de las riquezas y de sí mismo para convertir su espíritu en receptáculo del Dios vivo. La grandeza mis-

---

10. *Sermones post Maurinos reperti: Denis, Serm. 22, 2: Miscellanea Agostiniana*, I (Roma 1930) 134.

ma de su anhelo le ensancha el alma para recibir una medida colmada cuando llegue el tiempo de la visión. El pensamiento de lo eterno modera los apetitos del hombre en búsqueda afanosa de bienes terrenos. Pone medida y reposo en la acción, al mismo tiempo que le da sentido y valor<sup>11</sup>.

El hombre de la esperanza cristiana no puede evitar convertirse en escándalo y contestación viviente en medio de un mundo orientado por esperanzas intramundanas. Es testigo de realidades invisibles y que superan la capacidad de la razón en medio de gentes que sólo estiman lo sensible, lo manipulable, lo sujeto a una cierta forma de racionalidad. Son frecuentes las referencias de S. Agustín al lenguaje mordaz con el que los paganos ridiculizaban la fe y la esperanza de los cristianos<sup>12</sup>.

La tensión escatológica y la fe en el Señor, cuya palabra crea tensiones y persecuciones en el mundo, sirven al cristiano de punto de referencia para su valoración de la realidad. De este modo se convierte en paradoja viviente, en contestatario del mundo, de su incredulidad, de sus pecados e injusticias, de su esperanza intrahistórica mitificada<sup>13</sup>.

A veces el mundo y la misma autoridad política, en un alarde de agresividad, llegan a pedir al cristiano la renuncia a su fe y a su esperanza. Pero él no puede menos de "contestar" las fuerzas humanas y las leyes que van en contra de lo dispuesto por Dios en orden a la vida eterna. Estará dispuesto a rechazar los mandatos abusivos de la autoridad civil aun a costa de la pérdida de los bienes temporales y de la misma vida. Esos bienes y esa vida quedan relativizados por el cristiano a causa de su esperanza en otra vida y otro reino<sup>14</sup>.

S. Agustín "permanece fiel al pensamiento escatológico en cuanto considera este mundo como un *provisorium* y, por ende, no intenta darle una constitución cristiana, sino que lo deja estar como mundo que ha de luchar por su propio y relativo orden. Y también su cristianismo conscientemente legal sigue siendo en cierto sentido *revolucionario*, por cuanto no puede plantearse como idé-

---

11. Sobre el tema de la esperanza cristiana en el pensamiento agustiniano, cf. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana* (Madrid 1974) 285-281.

12. *Enarrationes in Ps.* 122, 8; cf. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, 260-261.

13. *Enarrationes in Ps.* 70, 9.

14. *Exp. Prop. ex Ep. ad Rom.* 72 y 74; *Serm.* 62, 9, 14; *In Iohannis evangelium tr.* 5, 12; *Enarrationes in Ps.* 104, 37; *Contra Faustum* XXII, 76.

tico a ningún Estado, sino que es una fuerza que relativiza todo lo intramundano, al apuntar hacia Dios, único absoluto, y hacia el único mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo"<sup>15</sup>.

El obispo de Hipona se coloca en una postura crítica frente a la sociedad civil, cuando ésta reivindica el derecho a suprimir al ciudadano de la Ciudad de Dios, por considerarle alienado en su fe en un Dios trascendente y en su esperanza en un reino situado más allá de este mundo. Los diez primeros libros de la Ciudad de Dios obligan a los hombres y a las sociedades terrenas a dar cuenta de su fe y su culto, de sus objetivos e intereses, de sus ideales y de sus mitos. Como ha visto con perspicacia J. C. Guy, las diferentes categorías de paganismo con las que S. Agustín mide la Ciudad de Dios están elegidas de tal forma que bajo ellas quedan subsumidas todas las formas históricas de paganismo.

La ciudad terrena se considera no alienada porque busca objetivos proporcionados a su condición humana e histórica. Defiende la religión sólo en cuanto instrumento eficaz para fines políticos intramundanos: las buenas costumbres de los ciudadanos, la prosperidad temporal y la paz. Para destruir esta pretenciosa utopía de encontrarse en la verdad y en el equilibrio, S. Agustín realiza una obra impresionante de secularización y desmitificación del Imperio romano y, en general, de toda sociedad civil que absolutiza objetivos intrahistóricos. Los dioses favorecieron la depravación de las costumbres en vez de la moralidad y fueron incapaces de garantizar la prosperidad temporal y de evitar continuas guerras<sup>16</sup>.

En cuanto a la historia de Roma le es fácil a S. Agustín demostrar que había sido muy distinta de la historia mitologizada en la que creía la opinión común. El orgullo colectivo y los intereses políticos expansionistas habían convertido en gloriosas hazañas del pasado acontecimientos bien poco edificantes. En la historia de Roma se glorificaba el rapto de las sabinas y otras numerosas injusticias. La Ciudad de Dios no sólo constituye un esfuerzo gigante por ahuyentar a los dioses de la historia de Roma, sino también por desmitificar esa misma historia. "¿A qué viene el alegarme el nombre de alabanza y el nombre de victoria? Removidas las sombras de la insensata opinión, considérense los hechos en su desnudez, en su desnudez pondérense y júzguense en su desnudez"<sup>17</sup>. Vistos los acon-

15. Cf. J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política* (Madrid 1972) 76.

16. Cf. J. C. GUY, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de S. Agustín* (Paris 1961) 75-76.

17. *De Civitate Dei* III, 14, 2.

tecimientos en su auténtica realidad histórica y relativizados desde la perspectiva cristiana, la historia será menos portentosa, pero también más a la medida del hombre. Porque, "quita la jactancia, y todos los hombres, ¿qué son más que hombres?"<sup>18</sup>.

S. Agustín estaba convencido de la enorme influencia que la historia idealizada tiene sobre la conciencia individual y colectiva. El que individuos, familias y pueblos enteros se crean descender de dioses o herederos de memorables gestas de los antepasados, les da vigor y confianza para realizar grandes empresas<sup>19</sup>. Pero esto se consigue con detrimento de la verdad y de la religión, fomenta el orgullo individual y colectivo y contribuye a extender por el mundo el ámbito satánico de la esclavitud de la mentira. Sólo la verdad es liberadora y en este aspecto es preferible que los hombres no sean más que hombres.

Sería largo el catálogo de cuestiones a las que se extiende la obra secularizadora y desmitificadora de S. Agustín. La astrología, los horóscopos, la brujería, numerosas tradiciones y costumbres mitificadas, merecieron de su pluma comentarios críticos llenos de ironía<sup>20</sup>. El cristiano debe sentirse tranquilo frente al mundo porque es obra de Dios y está sometido a su poder y a su providencia. En reacción contra la mentalidad estoica, que servía de base a la divinización del Imperio y de otras fuerzas en las que parecía expresarse y condensarse el alma del mundo, S. Agustín seculariza toda realidad cósmica y humana. La distinción cristiana entre creador y creatura evita dar culto a tantos dioses cuantas son las obras de las manos del Dios único<sup>21</sup>.

El Imperio romano era una fuerza de tal magnitud que sólo podía ser idealizada al máximo o rechazada como energía demoníaca. Sin embargo, "Agustín juzgará el Imperio de sus méritos como una institución puramente humana; lo reducirá al nivel de cualquier Estado con objeto de expulsar a los dioses de su historia y disputará su contribución a la vida del cristiano en términos generales como para suponer que la función del Imperio podría haber sido desempeñada por cualquier otro Estado"<sup>22</sup>. No se dejó envolver en las redes del imperialismo histórico, como sucedió a muchos cristianos de su época. El Imperio es visto como una organización humana,

---

18. *De Civitate Dei* V, 17, 2.

19. *De Civitate Dei* III, 4.

20. *De Civitate Dei* V, 1-7.

21. *De Civitate Dei* VII, 30.

22. Cf. P. BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona*, 351.

empírica, histórica, que debía estudiarse sociológicamente, considerando los valores que la animaban, para poder dar posteriormente un juicio ético o teológico desde la perspectiva cristiana. "Si el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la comunidad concorde de objetos amados, para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor"<sup>23</sup>. El juicio de valor dependerá de la calidad de los objetivos que movilizan a los miembros de la sociedad. "Ciertamente que (el pueblo) será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que ligan a los ciudadanos y tanto peor cuanto menos nobles sean"<sup>24</sup>. De este modo queda relativizado el Imperio romano no con las leyes, instituciones y costumbres que le servían para conseguir sus fines. Era un modo humano de organizarse, semejante a los modos de organización de otras sociedades empíricas, en orden a conseguir objetivos humanos. Unas formas de organización serán mejores y más eficaces que otras, pero todas son relativas y deficientes, ya que por sí mismas son incapaces de implantar la verdadera justicia<sup>25</sup>. El orden socio-político no es salvífico en el mismo sentido en que lo es la Iglesia y los bienes de la sociedad civil no coinciden con los fines de la Ciudad de Dios. Aun en el supuesto de que la perspicacia política y la sabiduría cristiana se encuentren en el mismo individuo no llegan jamás a confundirse. En los elogios que el obispo de Hipona dedica a Constantino y Teodosio distingue con suficiente claridad entre virtudes privadas y públicas, entre motivaciones de orden cristiano y motivaciones de orden político, entre la recompensa temporal y la eterna que merecen por sus virtudes<sup>26</sup>.

El cristianismo trasciende los regímenes políticos, les deja en su condición de realidades humanas e imperfectas, exhorta a los fieles a respetar el orden relativo que encarnan, a tolerar con paciencia las consecuencias que se derivan de su imperfección constitutiva o accidental y a trabajar para mejorar y transformar la sociedad en que viven. La actitud de S. Agustín no puede considerarse en este punto ni anárquica ni conformista.

Se ha escrito que el obispo de Hipona soñó durante algún tiempo con la regeneración posible del Imperio por medio de la religión cristiana y particularmente a través de la sabiduría y del buen ejemplo de los funcionarios que profesaban sinceramente la fe en

---

23. *De Civitate Dei* XIX, 24.

24. *De Civitate Dei* XIX, 24.

25. *De Civitate Dei* XIX, 24.

26. Cf. E. L. PORTIN, *L'idéalisme politique*, 256.

Cristo. R. A. Markus sospecha que S. Agustín se unió durante algunos años al coro de los contemporáneos para compartir su júbilo por la victoria del cristianismo. Coloca en los años 399-401 la época de mayor entusiasmo por los "*tempora christiana*". En sus escritos se dejaría traslucir una interpretación profética de la edad teodosiana<sup>27</sup>.

No puede negarse que S. Agustín sintió entusiasmo por la fuerza expansiva de la Iglesia, expansión favorecida por la autoridad imperial. En una carta dirigida a Nectario, noble de Calama, que pedía a S. Agustín indulgencia para con sus conciudadanos, culpables de graves daños contra la comunidad cristiana, presenta a la Iglesia extendida por toda la tierra como escuela donde se aprenden las virtudes que hacen grandes las ciudades<sup>28</sup>. Respondiendo a las objeciones de Volusiano y sus amigos, dice: "Los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales provincias, tales maridos, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores del fisco, como los que quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la obedeciera, prestaría un gran vigor a la república"<sup>29</sup>.

Me parece extraordinariamente significativa a este respecto la alegría que expresa reiteradamente en sus cartas a los funcionarios imperiales por la buena fama y el prestigio de que gozan ante el pueblo<sup>30</sup>. Ciertamente, S. Agustín no podía menos de pensar con alegría y entusiasmo en funcionarios imperiales cristianos como Marcelino, el futuro mártir, su amigo entrañable. Era un hombre educado, culto, ferviente cristiano, preocupado de cuestiones filosóficas y teológicas, que se esforzaba por cumplir las funciones propias de su cargo con espíritu de justicia y de clemencia. La pena y la indignación que siente el obispo de Hipona, cuando su amigo Marcelino es acusado de complot contra el Estado y condenado a muerte, expresan bien a las claras el afecto y la admiración que le profesaba. La semblanza que trazó de su amigo y confidente después de su ejecución está llena de admiración por sus cualidades y virtudes: "¡Cuánta honradez en sus costumbres, fidelidad en la

27. Cf. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of S. Augustine* (Cambridge 1970) 31-36.

28. *Ep.* 91, 4; *De Civitate Dei* XVIII, 41.

29. *Ep.* 138, 2, 15.

30. *Ep.* 112; *Ep.* 189, 8.

amistad, afán en la doctrina, sinceridad en la religión, pureza en el matrimonio, continencia en el juicio, paciencia para con los enemigos, afabilidad para con los amigos, humildad para con los santos, caridad para con todos, facilidad para otorgar beneficios, pudor para pedirlos, amor para las buenas acciones, dolor para las malas!"<sup>31</sup>.

Los funcionarios imperiales cultos fueron para la inteligencia de S. Agustín un estímulo eficaz y constante. Sabían apreciar sus obras y contribuían a propagarlas. Muchos de los problemas difíciles a cuya investigación dedicó el obispo de Hipona los mejores esfuerzos de su inteligencia le fueron planteados por funcionarios imperiales. El les recompensaba con una sincera admiración por la competencia y espíritu de sacrificio de que daban muestras en la administración de la cosa pública. La admiración terminaba en verdadera y profunda amistad, especialmente cuando los veía interesados en la vida cristiana.

Pero las frases agustinianas de entusiasmo acerca de los tiempos cristianos, de la sorprendente extensión de la Iglesia por el mundo, actuando como escuela de virtudes cívicas, de los funcionarios cristianos que parecían emular las cualidades de los antiguos romanos, no constituyen una prueba concluyente en favor de una sacralización cristiana del Imperio. Aunque S. Agustín estuviera convencido de la relatividad y secularidad de todos los proyectos exclusivamente humanos, no podía negar la irrupción de lo divino en la historia, especialmente en el pueblo de Israel y en la Iglesia.

La progresiva y sorprendente cristianización del Imperio, la prohibición del culto pagano, los milagros numerosos que tenían lugar en las tumbas de los mártires, las transformaciones espectaculares operadas por la gracia en el interior de las almas, el mismo fenómeno de la vida eremítica y cenobítica, todos estos hechos eran demasiado sorprendentes y no podían explicarse fácilmente sin admitir que se estaba realizando una historia sagrada en medio de la historia secular. Sin embargo, las dos historias se diferencian en su origen, en sus métodos, en sus motivaciones y en sus objetivos. Los acontecimientos a que da lugar la búsqueda de prosperidad terrena y de un orden encaminado al equilibrio de intereses son de naturaleza distinta a los que realiza la acción misteriosa y gratuita de Dios en la historia. Es perfectamente posible una interpretación profética de la destrucción de los ídolos y de la masiva conversión

---

31. *Ep.* 151, 8.

de las gentes del Imperio al cristianismo, sin necesidad de recurrir a la sacralización del mismo.

Por extraño que parezca, y a pesar de haber sido acusado de legitimador teórico del viraje constantiniano, S. Agustín no puede de ser considerado ni siquiera como sacralizador de la misma Iglesia. Esta es, ciertamente, forma visible de la Ciudad de Dios en la historia y testigo del ámbito de la santidad en medio del mundo. Pero todo eso lo es la Iglesia en virtud de la fuerza que le viene de lo alto y de su dimensión escatológica. En cuanto sociedad visible y empírica es un *corpus permixtum*, en el que no son visibles las fronteras entre los ciudadanos buenos y los falsos. Ya desde su polémica contra los donatistas, S. Agustín se alejó claramente de la corriente teológica africana que tendía a identificar la Iglesia histórica, sociológicamente observable, con los santos de la Ciudad de Dios<sup>32</sup>.

Concebir la Iglesia como una sociedad en la que es imposible distinguir con claridad entre miembros verdaderos y falsos, evita la mitificación de toda comunidad cristiana empírica. En los mismos monasterios, centros de convivencia de aquellos fieles que deseaban ser perfectos cristianos dentro de la Iglesia, se encuentran buenos y malos. S. Agustín lo reconocerá lealmente y alguna vez tuvo la oportunidad de comprobarlo por experiencia en los que había fundado. Y aunque siempre estuvo preocupado de la buena fama hacia el exterior de sus comunidades monásticas, no le gustaba que se hiciera de ellas un mito a base de alabanzas excesivas. Toda comunidad cristiana ha de reconocer con humildad sus defectos y la necesidad permanente de reformarse y mejorarse.

La Iglesia es santa en cuanto participa de Cristo y de los medios de salvación que le otorgó. Sin embargo, en la conciencia de sus miembros concretos, la santidad es un ideal a alcanzar, una tarea de tensión y de lucha que sólo acaba después de nuestra peregrinación por este mundo. Semejante concepción de la Iglesia le fue facilitada a S. Agustín por el pensamiento neoplatónico, que consideraba la realidad en constante devenir hacia las formas ideales del mundo inteligible, reflejándolas de manera imperfecta y jerárquica. También se ha hecho notar la influencia de Ticonio, creador de una teología de la santidad de la Iglesia desde la perspectiva escatológica<sup>33</sup>.

Si esto pensaba de la Iglesia, su entusiasmo no podía ser muy grande respecto a las posibilidades de la sociedad civil. Las frases

---

32. Cf. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society*, 114-124.

33. Cf. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society*, 117.

en las que ensalza al Imperio cristiano, a la Iglesia en cuanto escuela de ciudadanía, a los funcionarios austeros y patriotas que podía y debía suscitar una doctrina que predicaba la honradez y el amor fraternal, deben entenderse en el contexto de una difícil polémica contra los que veían el cristianismo como enemigo del Estado. No es menester esperar al desgraciado incidente del proceso y posterior ejecución de Marcelino, al que no pudo salvar la influencia de la Iglesia puesta en juego, ni a los graves pensamientos de S. Agustín en torno al misterio de la elección y predestinación de los hombres y de los pueblos por parte de Dios en la polémica anti-pelagiana, para encontrar en sus escritos una relativización de la alianza entre la Iglesia y el Imperio y una constatación realista de la tendencia de las masas cristianas a dejarse conducir por los atractivos del mundo y por hábitos inveterados. Desde su época de sacerdote hubo de aprender por propia experiencia la dificultad y la lentitud con que se consiguen reformar las costumbres de una comunidad y la situación precaria en que las reformas se mantienen. En cuanto a las posibilidades de la acción política, no basta acentuar las ventajas que ve S. Agustín para la unidad de la Iglesia en la intervención de los poderes públicos en la controversia donatista, así como tampoco es suficiente fijarse en las expresiones en las que muestra un acentuado desinterés por la política, especialmente en la carta 220 dirigida a Bonifacio después de sus desconcertantes y desastrosas acciones contra el Imperio<sup>34</sup>. El pensamiento agustiniano acerca de la intervención del poder civil no sólo cambió bajo la presión de las circunstancias, sino que en todo momento consideró los medios exteriores que le son propios como imperfectos e inadecuados para conseguir la conversión y transformación de las conciencias<sup>35</sup>. Lo que parece seguro, como explica R. A. Markus, es que en el pensamiento agustiniano la justificación de la intervención política en materia religiosa no deriva de una *Reichstheologie*, sino más bien de una estrategia o severidad pastoral<sup>36</sup>. Mandouze, por su parte, opina que S. Agustín cae en error en este punto en la medida en que creyó de buena fe en el valor universal del esquema bíblico del "temor como principio de la sabiduría" y en la medida en que su falta de experiencia política le ocultó el carácter mixtificador de una fuerza que sólo se pretendía mostrar con la sana intención de no tener necesidad de servirse de

---

34. *Ep.* 220, 2, 5.

35. Cf. S. COTTA, *La città politica di Sant'Agostino* (Milano 1960) 112.

36. Cf. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society*, 148-149.

ella<sup>37</sup>. En todo caso, S. Agustín no es un hombre inclinado a la mitificación de la acción política, aunque ésta sea ejercida por funcionarios cristianos y en favor de la misma Iglesia.

Otra cuestión distinta es preguntarse hasta qué punto creyó S. Agustín en una posible regeneración del Imperio y de cualquier sociedad mediante el influjo de la Iglesia, que puede transformar desde dentro los corazones con su doctrina y los medios de santificación de que dispone. A este respecto es sintomático que en casi todos los textos en que pone de relieve la armonía entre religión cristiana y política y las ventajas que se derivan de las virtudes que predica la Iglesia para la sociedad civil, usa expresiones condicionales. Un texto de la Ciudad de Dios es extraordinariamente claro sobre este punto. Después de afirmar que la república sería feliz en esta vida y estaría destinada a la felicidad eterna, si todos los ciudadanos cumplieran los preceptos de la religión cristiana, continúa: "Pero porque éste oye y aquél desprecia, y la mayoría son más amantes del halago de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Dios, ora sean reyes o príncipes, ricos o pobres, libres o esclavos, de cualquier sexo, se les manda que toleren, si fuera necesario, a esa república aún pésima y disolutísima"<sup>38</sup>. Agustín era un hombre suficientemente lúcido y realista para constatar que los principios cristianos apenas habían calado en el corazón de numerosos fieles y que en otros eran fácilmente vencidos por las sugerencias del orgullo, de la vanagloria, del ansia de poder y de riquezas. Una sociedad de santos sobre la tierra, dirigidos en todo momento por una fe viva y actuante, apenas podía esperarse ni siquiera de las comunidades monásticas. Pero esta constatación empírica nunca logró apagar su convicción teórica de que la fe cristiana, si fuera profesada sinceramente y en su integridad, conduciría a la reforma de las costumbres de los ciudadanos, a una convivencia armoniosa, y a la implantación de una justicia conveniente.

La Ciudad de Dios no se contenta con demostrar la alienación que sufre la ciudad terrena y con señalar sus ídolos, sino que vá más allá e intenta hacer reconocer a los paganos que el cristianismo es el cumplimiento y la superación de sus aspiraciones más profundas y el único camino de liberación integral y total<sup>39</sup>. Para S. Agustín no hay camino de liberación fuera de Cristo. "Esta es la re-

---

37. Cf. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968) 385.

38. *De Civitate Dei* II, 19.

39. Cf. J. C. GUY, *Unité et structure*, 75-76.

ligión que contiene el camino universal para la salvación del alma" <sup>40</sup>. Es la senda de liberación "concedida a todas las gentes", la que "purifica al hombre entero y prepara al mortal para la inmortalidad de todas sus partes constitutivas" <sup>41</sup>.

El cristiano aspira a conquistar el espíritu de libertad y la libertad de la caridad, que abren ante su mirada horizontes nuevos y dilatados, enriquecen su dinamismo interior y le conducen a obrar por amor al mismo bien. En la mentalidad agustiniana el acto libre por excelencia es el acto de caridad. En él resplandece la gratuidad y la espontaneidad. "En el bien obrar no hay vínculo de necesidad, porque reina la libertad de la caridad" <sup>42</sup>.

La gracia no es destrucción del libre albedrío, sino su liberación. No es un régimen arbitrario de acciones divinas determinantes sino amor, adhesión personal espontánea, atracción y delectación. Es revelación del alma de la amabilidad divina, alcanzándola en su intimidad y atrayéndola por la fe, que se expansiona en caridad. Es el crecimiento de la caridad en el alma el que libera, progresivamente y no sin combate mientras dura la peregrinación, de todo aquello que mantiene al hombre encerrado en el amor exclusivo de sí, en el orgullo y en la sensualidad. Liberación que sólo será completa y definitiva en la vida del más allá <sup>43</sup>.

Pero la liberación cristiana no sólo afecta a los individuos. Tiene también honda repercusión en la vida de las colectividades. Porque éstas tienden a la mitificación de valores intramundanos, a sacralizar normas y costumbres que se juzgan indispensables para la existencia o la prosperidad del grupo. Como ya se ha hecho notar, el ejemplo más espectacular de semejante proceso de mitificación lo encontró S. Agustín en el Imperio Romano, cuya absolutización condujo a instrumentalizar la religión y a mitificar tradiciones y costumbres que se juzgaban provechosas para su mantenimiento o expansión. "Según la concepción cristiana, en cambio, no se trata de la costumbre sino de la verdad, la cual no está en modo alguno organizada por el Estado, sino que es ella misma quien ha organizado una nueva comunidad que alcanza a todos cuantos viven de la verdad de Dios. Y partiendo de aquí entiende Agustín como libera-

---

40. *De Civitate Dei* X, 32, 1.

41. *De Civitate Dei* X, 32, 2.

42. *De natura et gratia* 65, 78.

43. Cf. J. BONNEFOY, "L'idée agustinienne du chrétien": *Recherches Augustiniennes* 5 (1968) 51-53.

ción la fe cristiana: liberación para la verdad de la constricción de la costumbre”<sup>44</sup>.

El ansia de sobrevivir y sobresalir, de conservar y ampliar lo conquistado, tanto en los individuos como en las colectividades, conducen los espíritus al enquistamiento y a la agresividad. Y también a la deificación del Estado, de la polis, de la raza, de la clase social, del partido, creando instituciones, normas y usos que contribuyen a extender entre los hombre el ámbito satánico de la esclavitud. En el pensamiento agustiniano la trascendencia y la escatología cristianas liberan de la tendencia a mitificar realidades intramundanas, relativizándolas, y la caridad saca a los hombres y a los grupos de su enquistamiento y de la tendencia egoísta a replegarse sobre sí mismos.

Ratzinger ha sabido resumir con precisión este aspecto liberador de la fe cristiana tal como lo entiende S. Agustín. “El avasallamiento del hombre a costumbres contrarias a la verdad entregan a éste a fuerzas impías, llamadas demonios por la fe cristiana... Ahí radica el verdadero calado de la liberación cristiana y de la libertad ganada merced a ella. Al liberar de la costumbre, libera de una fuerza creada ciertamente por el hombre, pero que, hace ya mucho, había resaltado por encima de su cabeza y ahora le enseñoera. Se ha convertido en una fuerza objetiva, independiente de él; en puerta de invasión de los poderes del Malo, es decir, de los demonios. Liberarse de la costumbre para ir a la verdad, es liberación del poder de los demonios, que están tras la costumbre. El sacrificio de Cristo y de los cristianos se hace verdaderamente comprensible como redención, es decir, como liberación, por su abolición del culto político (contrario a la verdad, culto demoníaco) y porque en su lugar instaure el culto uno y universal a la verdad, que es culto a la libertad”<sup>45</sup>.

Lo preocupante de los principados y potestades, que flotan como en el aire y se extienden por el mundo, radica en que impiden al hombre el acceso a la trascendencia y le envuelven en una atmósfera de valores relativos y esclavizantes, por hallarse mitificados. S. Agustín no hubiera visto con buenos ojos la contribución de algunos teólogos modernos a la mitificación del progreso, de la sociedad opulenta, de la civilización urbana, de la política y de la revolución. Las esperanzas intrahistóricas, a nivel utópico, son terriblemente

44. Cf. J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, 55.

45. Cf. J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, 70-71.

peligrosas y llevan dentro gérmenes de esclavitud. La ciencia, el progreso, la sociedad opulenta, la raza, la immaculada concepción del proletariado, el partido, el sexo, las posibilidades de las técnicas de ingeniería social, éstos y otros valores absolutizados han exigido tanto sacrificio, fe y devoción a sus adeptos como la divinidad más exigente. Desde este punto de vista, se comprende la necesidad de una continuación de La Ciudad de Dios, adaptada a nuestro tiempo, de la que hablara hace ya años Maritain<sup>46</sup>. Tal continuación no deberá contentarse con la simple constatación de la existencia de los numerosos idolos y mitos que segrega la sociedad industrial, como han hecho ya Alfred Sauvy, Raland Barthes y otros, sino que deberá examinarlos y criticarlos a la luz de una fe vigorosa y de una esperanza viva. He aquí una tarea apasionante para los que se sientan herederos del espíritu de S. Agustín. La teología de la esperanza de J. Moltmann y la teología política de J. B. Metz han intentado algo semejante en nuestro tiempo.

Hacer efectiva en las conciencias esta liberación cristiana no es tarea fácil ni se consigue sin renuncia y ascesis. S. Agustín recuerda con frecuencia que el mundo mete demasiado ruido a nuestras espaldas y tiene gran capacidad de seducción. Es muy difícil superar la presión de la supersticiosa credulidad popular de la opinión. No debe olvidarse que el héroe cristiano por excelencia es el mártir, "que no se ha dirigido según las potestades, según la opinión general, según el *ello*, sino que las ha superado por su fe en el mayor poderío de Dios. Su victoria es el sufrimiento, el decir *no* a las potestades que determinan al público. Agustín considera el martirio como la forma especial de triunfo de la victoria cristiana en este tiempo y ve en el mártir la señal de la Iglesia".

La actitud de Varrón y de otros intelectuales paganos, que ridiculizaban el paganismo, al mismo tiempo que lo justificaban como religión popular, daba mucho que pensar a S. Agustín. Era una prueba elocuente de la fuerza arrolladora sobre las conciencias de la supersticiosa credulidad popular y de la costumbre. Para superarlas, no era suficiente la lucidez intelectual. Eran necesarias la revelación cristiana y la gracia. Sólo la fe en un Dios único y trascendente al mundo puede liberar de la tendencia a ver condensadas fuerzas divinas en las realidades del mundo. Sólo la esperanza en una forma de existencia, que no será repetición de la que vivimos

---

46. Cf. J. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne; Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Paris 1934) 609.

en la tierra, podrá liberar del excesivo apego a los bienes de la tierra y de la tendencia a considerarlos como bienes últimos. Sólo la gracia puede dar fuerza para superar la presión de la opinión popular, de las costumbres, usos e instituciones que, una vez que han sufrido el proceso de mitificación, se convierten en fuerzas opresoras que extienden entre los hombres el ámbito satánico de la esclavitud.

JOSÉ M.<sup>a</sup> RODRÍGUEZ, OSA.  
*Universidad Pontificia*  
SALAMANCA



## El tiempo y la eternidad, en el pensamiento de san Agustín

### I. LA ETERNIDAD

1. El estudio del tiempo, que emprende san Agustín en el libro XI de *Las confesiones*, empieza con una referencia a la eternidad.

Lo primero que asienta san Agustín es que el tiempo y la eternidad son inconmensurables (*incomparabiles*<sup>1</sup>). *Considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminatae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla*<sup>2</sup>.

El tiempo es sucesión, la eternidad excluye la sucesión, es permanencia. *Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas*<sup>3</sup>.

La eternidad es *totum praesens*, el tiempo no está nunca totalmente presente. La eternidad *es*; el tiempo *fue* o *será*, pero nunca *es*. *Quis... paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat... praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens?*<sup>4</sup> *In aeternitate nec praeteritum quicquam est, quasi esse dederit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia quidquid aeternum est, semper est*<sup>5</sup>.

El tiempo es muchedumbre de días; la eternidad es un solo día,

---

1. *Confessiones* XI, 13.  
2. *De Civitate Dei* XII, 12.  
3. *Confessiones* XI, 16.  
4. *Confessiones* XI, 13.

un "hoy" único y total. *Dies ille dies est sine fine. Simul sunt illi omnes dies... Non enim succedentibus cedunt, ubi non est aliquid quod non veniendo nondum sit, et veniendo iam non sit. Omnes simul sunt, quia unus est qui stat et non transit: ipsa est aeternitas*<sup>6</sup>.

Pero la propiedad que distingue esencialmente el tiempo de la eternidad es, para san Agustín, el cambio. La eternidad es inmutable, el tiempo supone necesariamente la mutabilidad. *Quod incommutabile est, aeternum est: semper enim eiusdem modi est. Quod autem commutabile est, temporis obnoxium est: non enim semper eiusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur. Quod enim mutatur, non manet; quod non manet, non est aeternum*<sup>7</sup>. *Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est...*<sup>8</sup>.

La eternidad es consecuencia de la inmutabilidad. El Ser es eterno, porque es inmutable. *Id vere est quod incommutabiliter manet*<sup>9</sup>. *Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi Est; non est ibi Fuit et Erit; quia et quod fuit iam non est, et quod erit nondum est; sed quidquid ibi est non nisi est*<sup>10</sup>.

Consecuentemente sólo la eternidad es. Sólo lo eterno merece el nombre de Ser. Sólo Dios, inmutable y eterno es verdadero Ser (*vere esse*), es el mismo Ser (*idipsum, ipsum esse*). *Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud et modo aliud est. Quid est ergo idipsum nisi quod est? Quid est quod est? Quo aeternum est*<sup>11</sup>.

En cambio, el tiempo *no es*. Está llegando a ser o está dejando de ser. Las cosas mudables y temporales no son verdaderos seres, son y no son. *Isti dies non sunt: ante abeunt pene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent... Et quod me difficilium et periculosius perturbat [Iste dies] et est et non est; nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit*<sup>12</sup>.

2. En un texto especialmente sugerente, llama san Agustín al

5. *Enarrationes in Ps.* 2, 6.

6. *Enarrationes in Ps.* 89, 15.

7. *De diversis questionibus* 83, 19.

8. *De Civitate Dei* XI, 8.

9. *Confessiones* VII, 11.

10. *Enarrationes in Ps.* 101, II, 10.

11. *Enarrationes in Ps.* 121, 5.

12. *Enarrationes in Ps.* 38, 7. El ser del tiempo es tender a no ser: "non vere dicamus esse nisi quia tendit non esse": *Confessiones* XI, 17.

tiempo "imitación de la eternidad". *Vicissitudo temporum sibi succedentium... aeternitatis quaedam imitatio est... Sicut versus in animo, et versus in voce: ille intelligitur, iste auditur; et ille istum modificat: et ideo ille in arte operatur et manet, iste in aere sonat et transit. Sic huius mutabilis saeculi modus ab illo incommutabili saeculo definitur... Et ideo illud in arte Dei, hoc est in Sapientia et Virtute permanet; hoc autem in creaturae administratione peragitur*<sup>13</sup>.

Se transparenta en este texto el neoplatonismo cristiano de san Agustín. Los seres creados son copias de las ideas del Verbo, que son sus modelos. Toda realidad mundana es derivada, participada y, por tanto, menor y deficiente respecto del original. La obra del artista es siempre inferior a la idea, al ideal que el artista contemplaba y proyectaba en su mente. *Intus in animo ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur*<sup>14</sup>. El tiempo es copia, imagen de la eternidad y, por tanto, es mera sombra (*umbra*), mera huella (*vestigium*) de la eternidad.

Ahora bien, siendo esto así, una vez resuelto el problema del origen del tiempo, surge un segundo problema, al parecer insoluble, el problema del fin del tiempo. ¿Para qué existe el tiempo?

En efecto, si existe la eternidad, el tiempo parece que sobra. Si existe el Ser, ¿para qué los seres? Como escribe magníficamente Gilson: "Si el Ser es infinito, inmortal y eterno, no se ve por qué ese bloque sin fisuras, felicidad perfecta, que se basta eternamente a sí mismo, iba a producir fuera de sí esa especie de no ser, roído sin cesar interiormente por su propia nada y que llamamos el devenir"<sup>15</sup>.

El problema será siempre insoluble para toda filosofía. Sólo la teología cristiana, a la escucha de la Palabra de Dios, sabe la razón y el por qué de los seres temporales. *El Ser ha creado el devenir, para que el devenir llegue a ser, es decir, alcance el Ser. Dios llama lo temporal, dice san Agustín, para hacerlo eterno: vocans temporales, faciens aeternos*<sup>16</sup>.

En consecuencia, el esquema general del pensamiento agustiniano comporta siempre tres momentos. Primero trata del origen,

13. *Enarrationes in Ps. 9, 7. De Genesi ad litt. lib. imp. 38*: "quasi vestigium aeternitatis tempus apparet".

14. *De Genesi contra Manichaeos I, 13. In Iohannis evangelium*: "arca in arte", "arca in opere".

15. Cf. E. GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Montréal 1947) 44.

16. *Enarrationes in Ps. 101, II, 10*.

del Ser; en segundo lugar, trata de los seres originados; y en tercer lugar, trata del fin de los seres, de cómo los seres vuelven al Principio, de cómo los seres alcanzan el Ser.

Este mismo plan sigue el libro XI de *Las confesiones*. Primero, trata de la eternidad (núms. 12-16); después del tiempo (núms. 17-38); y finalmente de la eternidad como fin al que tiende y debe tener el tiempo (núms. 39-40). Este será también el plan de este trabajo.

## II. EL TIEMPO

### A. LA CONDICION ONTOLOGICA DEL TIEMPO

No hay tiempo sin cambio. Pero no basta el cambio, para que se dé tiempo. Esta es la primera afirmación de san Agustín en el problema del tiempo. El cambio es condición necesaria aunque no suficiente, del tiempo.

Ahora bien, el cambio, en una metafísica platónica, sólo se explica por la composición de materia y forma. El cambio es sucesión de formas en una misma materia informe. La materia informe permanece, mientras se suceden las formas. Así pues, la condición última del tiempo es la composición de materia y forma de los seres mudables. En el mundo *ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis (=informitas)*<sup>17</sup>. *Omne mutabile insinuat notitiae nostrae quandam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur*<sup>18</sup>.

Consecuentemente hay dos realidades que, para san Agustín, están fuera del tiempo (*caentia temporibus*)<sup>19</sup>, porque están fuera del cambio. *Primero*, los ángeles que, aun siendo mudables, participan ya de la eternidad. Están más allá, *allende* el tiempo, por don de Dios<sup>20</sup>. *Segundo*, la materia informe, la materia considerada sin ninguna forma. Si el cambio es sucesión de formas, donde no hay forma no hay cambio y por tanto no hay tiempo. La materia informe está, por su misma naturaleza más acá, *aquende* el tiempo<sup>21</sup>. Si-

17. *Confessiones* XII, 8.

18. *Confessiones*, XII, 28.

19. *Confessiones* XII, 15.

20. *Confessiones* XII, 9, y 15.

21. Es el esquema de Plotino modificado. Plotino distingue un *allende* el Ser (el Uno) y un *aquende* el Ser (la materia informe).

*ne varietate motionum non sunt tempora; et nulla varietas ubi nulla species*<sup>22</sup>.

Consecuentemente también puede san Agustín dar una respuesta definitiva a la objeción del paganismo: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? Si el mundo no es eterno, sino que ha tenido principio, surge la dificultad: ¿por qué empezó en tal momento y no en cualquier otro de los infinitos siglos anteriores?

Responde san Agustín: antes que Dios creara el mundo, no había *antes*, no había *siglos*, no había tiempo. El tiempo empieza con los seres mudables. Cuando Dios crea los seres mudables (y todo ser creado es necesariamente mudable), entonces empieza el tiempo. De manera que, como escribe san Agustín en un conocido texto, el mundo no fue creado *en* el tiempo, sino *con* el tiempo. *Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus*<sup>23</sup>.

## B. LA NATURALEZA PSICOLOGICA DEL TIEMPO

### 1. La "distensión" de la conciencia (*distentio*)

1. "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si me preguntan y lo quiero explicar, no lo sé..."<sup>24</sup>.

San Agustín aborda el problema de la naturaleza enigmática del tiempo (*vim naturamque temporis*<sup>25</sup>), partiendo del hecho de que *medimos* el tiempo.

Hablamos de "tiempo largo" y "tiempo corto", expresiones que evidentemente sólo se pueden aplicar al futuro o al pasado.

Pero ¿cómo puede ser largo o corto el futuro, que todavía no existe, o el pasado, que ya no existe?

Sin embargo, los medimos, y no se puede medir lo que no es nada.

Primera consecuencia: el pasado y el futuro *son* (algo) *en*

22. *Confessiones* XII, 14.

23. *De Civitate Dei* XI, 6; XI, 14-17 y 40.

24. "Qui est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio": *Confessiones* XI, 17.

25. *Confessiones* XI, 30.

26. *Confessiones* XI, 21.

27. *Confessiones* XI, 26.

cuanto presentes. Medimos el pasado y el futuro cuando pasan a través del presente: *praetereuntia metimur tempora*<sup>28</sup>.

No hay pues, propiamente hablando, tres tiempos, sino tres dimensiones del presente: *memoria, contuitus, expectatio*. *Quod nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*<sup>29</sup>.

Cuando medimos el tiempo, medimos un presente. *El único tiempo real es el presente*. Esta es la primera conclusión que obtiene san Agustín<sup>30</sup>.

## 2. Ahora preguntémosnos: ¿qué realidad tiene este presente?

En efecto, hablamos del "presente siglo" o del "presente año" o del presente mes", pero evidentemente ni el siglo, ni el año, ni el mes están presentes en su totalidad. Ni el día de hoy, ni la hora actual...<sup>31</sup>.

Nos hallamos ante una verdadera aporía. El presente, único tiempo real, debería, para ser tiempo, tener alguna duración, y para ser real, no tener ninguna. En efecto, si el presente no tiene ninguna duración, no es tiempo (el tiempo es sucesión de futuro, presente y pasado). Pero si tiene alguna duración, reaparece el problema: el pasado ya no es, el futuro todavía no es, sólo el presente es; pero ¿qué es este ser del presente? La noción de tiempo presente" parece contradictoria: si es tiempo, no puede ser sólo presente, y si es sólo presente, no es tiempo.

3. La contradicción desaparece, si dejamos de buscar el tiempo presente fuera y lo buscamos dentro. *In te, anime meus, tempora metior*. Cuando medimos el tiempo, lo que medimos son las impresiones causadas en la conciencia por las cosas pasajeras. *Affectionem quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterie-*

28. A continuación rechaza S. Agustín la opinión que afirma que el tiempo no es más que el movimiento de los cuerpos (del sol y las estrellas). Una cosa es el movimiento, arguye, y otro el tiempo con que medimos el movimiento: "quo metimur (motus corporis) quamdiu sit" (*Confessiones* XI, 29-31). Cf. J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (Paris 1950) 251.

29. *Confessiones* XI, 19-20.

*runt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior*<sup>30</sup>.

Reaparece una vez más el interiorismo agustiniano. El tiempo no se da fuera, en las cosas; sino dentro, en la conciencia. El presente de la conciencia resuelve la contradicción entre la sucesión y la permanencia, es una síntesis que las reduce a unidad. La segunda conclusión que obtiene san Agustín es, pues, ésta: *el presente sólo se da en una conciencia*.

La primera noción clave es aquí la noción de *distentio*<sup>31</sup>, que san Agustín parece tomar de Plotino<sup>32</sup>. El presente de la conciencia es un presente *distendido*: se extiende hacia atrás, hacia el pasado, por la *memoria*, y hacia adelante, hacia el futuro, por la *expectatio*.

La segunda noción clave es la noción de *attentio*<sup>33</sup>. En el pasar del futuro por el presente hacia el pasado<sup>34</sup>, permanece la *atención*, que reduce a unidad los tres momentos y es por tanto síntesis de sucesión y permanencia. En efecto, la atención conserva presente el pasado en la memoria y hace presente el futuro en la expectación. Hay pues, *sucesión* de futuro, presente y pasado, pero, por la atención, los tres momentos están *presentes*, son presente.

*Quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.*

30. *Confesiones* XI, 17. Cf. G. QUISPEL, "Zeit und Geschichte in antiken Christentum": *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 133-134.

31. "Inde mihi visum est nihil esse tempus quam distensionem": *Confesiones* XI, 33.

32. Cf. *Enéada* III, VII, 11.

33. San Agustín dice equivalentemente *attentio* o *intentio*. Cf. por ejemplo *Confesiones* XI, 37 y 38: *attentio*: *Confesiones* XII, 18 y *De Civitate Dei* VII, 7: *intentio*.

34. *De Genesi ad litt.* II, 29: "...ut aliquid futurum expectatione praesens in praeteritum traiceret".

*Dicturus sum canticum quod novi; antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur; cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria donec tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam*<sup>35</sup>.

Así pues, el tiempo, que sólo se da en una conciencia, es una síntesis de *distentio* y *attentio*. La distensión de la conciencia en *memoria*, *contuitus* y *expectatio* es superada por la atención presente (*praesens attentio*).

En resumen, al estudiar la naturaleza del tiempo, ha hallado san Agustín, *primero*, que el único tiempo real es el presente, que el pasado y el futuro sólo son (algo) en cuanto presentes, en cuanto dimensiones del presente; y *segundo*, que el presente sólo se da en una conciencia, que sólo el presente de la conciencia es a la vez *distensión* (*distentio*) y *tensión* (*attentio*).

4. La noción de *expectatio* requiere alguna explicación. ¿Qué significa exactamente esta previsión y expectación del futuro, que san Agustín atribuye a la conciencia?

No se trata de adivinar ni de profetizar el futuro. Se trata de algo más sencillo y cotidiano. Lo explica claramente el mismo san Agustín. *Videri nisi quod est non potest. Quod autem iam est, non futurum sed praesens est. Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, id est quae futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur, quae iam sunt... Intueor auroram; oriturum solem praenuntio*<sup>36</sup>.

En este último ejemplo, la previsión del futuro reposa en el presente, en el conocimiento presente de las causas o los signos del suceso futuro. Más frecuentemente hace notar san Agustín que la previsión y la expectación del futuro reposan en el pasado, en la experiencia pasada conservada en la memoria. *Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione, conicimus... Quod licet experiri in eis dictis vel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praevideremus cogitatione quod*

35. *Confessiones* XI, 37-38.

36. *Confessiones* XI, 24.

*sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praevidemus, non providentia nos instruit, sed memoria*<sup>37</sup>.

Es fácil ver que, en el mismo texto citado en primer lugar, cuando, por la aurora presente, preveíamos la salida del sol, nos basábamos más en el pasado, en la experiencia pasada, que en el presente.

En otros textos, recalca san Agustín, de modo más general que no hay acción humana sin memoria del pasado y expectación del futuro. Evidentemente no hay acción humana, si no hay proyecto, si no hay intención del fin. Pero tan importante como la intención del fin futuro es la memoria del pasado. En efecto, toda acción transcurre en el tiempo, y si no conserva presente la memoria de la parte de la acción ya realizada, se interrumpirá la acción y no se realizará el fin proyectado. *Quod sic agitur [movere corpus] et expectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest... Nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria: quomodo enim expectatur ut destinat, quod aut coepisse excidit aut omnino motum esse*<sup>38</sup> Más vigorosamente en un texto muy posterior: *in omni motu actionis suae qui non respicit initium, non prospicit finem. Unde necesse est a memoria respiciente prospiciens conectatur intentio. Nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non inveniet*<sup>39</sup>.

Es notable la importancia que tiene, en el conjunto de la obra agustiniana, la *memoria*, tanto trascendental como empírica.

## 2. La "intención" de la conciencia (intentio)

1. La *distentio* constitutiva del tiempo había tenido hasta aquí una valoración neutra, era la constatación de un hecho. Ahora, de repente, al final del libro, adquiere una valoración negativa, aparece como un límite doloroso.

*Ecce distentio est vita mea*: la vida entera del hombre está distendida, dispersa en el tiempo. *Ego in tempora dissilui*: estoy desparramado en el tiempo (*dissilio*: literalmente, saltar en pedazos). Es una sensación de falta de unidad (*nos multos, in multis, per multa*) y de falta de estabilidad: la variación incesante del tiempo (*varietatibus*) *desgarra las entrañas del alma (dilatantur... intima viscera animae)*<sup>40</sup>.

37. *De Trinitate* XV, 13.

38. *De immortalitate animae* III, 3.

39. *De Civitate Dei* VII, 7.

40. *Confessiones* XI, 39. Cf. en *Confessiones* X, 10, la expresión vigorosa: "devorans tempora et devoratus temporibus".

Desde las primeras líneas de *Las confesiones* el hombre aparece como un ser inquieto entre los seres, que sólo se aquieta, que sólo alcanza la paz en el Ser, en Dios: *feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>41</sup>. Traducido en categorías de tiempo, el hombre aparece, al final del libro XI, como un ser temporal inquieto, impaciente e insatisfecho en el tiempo, que sólo se aquieta y alcanza la paz en la eternidad del Ser.

2. Apliquemos a este hecho el método kantiano de la deducción trascendental y preguntémonos: ¿por qué? ¿Por qué al hombre no le bastan los seres, por qué al hombre temporal no le basta el tiempo? ¿Cuál es la condición de posibilidad de este hecho?

Un hecho a todas luces asombroso. Lo obvio sería que un ser temporal fuera un ser *para* el tiempo y *para* la muerte. Lo asombroso y lo inexplicable es que el hombre temporal sea un ser *contra* el tiempo y *contra* la muerte.

La única respuesta y la única explicación parece ser ésta: el hombre no es sólo temporal. Si fuera sólo temporal, si no estuviera de algún modo más allá del tiempo, no experimentaría el tiempo y la muerte como un límite doloroso. Según la célebre afirmación de Hegel: "Sólo se conoce o siente algo como *límite*, como falta, en cuanto se está a la vez *más allá* del límite"<sup>42</sup>.

Desde Platón hasta Blondel, pasando por san Agustín, Descartes y Hegel, toda una corriente de la Historia de la Filosofía afirma que el conocimiento del límite es sólo un conocimiento derivado; que sólo conocemos el límite, si conocemos un más allá del límite. Que sólo conocemos el límite a partir de lo Ilimitado, lo finito a partir de lo Infinito, lo imperfecto a partir de lo Perfecto<sup>42 bis</sup>.

Por tanto, si el hombre experimenta el tiempo como un límite y busca ansiosamente un más allá del tiempo, hemos de concluir que el hombre no sólo tiende al futuro (por la *expectatio*) y lo conserva una vez pasado (en la *memoria*), es decir, que el hombre no sólo es *distentio*, sino que a la vez es *intentio*, tendencia y tensión a la eternidad. No sólo vive, escribe san Agustín, *distentus (secundum distentionem) in ea quae futura et transitura sunt*, sino

41. *Confesiones* I, 1.

42. "Als Schrancke, Mangel, wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist": *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, párrafo 60.

42. (bis). Cf. M. CABADA, "Del indeterminado griego al verdadero infinito hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud": *Pensamiento* 28 (1972) 321-345.

que a la vez vive *extentus (secundum intentionem) in ea quae ante sunt*, es decir, hacia la eternidad<sup>43</sup>.

La *intentio* de que hablamos aquí es sólo *impresa, necesaria, natural*. Es constitutiva del ser del hombre. Y es condición de posibilidad de la *intentio expresa, libre y personal*, de que hablaremos más adelante. Son dos niveles distintos: todo hombre es necesariamente ser para Dios (*intentio impresa*), por esto puede y debe ir libremente a Dios (*intentio expresa*).

3. Esta deducción trascendental de la *intentio* (impresa) no se halla explícitamente en el texto agustiniano<sup>44</sup>, pero sí, a mi juicio, de modo implícito, y además encaja perfectamente con el esquema general del pensamiento de san Agustín.

En efecto, san Agustín distingue siempre en el hombre (en el ser espiritual en general) dos niveles. Un nivel natural y necesario, y otro nivel personal y libre. En la metafísica, será la formación primera o impresa y la formación segunda o expresa. En la teoría del conocimiento, serán la *memoria* y la *intelligentia*. En la antropología será el amor del Bien como felicidad (*pax*) y el amor del Bien como virtud (*lex*)<sup>45</sup> bis.

Por otro lado, en el pensamiento agustiniano, Dios, el Ser sólo es punto de llegada para el hombre porque antes es su punto de partida. Podemos llegar a conocer a Dios, con un conocimiento expreso, porque ya le conocemos, con un conocimiento impreso (*memoria Dei*); si no le conociéramos en absoluto, nunca llegaríamos a conocerle. Podemos llegar a amar a Dios, con un amor expreso, porque ya le amamos, con un amor impreso, porque ya tendemos naturalmente a El<sup>46</sup>. Y, en nuestro tema, podemos llegar a ser eternos,

43. El término *intentio* (en el sentido de "tender hacia") lo toma san Agustín de la carta a los Filipenses (3, 12-14), en la antigua traducción latina: "Unum autem, quae retro sum oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu". (*Confessiones* XI, 30. Es un texto citado muchas veces por él: *Confessiones* XIII, 14; *Enarrationes in Ps.* 38, 6; *De Trinitate* IX, 1, etc). Como se puede observar, san Agustín dice indiferentemente *intentio* o *extensio* (*extentus*). Quizá el término *intentio* tenga el sentido preponderante de concentrarse, de buscar el Ser en el centro del espíritu, *interior intimo meo*. Y en cambio el término *extensio* quizá tenga ante todo el sentido de trascender el espíritu, de descentrarlo de sí mismo, para centrarlo fuera de sí, en el Ser *superior summo meo*.

44. En otras ocasiones sí aplica san Agustín este método trascendental, como cuando deduce la *memoria Dei* o prueba la existencia de Dios por el deseo universal de la felicidad.

44. (bis). Cf. J. PEGUEROLES, "Naturaleza y persona, en san Agustín": *Augustinus* 20 (1975) 17-28.

45. Cf. J. PEGUEROLES, "El fundamento del conocimiento de la verdad, en san Agustín: la *memoria Dei*": *Pensamiento* 29 (1973) 5-35; ID., "La libertad para el bien": *Espíritu* 23 (1974) 101-106.

por una opción personal, porque ya lo somos en la *intentio* (impresión), en la tendencia natural.

4. En conclusión, la *intentio* (impresión) es, junto con la *distentio* y la *attentio*, constitutiva del tiempo tal como lo vive el hombre. El tiempo humano es a la vez *distentio*, *attentio* e *intentio*. El hombre no vive sólo para el futuro, sino que vive conjuntamente de cara al futuro o de cara a la eternidad. "Dans le présent psychologique, il est aisé de discerner deux mouvements intérieurs, séparables pour la conscience, bien qu'ils interfèrent l'un avec l'autre, *l'expectatio futurorum* qui nous porte vers l'avenir et *l'extensio ad superiora* qui, en définitive, nous oriente vers l'éternel"<sup>46</sup>.

El hombre es a la vez temporal (*distentio*) y eterno (*intentio*). Como vamos a ver a continuación, es temporal para poder llegar a ser eterno.

### III. EL TIEMPO PARA LA ETERNIDAD

El fin del tiempo es la eternidad, el tiempo es *para* la eternidad. El hombre temporal sólo calmará su inquietud y alcanzará la paz, si tiende con una *intentio* expresa y personal al Ser eterno al que ya tiende con la *intentio* impresión y natural<sup>47</sup>.

Hemos de vivir, escribe san Agustín, en tensión hacia el fin: *in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem*<sup>48</sup>. Las dos grandes obras agustinianas, *Las confesiones* y *La Ciudad de Dios*, terminan con una evocación anhelante del Sábado eterno, de la Paz de la Ciudad eterna<sup>49</sup>.

Ahora bien, esta *conversión* a la eternidad puede darse en dos niveles. Primero, en un nivel *ético*, y entonces el hombre llega a *ser* (de algún modo). Y segundo, en un nivel de *fe cristiana*, y entonces el hombre llega a *al Ser*, es decir, llega a participar de la misma eternidad de Dios.

1. El hombre, *distendido* en el tiempo arrastrado por la multiplicidad fuyente de las cosas, alcanza alguna estabilidad y permanencia, se centra y unifica en cierta medida, si se orienta, si se *convierte* al Ser por encima de los seres, al Bien por encima de los

46. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*<sup>3</sup> (Paris 1959) 237.

47. *Confesiones* XI, 39.

48. *De Trinitate* IX, 1.

49. "Non distentus, sed extensus. Unum enim extendit, non distendit. Multa distendunt, unum extendit. Et quamdiu extendit? Quamdiu hic sumus. Cum venerimus, colligit, non extendit": *Serm.* 255, 6.

bienes. Es un esfuerzo ascético de renuncia, de meditación y contemplación, de progreso en el amor (*amor Dei*).

Por esta conversión moral el hombre supera (de algún modo) la distensión de su vida temporal y (de algún modo) llega a ser. Por dos veces acude a la pluma de san Agustín la imagen de una corriente (de lava) que se solidifica y se detiene. *Si diffuebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse*<sup>50</sup>. En el siguiente texto, con una imagen audaz, la corriente que es la vida del hombre temporal se vierte en el molde del Ser y, al solidificarse, toma la misma forma del Ser. *Ego in tempore dissilui et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in Te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in Te, in forma mea, veritate tua*<sup>51</sup>.

En este nivel ético de conversión a la eternidad, el hombre no trasciende el tiempo, no deja de ser temporal. Se esfuerza por conseguir, en el tiempo, una cierta victoria sobre el fluir incesante del tiempo, centrando su pensamiento y su corazón en la Verdad y el Bien eternos, más allá del tiempo, *in ea quae ante sunt*<sup>52</sup>.

2. En el segundo nivel de conversión a la eternidad, el nivel de *fe cristiana*, se trata de trascender el tiempo. Se trata, no de llegar a ser, sino de llegar *al Ser*, de llegar a ser eternos, de participar de la misma eternidad de Dios. Nos hallamos, pues, fuera del ámbito de la filosofía, en un plano estrictamente teológico y de fe cristiana. *Est illud simplex quaero, Est verum quaero, EST germanum quaero, EST quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens sed manens...*<sup>53</sup>.

Con visión profunda ha intuido san Agustín que lo que el hombre anhela, en el fondo, no es el futuro, sino la eternidad. Que su deseo más profundo no es vivir siempre, en un tiempo sin fin, sino vivir fuera del tiempo, *trascender* el tiempo, ser sin tiempo. *Discute rerum mutationes, inventes fuit et erit; cogita Deum inventes est, ubi fuit et erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcende tempus*<sup>54</sup>.

50. *De libero arbitrio* III, 21.

51. *Confessiones* XI, 39-40.

52. Si la opción es negativa, si el hombre rehusa convertirse a la eternidad y opta por el tiempo, entonces "è il trionfo della molteplicità sull'unità, del caos sull'ordine, della disgregazione sulla stabilità... E la decomposizione della interiorità". Cf. L. ALICI, "La funzione della *distensio* nella dottrina agostiniana del tempo": *Augustinianum* 15 (1975) 331.

53. *Enarrationes in Ps.* 38, 7.

54. *In Iohannis evangelium* tr. 30, 10.

Pero ¿es esto posible? ¿Es capaz el hombre de trascender la condición humana? ¿No son inconmensurables el tiempo y la eternidad? *Magnum ecce EST, magnum est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum EST, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud? quis eius particeps fiat? quis anhelet, quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat?*<sup>55</sup>.

*Noli desperare humana fragilitas...* Hay un puente entre el tiempo y la eternidad. Y este puente es Cristo, el Verbo eterno que se hace temporal como nosotros, para liberarnos del tiempo. *O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*<sup>56</sup>.

El mismo libro XI de *Las confesiones*, que había empezado con la mención del Verbo creador (es el Principio en el cual fueron hechas todas las cosas), termina con una referencia al Verbo hecho Hombre, a Cristo mediador (*in Domino mediatore*)<sup>57</sup>, que viene a salvar su propia creación y a darle acabamiento<sup>58</sup>.

#### IV. NOTA FINAL SOBRE LA ETERNIDAD

1. Una vez expuesta la teoría del tiempo, de san Agustín, será oportuno volver a considerar la eternidad, para intentar una mayor precisión de su concepto.

La teoría agustiniana del tiempo puede inducir a considerar la eternidad como un presente infinitamente distendido<sup>59</sup>. Y entonces surge la tentación de dividir el campo de lo real según un esquema triádico: el no tiempo de los cuerpos (su presente es un instante sin ninguna distensión), el tiempo de los espíritus (su presente es un instante con una distensión finita) y la eternidad de Dios (su presente es un instante con una distensión infinita). Esquema éste

55. *Enarrationes in Ps. 101, II, 10.*

56. *Enarrationes in Ps. 101, II, 14.*

57. *Confessiones XI, 39.*

58. Notemos finalmente que la solución de la filosofía cristiana (concretamente la de san Agustín) al problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad media, como tantas otras veces, entre dos extremos: es a la vez afirmación del tiempo y de la eternidad. Otras soluciones no cristianas o niegan la eternidad o niegan el tiempo. Cf. el precioso librito de J. GUITTON, *Justification du temps*<sup>3</sup>. Paris 1966. La solución cristiana afirma ante todo la eternidad. Sólo la eternidad da sentido al tiempo. Pero esta afirmación fundamental de la eternidad no anula el tiempo, no lo vuelve superfluo. Sin tiempo no hay eternidad para el hombre. Sólo en el tiempo puede llegar el hombre a ser eterno. Lo cual quiere decir, en otras palabras, que sin naturaleza no hay gracia.

59. Yo mismo en un trabajo anterior escribía: "La eternidad es un instante pleno y se puede concebir como la síntesis suma de todos los tiempos": cf. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona, 1972.

que, por otra parte, parece muy agustiniano. En efecto, en innumerables textos san Agustín sitúa al espíritu *in medietate quadam*, por encima de los cuerpos, por debajo de Dios; distingue el *foris* de los cuerpos, el *intus* que es el espíritu y el *intimum* del espíritu donde mora Dios, etc. Y en tal caso san Agustín habría sucumbido a la misma tentación a la que más tarde habría de sucumbir el racionalismo de Leibniz: hacer de Dios, no el Ser por encima de los entes, sino el Ente más perfecto de los entes.

No es así. El esquema agustiniano de lo real no comprende tres elementos sino cuatro. Y un texto final del libro XI de *Las confesiones* lo expone con toda la claridad deseada. *Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem*<sup>60</sup>.

De manera que, según este texto, es posible imaginar un presente plenamente distendido, que abarque toda la historia (todo el futuro y todo el pasado). Pero, dice a continuación san Agustín, este tiempo perfecto de un (hipotético) espíritu *nimium mirabilis* todavía no sería la eternidad de Dios. La eternidad no es un tiempo total, sino un más allá del tiempo. *Sed absit ut tu, conditor univertitatis, conditor animarum, et corporum, absit ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis expectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione*<sup>61</sup> *actionis tuae. Qui intelligit confiteatur tibi, et qui non intelligit confiteatur tibi*<sup>62</sup>.

El esquema agustiniano de lo real comporta, pues, cuatro gran-

60. *Confessiones* XI, 41.

61. Me parece preferible la variante *distentione* (en vez de *dedistinctione*, que eligen M. Skutella y A. C. Vega). Nótese que un poco antes, hablando san Agustín de los seres temporales dice que "*variatur affectus sensusque distenditur*". Cuando ahora habla del Ser eterno conserva el paralelismo: "*sine varietate notitiae suae... sine distentione actionis tuae*".

62. *Confessiones* XI, 41.

des divisiones: los cuerpos (no tiempo), los espíritus (tiempo), los espíritus perfectos (tiempo perfecto), Dios (eternidad)<sup>63</sup>. Y, en este esquema, Dios, el Ser, la eternidad queda totalmente fuera de la serie y es conocido por el hombre sólo negativamente.

No se olvide, sin embargo, que el aludido nivel del espíritu perfecto es meramente hipotético y no existe realmente. Sólo existen, para san Agustín, tres niveles de realidad: los cuerpos, los espíritus, Dios. Pero entre lo no divino y Dios hay una diferencia cualitativa infinita, la distancia infinita que va de los entes al Ser, del tiempo a la eternidad.

2. Evidentemente la afirmación de la trascendencia infinita de Dios es una constante del pensamiento agustiniano<sup>64</sup>. Sin salirnos de *Las confesiones*, citaré un pasaje en el cual, con categorías, no de tiempo, sino de luz, encontramos la misma concepción de Dios como Perfección absoluta, más allá de todo grado y de toda medida. *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea... et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine*<sup>65</sup>.

Así pues, san Agustín halla a Dios como una Luz superior al espíritu, como una Luz más perfecta que la que ven los ojos, pero no en grado o en medida, por más grande que los imaginemos (*nec quasi ex eodem genere grandior erat*), sino por su trascendencia esencial. *Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus, nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea*<sup>66</sup>.

Y ahora tenemos formulada una vez más la tesis fundamental de toda filosofía cristiana: la analogía. Por una parte, Dios es para

63. Evidentemente es un esquema plotiniano. No hay *distentio* ni en los cuerpos ni en Dios, pero por razones opuestas: los cuerpos están por debajo de la *distentio*, Dios está por encima, más allá de la *distentio*. Sin embargo, como es sabido, san Agustín modifica profundamente el esquema plotiniano: el Verbo es igual, no inferior al Padre; Dios no está más allá del Ser, sino que es el Ser supremo (*summa essentia, summe est*), etc. La noción de creación y la noción de emanación dan origen a dos metafísicas totalmente diversas.

64. Cf. J. PEGUEROLES, "Dios conocido y desconocido, en san Agustín": *Estudio Agustiniano* 10 (1975) 195-210.

65. *Confesiones* VII, 16.

66. *Confesiones* VII, 16.

el hombre totalmente "otro": *aliud, aliud valde ab istis omnibus*. Pero a la vez Dios es para el hombre *non aliud*, dado que el hombre está hecho para Dios: *fecisti nos ad Te*. Porque Dios es *aliud*, porque es *superior summo meo*, el hombre siente temor y temblor en su presencia: *contremui horrore*. Porque Dios es *non aliud*, porque es *interior intimo meo*, el hombre se siente atraído hacia él: *contremui amore*<sup>67</sup>.

Ni monismo ni dualismo, ni continuidad ni discontinuidad. Este es el misterio de la analogía consecuencia del misterio de la participación creada.

JUAN PEGUEROLES, S. J.  
*Facultad Teológica*  
BARCELONA

---

<sup>67</sup>. *Confessiones* VII, 16: *Confessiones* XI, 11: "Et inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum".



## Indice del primer volumen



	<u>Págs.</u>
Presentación, <i>Isacio Rodríguez, OSA.</i> ... ..	7
Carta del Cardenal Primado de Toledo, <i>Marcelo González Martín</i> ...	9
Carta del General de la Orden, <i>Theodore V. Tack, OSA.</i> ... ..	13
Carta del Provincial de Agustinos de Filipinas, <i>Julian García Centeno, OSA.</i> ... ..	15
Bibliografía del P. Lope Cilleruelo García ... ..	17
Lope Cilleruelo, una biografía para la historia de la Orden Agustini- niana, <i>Teófilo Aparicio López, OSA.</i> ... ..	25
El don del Espíritu y la justicia escatológica, <i>José Alonso Díaz, SJ.</i>	55
Jesús "Ben Myriam" (Mc 6, 3), <i>Antonio Salas, OSA.</i> ... ..	87
Díos busca al hombre. La trayectoria de Simone Weil, <i>Blas Sierra, OSA</i> ... ..	99
Estructura escatológica del sacramento de la reconciliación, <i>Ale- jandra Martínez Sierra, SJ.</i> ... ..	129
Resituación de la integridad de la confesión en el conjunto sacra- mental, <i>Zacarias Herrero Bravo, OSA.</i> ... ..	147
El sacerdote en un mundo en transformación, <i>César Vaca, OSA.</i> ...	161
Los nuevos caminos de la ascética y mística, <i>Benito Domínguez Sánchez, OSA.</i> ... ..	173
Eclesiología y sacramento en San Agustín, <i>S. Folgado Flórez, OSA.</i>	209
Choice in Augustine's ecclesiology, <i>T. J. van Bavel, OSA.</i> ... ..	237
Veritas, Unitas, Caritas, en San Agustín, <i>Luis Arias, OSA.</i> ... ..	265
Saint Augustin. Un moine devenu Prêtre et Évêque, <i>Luc. Verhei- jen, OSA.</i> ... ..	281
Autenticidad de la "Regla de San Agustín", <i>A. Manrique, OSA.</i> ... ..	335
Notas sobre la función mediadora del cuerpo de San Agustín, <i>An- tonio Espada, OSA.</i> ... ..	343
La estructura ontológica de la "Memoria Dei", <i>Victorino Capaña- ga, ORSA.</i> ... ..	369
Personalismo moral en San Agustín, <i>Carlos Morán, OSA.</i> ... ..	393
La fe, instancia crítica frente a la sociedad, según S. Agustín, <i>José M. Rodríguez, OSA.</i> ... ..	419
El tiempo y la eternidad, en el pensamiento de San Agustín, <i>Juan Pegueroles, SJ.</i> ... ..	437



- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1968.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aglijay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1963.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.ª ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

