RANIERO CANTALAMESSA OFM CAP, PREDICADOR DE LA CASA PONTIFICIA

«GIGANTES DE LA FE»

"Acuérdense de sus guías. Imiten su fe" (Hb 13, 7)

Predicación de Cuaresma 2012 y 2014, al Papa y a la Curia Romana

PADRES GRIEGOS

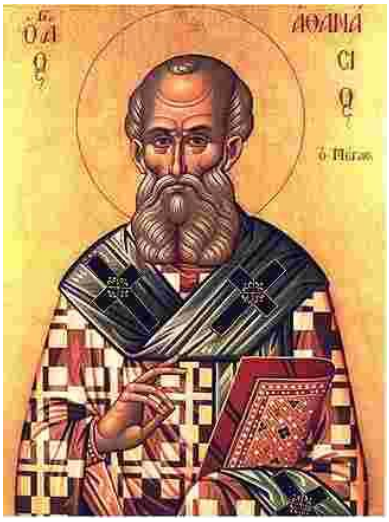
- SAN ATANASIO Y LA FE EN LA DIVINIDAD DE CRISTO
- SAN GREGORIO NACIANCENO MAESTRO DE LA FE EN LA TRINIDAD
- SAN BASILIO Y LA FE EN EL ESPÍRITU SANTO
- SAN GREGORIO NICENO Y EL CAMINO PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

PADRES LATINOS

- SAN AGUSTÍN, «CREO EN LA IGLESIA UNA Y SANTA»
- SAN AMBROSIO Y LA FE EN LA EUCARISTÍA
- SAN LEÓN MAGNO Y LA FE EN JESUCRISTO DIOS Y HOMBRE VERDADERO
- SAN GREGORIO MAGNO Y LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL DE LAS ESCRITURAS

***

SAN ATANASIO Y LA FE EN LA DIVINIDAD DE CRISTO



En preparación al año de la fe proclamado por el Santo Padre Benedicto XVI (12 de octubre 2012-24 noviembre 2013), las cuatro predicas de Cuaresma tienen la intención de dar un impulso y devolverle frescura a nuestro creer, a través de un renovado contacto con los "gigantes de la fe" del

pasado. De ahí el título, tomado de la carta a los Hebreos, dado a todo el ciclo: "Acuérdense de sus guías. Imiten su fe" (Hb 13,7).

Iremos cada vez a la escuela de uno de los cuatro grandes doctores de la Iglesia oriental, como son Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno, para ver lo que cada uno nos dice hoy acerca del dogma del cual ha sido campeón; es decir, respectivamente, la divinidad de Cristo, el Espíritu Santo, la Trinidad y el conocimiento de Dios. En otro momento, si Dios quiere, haremos lo mismo con los grandes doctores de la Iglesia occidental: Agustín, Ambrosio y León Magno.

Lo que nos gustaría aprender de los padres no es tanto cómo proclamar la fe al mundo, es decir la evangelización, ni cómo defender la fe contra los errores, es decir la ortodoxia; es más bien la profundización de la propia fe, redescubrir, detrás de ellos, la riqueza, la belleza y la felicidad de creer, de pasar, como dice Pablo, "de fe en fe" (Rm 1,17), de una fe creída a una fe vivida. Será un mayor "volumen" de la fe dentro de la Iglesia, lo que se constituya después en la fuerza mayor del anuncio de esta al mundo, y la mejor defensa de su ortodoxia.

El padre de Lubac sostuvo que nunca ha habido una renovación en la historia de la Iglesia que no haya sido también un retorno a los padres. No es una excepción el Concilio Vaticano II, del cual nos estamos preparando a conmemorar el 50 aniversario. Este está entrelazado con citas de los Padres, y muchos de sus protagonistas fueron patrólogos. Después de la escritura, los padres son la segunda "capa" del suelo sobre el que descansa y del cual extrae su savia, la teología, la liturgia, la exégesis bíblica y la espiritualidad de toda la Iglesia.

En algunas catedrales góticas de la edad media vemos algunas estatuas curiosas: personajes de estatura imponente que sostienen, sentados sobre los hombros, a hombres muy pequeños. Se trata de la representación en piedra de una creencia que los teólogos de la época formulaban con estas palabras: "Somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más allá y más cosas que ellos, no por la agudeza de nuestra mirada o por la altura del cuerpo, sino porque somos levantados muy en alto y somos elevados a alturas gigantescas"[1]. Los gigantes eran, por supuesto, los padres de la Iglesia. Así es hoy también para nosotros.

1. Atanasio, el campeón de la divinidad de Cristo

Comenzamos nuestra revisión con san Atanasio, obispo de Alejandría, nacido en el año 295 y muerto en el 373. Pocos padres como él han dejado una huella tan profunda en la historia de la Iglesia. Es recordado por muchas cosas: por la influencia que tuvo en la difusión del monaquismo, gracias a su "Vida de Antonio", por haber sido el primero en reclamar la libertad de la Iglesia incluso en un Estado cristiano[2], por su amistad con los obispos occidentales, favorecida por los contactos realizados durante el exilio, que marca un fortalecimiento de los vínculos entre Alejandría y Roma...

Pero no es de esto de lo que queremos ocuparnos. Kierkegaard, en su Diario, tiene un curioso pensamiento: "La terminología del dogma de la Iglesia primitiva es como un castillo encantado, donde descansan en un sueño profundo los príncipes y las princesas más hermosos. Basta solamente despertarlos, para que salten en pie con toda su gloria"[3]. El dogma que Atanasio nos ayuda a "despertar" y hacer brillar en todo su esplendor, es el de la divinidad de Cristo; por este padeció siete veces el exilio.

[1] Bernardo di Chartres, in Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, III, 4 (Corpus Chr. Cont. Med., 98, p.116).
[2] Atanasio, *Historia Arianorum*, 52,3: "Che ha a che fare l'imperatore con la Chiesa?"
[3] S. Kierkegaard, *Diario*, II A 110 (Trad.ital. di C. Fabro, Brescia 1962, nr. 196).

El obispo de Alejandría estaba convencido de no ser el descubridor de esta verdad. Todo su trabajo consistirá, por el contrario, en demostrar que esta ha sido siempre la fe de la Iglesia; que la verdad no es nueva, sino la herejía contraria. Su mérito, en este campo, fue más bien eliminar los obstáculos que hasta entonces habían impedido el pleno reconocimiento –y sin reticencias–, de la divinidad de Cristo en el contexto cultural griego.

Uno de estos obstáculos, quizás el principal, era la costumbre griega de definir la esencia divina con el término *agennetos*, no engendrado. ¿Cómo proclamar que el Hijo es el Dios verdadero, desde el momento que él es Hijo, es decir, engendrado del Padre? Era fácil para Arrio establecer la equivalencia: generado= hecho, o sea, pasar *gennetos* a *genetos*, y concluir con la famosa frase que desató el caso: "¡Hubo un tiempo en el que él no existía!" Esto equivalía a hacer de Cristo una criatura, aunque no "como las otras criaturas." Atanasio defendió a capa y espada el genitus non factus de Nicea, "engendrado, no creado". Él resuelve la disputa con la simple observación: "El término agenetos fue inventado por los griegos, que no conocían al Hijo"[4].

Otro obstáculo cultural para el pleno reconocimiento de la divinidad de Cristo, menos advertido en el momento, pero no menos activo, era la doctrina de un dios intermedio, el deuteros theos, ligado a la creación del mundo material. Desde Platón en adelante, esta se había convertido en un lugar común para muchos sistemas religiosos y filosóficos de la antigüedad. La tentación de asimilar al Hijo "por medio del cual todas las cosas fueron creadas", a esta entidad intermedia había ido deslizándose en la especulación teológica cristiana. Resultaba un sistema tripartito del ser: a la cima de todo, el Padre no engendrado; después de él, el Hijo (y más tarde el Espíritu Santo), y en tercer lugar las criaturas.

La definición del *homoousios*, del *genitus non factus*, elimina para siempre el principal obstáculo del helenismo para el reconocimiento de la plena divinidad de Cristo y funda la catarsis cristiana en el universo metafísico griego. Con tal definición, se demarca una sola línea horizontal en la vertical del ser, y esta línea no divide al Hijo del Padre, sino al Hijo de las criaturas. Queriendo contener en una frase el significado perenne de la definición de Nicea, podemos formularla de la siguiente manera: en cada época y cultura, Cristo debe ser proclamado "Dios", no en un cualquier sentido derivado o secundario, sino en la más fuerte acepción que la palabra "Dios" tenga en esa cultura.

Atanasio hizo, del mantenimiento de esta conquista, el fin de su vida. Cuando todos, emperadores, obispos y teólogos, oscilaban entre negación y el la deseo de conciliación, él se mantuvo firme. Hubo momentos en que la futura fe común de la Iglesia vivía en el corazón de un solo hombre: del suyo. De la actitud hacia él se decidía de qué lado estaba cada uno.

2. El argumento soteriológico

Pero más importante que insistir en la fe de Atanasio en la plena divinidad de Cristo –que es algo conocido y sereno–, es el hecho de saber qué lo motiva en la batalla, de donde le viene una certeza tan absoluta. No es de la especulación, sino de la vida; más específicamente, de la reflexión sobre la experiencia que la Iglesia hace de la salvación en Cristo Jesús.

Atanasio desplaza el interés de la teología del cosmos al hombre, de la cosmología a la soteriología. Enlazándose con la tradición eclesiástica anterior a Orígenes, en especial Ireneo, Atanasio pone en valor los resultados procesados en la larga lucha contra el gnosticismo, que lo había llevado a concentrarse en la historia de la salvación y de la redención humana. Cristo no se

[4] Atanasio, *De decretis Nicenae synodi*, 31.

ubica más, como en la época de los apologistas, entre Dios y el cosmos, sino más bien entre Dios y el hombre. El hecho de que Cristo sea mediador no quiere decir que está entre Dios y el hombre (mediación ontológica, a menudo entendida en sentido de subordinación), sino que une a Dios con el hombre. En él, Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios, es decir, es divinizado[5].

En este contexto ideal, se encuentra la aplicación que Atanasio hace del argumento soteriológico en función de la demostración de la divinidad de Cristo. El argumento soteriológico no nace con la controversia arriana; esto está presente en todas las grandes controversias cristológicas antiguas, desde la antignóstica hasta aquella antimonotelita. En su formulación clásica se lee: *Quod non est assumptum, non est sanatum*, (Lo que no fue asumido tampoco fue salvado)[6]. Esto se adapta dependiendo del caso, a fin de refutar el error del momento, que puede ser la negación de la carne humana de Cristo (gnosticismo), o de su alma humana (apolinarismo), o de su libre voluntad (monotelismo).

Lo que dice Atanasio puede afirmarse así: "Lo que no es asumido por Dios no es salvo", donde toda la fuerza está en el breve añadido "por Dios". La salvación requiere que el hombre no sea asumido por un intermediario cualquiera, sino por Dios mismo: "Si el Hijo es una criatura –escribe Atanasio–, el hombre seguiría siendo mortal, no estando unido a Dios", más aún: "El hombre no sería divinizado, si el Verbo que se hizo carne no fuese de la misma naturaleza que el Padre"[7]. Atanasio formuló muchos siglos antes de Heidegger, y con mayor seriedad, la idea de que "sólo un Dios nos puede salvar", *nur noch ein Gott kann uns retten*[8].

Las implicaciones soteriológicas que Atanasio toma del homoousios de Nicea son numerosas y profundísimas. Definir al Hijo "consustancial" con el Padre significaba colocarlo a un nivel tal, que absolutamente nada podía permanecer fuera de su alcance. Esto significaba también, enraizar el significado de Cristo sobre la misma base en la que estaba arraigado el ser de Cristo, es decir en el Padre. Jesucristo no es, ni en la historia ni en el universo, una segunda presencia aditiva respecto a la de Dios; por el contrario, él es la presencia y la relevancia misma del Padre. Escribe Atanasio: "Bueno como es, el Padre, con su Palabra, que es también Dios, guía y sostiene al mundo entero, para que la creación, iluminada por su guía, por su providencia y por su orden, pueda persistir en el ser... La todopoderosa y santa Palabra del Padre, que penetra todas las cosas y llega a todas partes con su fuerza, ilumina toda realidad y todo lo contiene y abraza en sí mismo. No hay quien se sustraiga a su dominio. Todas las cosas reciben por entero de él la vida, y por él se conservan: las criaturas individuales en su individualidad y el universo creado en su totalidad"[9].

Sin embargo, se debe hacer una aclaración importante. La divinidad de Cristo no es un "postulado" práctico, como lo es, para Kant, la existencia misma de Dios[10]. No es un postulado, sino la explicación de un "dato". Sería un postulado, y por lo tanto una deducción teológica humana, si se partiese de una cierta idea de salvación y si se dedujese la divinidad de Cristo como la única capaz de realizar tal salvación; en cambio es la explicación de un hecho si se parte, como hace Atanasio, de una experiencia de salvación y se demuestra cómo esta no podría existir si Cristo no fuera Dios. No es sobre la salvación que se basa la divinidad de Cristo, sino es sobre la divinidad de Cristo que se basa la salvación.

---

[5] Cfr. Atanasio, *De incarnatione* 54, cfr. Ireneo, *Adv. haer*. V, praef.
[6] Gregorio Nazianzeno, *Lettera Cledonio* (PG 37, 181).
[7] Atanasio, *Contra Arianos* II 69 e I 70.
[8] *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.
[9] Atanasio, *Contra gentes* 41-42.
[10] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, capp. III, VI

3. Corde creditur!

Pero es hora de volver a nosotros y tratar de ver qué podemos aprender hoy de la batalla épica sostenida en su tiempo por Atanasio. La divinidad de Cristo es hoy el verdadero *articulus stantis cadentis et Ecclesiae*, la verdad con la que la Iglesia se mantiene o cae. Si en otros tiempos, cuando la divinidad de Cristo era aceptada pacíficamente por todos los cristianos, se podía pensar que tal "artículo" fuese la "justificación gratuita por la fe", hoy ya no es el caso. Podemos decir que el problema vital para el hombre de hoy sea el de establecer ¿de qué modo es justificado el pecador, cuando no se cree ni siquiera en la necesidad de una justificación, o se cree que se encuentra en sí mismo? "Yo mismo me acuso hoy –hace gritar Sartre a uno de sus personajes desde el escenario– y solo yo puedo absolverme, yo el hombre. Si Dios existe, el hombre no es nada"[11].

La divinidad de Cristo es la piedra angular que soporta los dos principales misterios de la fe cristiana: la Trinidad y la Encarnación. Son como dos puertas que se abren y se cierran juntas. Descartada esa piedra, todo el edificio de la fe cristiana se derrumba sobre sí misma: si el Hijo no es Dios, ¿por quién está formada la Trinidad? Esto ya lo había denunciado claramente san Atanasio, escribiendo contra los arrianos:

"Si la palabra no existe junto al Padre desde toda la eternidad, entonces no existe una Trinidad eterna, sino que primero fue la unidad y, a continuación, con el paso del tiempo, por adición, empezó a producirse la Trinidad"[12].

(¡La idea –esta de la Trinidad que se forma "por adición"–, volvió a ser propuesta, en años no muy lejanos, por algún teólogo que aplicó a la Trinidad el esquema dialéctico del devenir de Hegel!). Mucho antes de Atanasio, san Juan había establecido esta relación entre los dos misterios: "Todo aquel que niega al Hijo no posee al Padre. Todo el que confiesa al Hijo posee también al Padre" (1Jn. 2,23). Los dos permanecen o caen juntos, pero si caen juntos, entonces lamentablemente debemos decir con Pablo que los cristianos "¡somos los hombres más dignos de compasión!" (1 Cor. 15,19).

Debemos dejarnos embestir en plena cara por aquella pregunta respetuosa, pero directa de Jesús: "Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?", y por aquella aún más personal: "¿Crees?" ¿Crees de verdad? ¿Crees con todo tu corazón? San Pablo dice que "con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación" (Rom. 10,10). En el pasado, la profesión de la fe verdadera, es decir, el segundo momento de este proceso, ha tomado a veces tanta relevancia que ha dejado en las sombras aquel primer momento que es el más importante, y que tiene lugar en las profundidades más recónditas del corazón. "Es de la raíz del corazón que crece la fe", exclama San Agustín[13].

Se necesita derribar en nosotros los creyentes, y en nosotros, hombres de la Iglesia, la falsa persuasión de que ya se cree, de estar a punto en lo que se refiere a la fe. Necesitamos hacer nacer la duda –no se entiende sobre Jesús, sino sobre nosotros–, para entrar luego a la búsqueda de una fe más auténtica. ¡Quién sabe si no sería bueno, por un poco de tiempo, no querer demostrar nada a nadie, sino interiorizar la fe, redescubrir sus raíces en el corazón!

Jesús preguntó a Pedro tres veces: "¿Me amas? ". Sabía que la primera y la segunda vez, la respuesta llegó demasiado rápido como para ser verdadera. Por último, a la tercera vez, Pedro entendió. También la pregunta sobre la fe nos debe llegar así; por tres veces, con insistencia, hasta que nos demos cuenta y entremos en la verdad: "¿Tú crees?, ¿Tú crees? ¿Crees realmente? ". Tal vez

[11] J.-P. Sartre, *Il diavolo e il buon Dio,* X, 4, Gallimard, Parigi 1951, p. 267 s.
[12] Atanasio, *Contra Arianos* I, 17-18 (PG 26, 48).
[13] Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 26,2 (PL 35,1607).

al final responderemos: "No, Señor, yo realmente no creo con todo el corazón y con toda tu alma. ¡Aumenta mi fe!".

Atanasio nos recuerda, sin embargo, otra verdad importante: que la fe en la divinidad de Cristo no es posible, a menos que también se experimente la salvación realizada por Cristo. Sin esta, la divinidad de Cristo puede convertirse fácilmente en una idea, una tesis, y se sabe que a una idea siempre se puede oponer otra idea, y a una tesis, otra tesis. Sólo a una vida –decían los Padres del desierto–, no hay nada que pueda oponerse.

La experiencia de la salvación se realiza mediante la lectura de la palabra de Dios (y teniéndola por lo que es, ¡palabra de Dios!), administrando y recibiendo los sacramentos, especialmente la Eucaristía, lugar privilegiado de la presencia del Resucitado, ejercitando los carismas, manteniendo un contacto con la vida de la comunidad creyente, orando. Evagrio el Monje, en el siglo IV, formuló la famosa ecuación: "Si eres un teólogo, rezarás de verdad, y si rezas de verdad serás teólogo"[14].

Atanasio impidió que la investigación teológica quedase prisionera de la especulación filosófica de las diversas "escuelas", sino que se convirtiese en la profundización del dato revelado en la línea de la Tradición. Un eminente historiador protestante ha reconocido a Atanasio un mérito singular en este campo: "Gracias a él –escribió–, la fe en Cristo ha permanecido como una fe rigurosa en Dios y, de acuerdo a su naturaleza, muy distinta de todas las demás formas –paganas, filosóficas, idealistas–, de la fe... Con él, la Iglesia ha vuelto a ser una institución de salvación, es decir, en el sentido estricto del término "Iglesia", cuyo contenido propio y determinante está constituido por la predicación de Cristo"[15].

Todo esto nos interpela hoy de una manera particular, después de que la teología se ha definido como una "ciencia" y es profesada en ambientes académicos, mucho más desconectados de la vida de la comunidad creyente de lo que era, en el tiempo de Atanasio, la escuela teológica llamada *Didaskaleion*, florecida en Alejandría por obra de Clemente y de Orígenes. La ciencia exige al estudioso que "domine" su tema y que sea "neutral" de frente al objeto de la propia ciencia; ¿Pero cómo "dominar" a uno que un poco antes has adorado como tu Dios? ¿Cómo permanecer neutral ante el objeto, cuando este objeto es Cristo? Fue una de las razones que me llevaron, en cierto momento de mi vida, a abandonar la enseñanza académica para dedicarme a tiempo completo al ministerio de la palabra. Recuerdo el pensamiento que me afloraba, después de participar en congresos o debates teológicos y bíblicos, sobre todo en el extranjero: "Dado que el mundo universitario le ha dado la espalda a Jesucristo, yo voy a darle la espalda al mundo universitario".

La solución a este problema no es abolir los estudios académicos de la teología. La situación italiana nos hace ver los efectos negativos producidos por la ausencia de facultades de teología en las universidades estatales. La cultura católica y religiosa en general es apartada en un gueto; en las librerías seculares no se encuentra un libro religioso, a menos que sea sobre algún tema esotérico o de moda. El diálogo entre la teología y el conocimiento humano, científico y filosófico, se realiza "a distancia", y no es la misma cosa. Hablando en ambientes universitarios, digo a menudo que no se siga mi ejemplo (que es una opción personal), sino aprovechar al máximo el privilegio del que gozan, buscando más bien apoyar el estudio y la enseñanza, con algunas actividades pastorales que sean compatibles con tales.

[14] Evagrio, *De oratione* 61 (PG 79, 1165).
[15] H. von Campenhausen, *I Padri greci*, Brescia 1967, pp. 103-104.

Si no se puede y no se debe eliminar la teología de los ambientes académicos, hay sin embargo una cosa que los teólogos académicos pueden hacer, y es ser lo suficientemente humildes para reconocer sus límites. La suya no es la única, ni la más alta expresión de la fe. El padre Henri de Lubac escribió: "El ministerio de la predicación no es la vulgarización de una enseñanza doctrinal más abstracta, que sería anterior y superior a ella. Es, por el contrario, la enseñanza doctrinal misma, en su forma más elevada. Esto era real en la primera predicación cristiana, la de los apóstoles, y también lo es en la predicación de los que les sucedieron en la Iglesia: los padres, los doctores y nuestros pastores en el momento presente"[16]. H. U. von Balthasar, a su vez, habla de "la misión de la predicación en la Iglesia, a la cual está subordinada la misión teológica misma"[17].

4. "¡Ánimo!, soy yo"

Para concluir volvemos a la divinidad de Cristo. Ella ilumina y enciende toda la vida cristiana.

Sin la fe en la divinidad de Cristo:
Dios está lejos,
Cristo permanece en su tiempo,
el Evangelio es uno de los muchos libros religiosos de la humanidad,
la Iglesia, una simple institución,
la evangelización, una propaganda,
la liturgia, la conmemoración de un pasado que ya no existe,
la moral cristiana, un peso no ligero y un yugo no suave.
Pero con la fe en la divinidad de Cristo:
Dios es el Emmanuel, el Dios con nosotros,
Cristo es el Resucitado, que vive en el Espíritu,
el Evangelio, la palabra definitiva de Dios a toda la humanidad,
la Iglesia, sacramento universal de salvación,
la evangelización, el compartir de un regalo,
la liturgia, encuentro gozoso con el Resucitado,
la vida presente, el principio de la eternidad.

Está escrito: "El que cree en el Hijo tiene vida eterna" (Jn 3, 36). La fe en la divinidad de Cristo es particularmente indispensable en este momento para mantener viva la esperanza sobre el futuro de la Iglesia y del mundo. Contra los gnósticos que negaban la verdadera humanidad de Cristo, Tertuliano alzó en su tiempo, el grito: "*Parce unicae spei totius orbis*", ¡No le quiten al mundo su única esperanza![18] Tenemos que decirlo hoy a quienes se niegan a creer en la divinidad de Cristo.

A los apóstoles, después de haber calmado la tormenta, Jesús les pronunció una palabra que repite hoy a sus sucesores: "¡Ánimo!, soy yo, no tengan miedo" (Mc 6,50).

***

SAN GREGORIO NACIANCENO, MAESTRO DE LA FE EN LA TRINIDAD

[16] H. de Lubac, *Exégèse médièvale*, I, 2, Parigi 1959, p. 670.
[17] H.U. von Balthasar, *La preghiera contemplativa*, citato ivi da De Lubac.
[18] Tertulliano, *De carne Christi*, 5, 3 (CC 2, p. 881).

En años pasados, ha habido propuestas teológicas que, a pesar de las profundas diferencias entre ellas, tenían un esquema de fondo común, a veces claro, a veces implícito. Este esquema es simplísimo, siendo reductivo. Los dos misterios más grandes de nuestra fe son la Trinidad y la Encarnación: Dios es uno y trino; Jesucristo es Dios y hombre. En las propuestas a las que me refiero, la idea es: Dios es uno, y Jesucristo es hombre. Consiste en dejar caer la divinidad de Cristo y, con ello, la Trinidad.

El resultado de este proceso es que uno termina aceptando tácita e hipócritamente la existencia de dos tipos de fe y de dos cristianismos diferentes, que no tienen en común entre ellos más que el nombre: el cristianismo de la fe de la Iglesia y de las declaraciones ecuménicas conjuntas, donde, con las palabras del símbolo niceno-constantinopolitano, se sigue profesando la fe en la Trinidad y en la plena divinidad de Cristo, y el cristianismo de amplios estratos de la cultura, incluso exegética y teológica, en el que estas mismas verdades son ignoradas o interpretadas de manera muy diferente.

En este clima es particularmente oportuno volver a examinar a los padres de la Iglesia, no sólo para conocer el contenido del dogma en su estado naciente, sino más aún para encontrar la unidad vital de la fe profesada y la fe vivida, entre el "qué" y su "enunciado". Para los padres la Trinidad y la unidad de Dios, la dualidad de la naturaleza y la unidad de la persona de Cristo no eran una verdad para decidir sobre la mesa o discutir en los libros en diálogo con otros libros; eran realidades vitales. Parafraseando un dicho que circula en los círculos deportivos, podríamos decir que estas verdades no eran para ellos una cuestión de vida o muerte, ¡eran mucho más!

1. Gregorio Nacianceno, el cantor de la Trinidad

El gigante sobre cuyas espaldas queremos subirnos hoy es san Gregorio Nacianceno, y el horizonte que queremos examinar con él es la Trinidad. Suya es la grandiosa imagen que muestra el desplegarse de la revelación de la Trinidad en la historia y la pedagogía de Dios que se revela en ella. El antiguo testamento, escribe, proclama abiertamente la existencia del Padre, y comienza a anunciar veladamente la del Hijo; el nuevo testamento proclama abiertamente al Hijo, y comienza a revelar la divinidad del Espíritu Santo; ahora, en la Iglesia, el Espíritu se nos manifiesta claramente y ella confiesa la gloria de la Santísima Trinidad. Dios ha establecido su manifestación, adaptándose a los tiempos y a la capacidad receptiva de los hombres[19]

[19] Cf. Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 31, 26. Trad. ital di C. Moreschini, *I cinque discorsi teologici*, Roma, Città Nuova, 1986.

Esta triple división no tiene nada que ver con la tesis de Gioacchino da Fiore, sobre los tres períodos distintos: el del Padre, en el antiguo testamento, la del Hijo en el nuevo y el del Espíritu Santo en la iglesia. La distinción de san Gregorio se refiere al orden de la manifestación, no al del ser o de la acción de las Tres personas, las cuales están presentes y obran juntas a través del tiempo.

San Gregorio Nacianceno ha recibido en la tradición el nombre de "el Teólogo" (*ho Theologos*), debido a su contribución a la comprensión del dogma trinitario. Su mérito es haber dado a la ortodoxia trinitaria una formulación perfecta, con frases destinadas a convertirse en patrimonio común de la teología. El símbolo pseudo-atanasio *Quicumque*, compuesto casi un siglo después, le debe no poco a Gregorio Nacianceno.

Éstas son algunas de sus fórmulas cristalinas:

"Fue, era y estaba: pero era uno solo. Luz y luz y luz, pero una sola luz. Esto es lo que imaginó David cuando dijo: "En tu luz vemos la luz" (Sal. 35,10). Y ahora la hemos contemplado y la anunciamos, de la luz que es el Padre comprendemos la luz que es el Hijo a la luz del Espíritu: he aquí la breve y concisa teología de la Trinidad [...] Dios, si podemos hablar de manera sucinta, está indiviso en seres divididos el uno del otro"[20]

La principal contribución de los capadocios en la formulación del dogma trinitario es el haber llevado a término la distinción entre los dos conceptos de *ousia* e *hipóstasis*, sustancia y persona, creando la base conceptual permanente con la cual se expresa la fe en la Trinidad. Se trata de una de las innovaciones más impresionantes que la teología cristiana ha introducido en el pensamiento humano. De esta ha podido desarrollarse el concepto moderno de persona como relación.

El lado débil de su teología trinitaria, por ellos mismos advertido, era el peligro de concebir la relación entre la única sustancia divina y las tres hipóstasis del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo del mismo modo que existe en la naturaleza entre las especies y los individuos (por ejemplo, entre la especie humana y los hombres individuales), ofreciendo así el flanco a la acusación de triteísmo[21]

Gregorio Nacianceno se esfuerza por responder a esta dificultad, diciendo que cada una de las tres personas divinas no está menos unida a las otras dos, de lo que está unida a sí misma[22]. Niega, por la misma razón, las similitudes tradicionales de "fuente, arroyo, río" o "sol, rayo, luz"[23]. Con el tiempo admitió con franqueza, de preferir este riesgo a aquel opuesto del modalismo: "Es mejor, dice, tener una idea, tal vez insuficiente, de la unión de los Tres, en lugar de osar una impiedad absoluta"[24].

¿Por qué elegir a san Gregorio Nacianceno, como maestro de la fe en la Trinidad? La razón es la misma por la que hemos elegido a Atanasio como maestro de la fe en la divinidad de Cristo. Es que para Gregorio, la Trinidad no es una verdad abstracta, o simplemente un dogma; es su pasión, su ambiente vital, algo que sacude su corazón sólo con nombrarla.

Los ortodoxos le llaman "el cantor de la Trinidad." Esto concuerda perfectamente con lo que sabemos de su personalidad humana. El Nacianceno es un hombre con un corazón aún más grande que la mente, un temperamento sensible en exceso, hasta provocarle no pocas decepciones y sufrimientos en sus relaciones con los demás, empezando por su amigo san Basilio.

[20] *Oratio* 31, 3.14.
[21] Cf. Basilio, *Epistola* 236,6.
[22] Gregorio Naz., *Oratio*. 31,16.
[23] *Ib*. 31, 31-33.
[24] *Ib*. 31, 12.

En su poesía revela todo su entusiasmo por la Trinidad. Utiliza frases como "mi Trinidad", "amada Trinidad"[25]. Gregorio es un enamorado de la Trinidad. Escribe así de sí mismo:

"Desde el día que renuncié a las cosas de este mundo para consagrar mi alma a la contemplación brillante y celestial, cuando la inteligencia suprema me secuestró de aquí para hacerme reposar lejos de todo lo que es carnal, desde ese día mis ojos han estado deslumbrados por la luz de la Trinidad... Desde su sublime trono ella extiende su resplandor inefable sobre cada cosa... Desde ese día estoy muerto para el mundo y el mundo ha muerto para mí"[26].

Basta con comparar estas palabras con expresiones técnicamente perfectas, pero frías en el símbolo *Quicumque,* que se recitaba antes en el Oficio divino del domingo, para darse cuenta de la distancia que separa la fe vivida de los Padres, de aquella formal y repetitiva que se presenta después de ellos, aunque también esta última cumple una tarea importante.

2. No podemos vivir sin la Trinidad

Ahora, como siempre, haremos una reflexión sobre lo que los padres pueden ofrecernos en este campo, para una renovación de nuestra fe. Es bien sabido que la teología occidental siempre ha tenido que protegerse contra el riesgo opuesto a él del triteísmo del cual, hemos visto, debe defenderse el Nacianceno; es decir, el riesgo de hacer hincapié en la unidad de la naturaleza divina, en detrimento de la distinción de las personas.

En este terreno ha sido capaz de desarrollarse la visión deísta de Descartes y de los iluministas que prescinden del todo de la Trinidad para concentrarse sólo en Dios, concebido como un ser supremo o como "la divinidad". Kant sacó la famosa conclusión de que "de la doctrina trinitaria, tomada literalmente, no se puede conseguir nada práctico"[27]. Esa, en otras palabras, que es irrelevante para la vida del hombre y de la Iglesia.

Este ha sido sin duda uno de los factores que han allanado el camino para el ateísmo moderno. Si se hubiera mantenido viva la idea en la teología del Dios Uno y Trino, en lugar de hablar de un vago "Ser supremo", no hubiera sido tan fácil para Feuerbach el triunfo de su tesis de que Dios es una proyección que el hombre hace de sí mismo y de su esencia. ¿Qué necesidad tendría el hombre de dividirse en tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo? Y ¿en qué sentido la Trinidad puede ser la proyección y la sublimación que el espíritu humano hace de sí mismo? Es el vago deísmo el que fue demolido por Feuerbach, no la fe en el Dios uno y trino.

Pero si la visión latina de la Trinidad, por un lado, abre la puerta a esta desviación deística, por el otro contiene el remedio más eficaz contra ella. Nunca estaremos lo suficientemente agradecidos con Agustín por haber basado su discurso sobre la Trinidad en la palabra de Juan: "Dios es amor" (1 Jn. 4,10). Dios es amor: por lo tanto, concluye Agustín, ¡Él es Trinidad! "El amor supone a uno que ama, uno que es amado, y el amor mismo con el cual se aman"[28]. El Padre es, en la Trinidad, el que ama, la fuente y el principio de todas las cosas; el Hijo es el que es amado; el Espíritu Santo es el amor con que se aman.

Todo amor es el amor de alguien o de algo, como todo conocimiento, dice Husserl, es el conocimiento de algo. No se da un amor "al vacío", sin un objeto. ¿Ahora, quién ama a Dios para ser definido amor? ¿El hombre? Pero entonces es amor sólo desde algún centenar de millones de años.

[25] Gregorio Naz., *Poemata de seipso*, I,15; I, 87 (PG 37, 1251 s.; 1434).
[26] *Ib*., I,1 (PG 37, 984-985).
[27] E. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, A 50 (WW, ed. W. Weischedel, VI, p.303).
[28] Agostino, *De Trinitate*,VIII, 10, 14.

¿El universo? Pero entonces es amor sólo desde alguna decena de millardos de años. ¿Y antes, a quién amaba Dios por ser el amor? Los pensadores griegos y, en general, las filosofías religiosas de todos los tiempos, concibiendo a Dios ante todo como un "pensamiento" podían responder: Dios se pensaba a sí mismo; era el "pensamiento puro", "pensamiento de pensamiento". Pero esto ya no es posible, desde el momento en que se dice que Dios es ante todo amor, porque el "amor puro a sí mismo" sería puro egoísmo, que no es la exaltación máxima del amor, sino su negación total.

Y aquí está la respuesta de la revelación, hecha explícita por la Iglesia con su doctrina de la Trinidad. Dios es amor desde siempre, *ab aeterno*, porque antes aún de que hubiera un objeto fuera de sí para amar, tenía en sí mismo el Verbo, el Hijo al que amaba con un amor infinito, es decir, "en el Espíritu Santo". Esto no explica cómo la unidad puede ser al mismo tiempo trinidad (esto es un misterio imposible de conocer por nosotros porque está solamente en Dios), pero nos basta al menos para intuir por qué, en Dios, la unidad debe ser también pluralidad y asimismo trinidad.

Un Dios que fuese puro conocimiento o pura ley, o pura potencia, no tendría necesidad de ser trino (esto de hecho complicaría mucho las cosas); pero un Dios que es, sobre todo amor, sí porque "menos que entre dos, no puede haber amor". "Necesitamos –ha escrito de Lubac–, que el mundo lo sepa: la revelación del Dios amor altera todo lo que se había concebido de la divinidad"[29].

Ciertamente que lo del amor es una analogía humana, pero es sin duda la que mejor nos permite echar un vistazo a la misteriosa profundidad de Dios. En esto se ve cómo la teología latina integra a la griega, y las dos no pueden prescindir la una de la otra. El tema del amor está casi ausente en la teología trinitaria de los orientales, que usan de preferencia la analogía de la luz. Tenemos que esperar a Gregorio Palamas para leer, en griego, algo similar a lo que dice Agustín sobre el amor en la Trinidad[30].

Alguno quiere poner hoy entre paréntesis el dogma de la Trinidad, para facilitar el diálogo con las otras grandes religiones monoteístas. Se trata de una operación suicida. ¡Sería como quitarle la espina dorsal a una persona para hacerla caminar con más facilidad! La Trinidad ha marcado de tal modo la teología, la liturgia, la espiritualidad y la vida cristiana, que renunciar a ella significaría empezar otra religión por completo.

Lo que debe hacerse es más bien, como nos enseñan los Padres, acercar este misterio de los libros de teología a la vida, de modo que la Trinidad no sea solo un misterio estudiado y correctamente formulado, sino vivido, adorado, disfrutado. La vida cristiana se desarrolla, de principio a fin, en el signo y en la presencia de la Trinidad. Al inicio de la vida, fuimos bautizados "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" y, por último, si tenemos la gracia de morir cristianamente, a nuestra cabecera se recitarán las palabras: "Parte, alma cristiana, de este mundo: en el nombre del Padre, que te creó, del Hijo que te ha redimido y del Espíritu Santo que te ha santificado".

Entre estos dos momentos extremos, están otros momentos llamados "de transición" que para un cristiano, están todos marcados por la invocación a la Trinidad. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, los esposos son unidos en matrimonio y se intercambian el anillo, así como los sacerdotes y los obispos que son consagrados. En el nombre de la Trinidad, se empezaban alguna vez los contratos, los juicios, y cada acto importante de la vida civil y religiosa. La Trinidad es el seno en el que fuimos concebidos (cf. Ef. 1,4) y es también el puerto al que todos navegamos. Es "el océano de paz" del que todo fluye y en el cual todo refluye.

[29] H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Aubier, Parigi 1950, cap.5.
[30] Gregorio Palamas, *Capita physica*, 36 (PG 150, 1144s.).

3. "O beata Trinitas!"

San Gregorio Nacianceno debería haber suscitado en nosotros un deseo ardiente hacia la Trinidad: hacer de ella "nuestra" Trinidad, la "querida" Trinidad, la "amada" Trinidad. Algunos de estos acentos de conmovida adoración y asombro, resuenan en los textos de la solemnidad de la Santísima Trinidad. Debemos hacerla pasar de la liturgia a la vida. Hay algo más dichoso que podemos hacer en relación a la Trinidad que tratar de entenderla, ¡y es entrar en ella! No podemos abrazar el océano, pero podemos entrar en él; no podemos abrazar el misterio de la Trinidad con nuestras mentes, ¡pero podemos entrar en ella!

La "puerta" para entrar en la Trinidad es una sola, Jesucristo. Con su muerte y resurrección, él nos ha abierto un camino nuevo para entrar en el santo de los santos que es la Trinidad (cf. Hb. 10,19-20) y nos dejó los medios para seguirlo en este camino de retorno. El primero y más universal es la iglesia. Cuando se quiere cruzar un estrecho, dijo Agustín, lo más importante no consiste en sentarse en la orilla y agudizar la vista para ver lo que hay en la orilla opuesta, sino subirse sobre la barca que lleva a aquella orilla. Y para nosotros lo más importante no es especular sobre la Trinidad, sino permanecer en la fe de la Iglesia que se dirige hacia ella[31].

En la Iglesia, la Eucaristía es el medio por excelencia. La misa es una acción trinitaria de principio a fin; comienza en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y termina con la bendición del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esa es la oferta que Jesús, cabeza y cuerpo místico, hace de sí mismo al Padre en el Espíritu Santo. A través de ella entramos verdaderamente en el corazón mismo de la Trinidad.

Para los hermanos ortodoxos, un medio importante para entrar en el misterio es el icono. La Trinidad de Rublev es un resumen visual de la doctrina trinitaria de los capadocios, y en particular de Gregorio Nacianceno. En él percibimos, en la misma medida, el movimiento incesante y la quietud sobrehumana, trascendencia y condescendencia. El dogma de la unidad y trinidad de Dios se expresa por el hecho de que estas figuras son tres y muy distintas, pero muy semejantes entre sí. Ellas están contenidas idealmente dentro de un círculo que pone de manifiesto su unidad, pero con su movimiento diferente y disposición proclaman también su carácter distintivo.

El santo, en cuyo monasterio se pintó el icono, san Sergio de Radonezh, se había distinguido en la historia de Rusia por haber traído la unidad entre los líderes que estaban en desacuerdo unos con otros y de haber hecho posible la liberación de Rusia de los tártaros, que la habían invadido. Su lema –que Rublev ha tratado de interpretar en el icono–, fue: "Contemplando la Santísima Trinidad, se vence la odiosa discordia de este mundo". San Gregorio Nacianceno había expresado un pensamiento similar en estos versos, los cuales parecen ser su testamento espiritual:

Busco la soledad, un lugar inaccesible al mal, donde con una mente indivisa buscar a mi Dios,
y aliviar mi vejez con la dulce esperanza del cielo.
¿Qué dejaré a la Iglesia? ¡Dejaré mis lágrimas!...
Dirijo mis pensamientos a la casa que no conoce ocaso, a mi querida Trinidad, única luz,
de la cual la sola sombra oscura me conmueve"[32].

La espiritualidad latina no es menos rica en ayudas para hacer de la Trinidad un misterio cercano, querido. También insiste en el movimiento contrario: no somos nosotros los que entramos

[31] Agostino, *De Trinitate*, IV,15,30; *Confessioni*, VII, 21.
[32] Gregorio Nazianzeno, *Poemata de seipso*, I,11 (PG 37, 1165 s.).

en la Trinidad, sino es la Trinidad la que entra en nosotros. En la tradición ortodoxa, la doctrina de la inhabitación está referida de preferencia a la persona del Espíritu Santo. Es la teología latina la que ha desarrollado, en todo su potencial, la doctrina bíblica de la inhabitación de toda la Trinidad en el alma: "Mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él" (Jn 14, 23)[33]. Pío XII se ha reservado un lugar en su *Mystici Corporis*, diciendo que gracias a esta inhabitación, nosotros "participamos desde ahora en la alegría y la felicidad de la Trinidad"[34].

San Juan de la Cruz dice que "el amor que ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo" (Rm 5,5), no es otro que el amor con que el Padre, desde siempre, ha amado a su Hijo. Se trata de un desbordamiento del amor divino de la Trinidad hacia nosotros. Dios comunica al alma "el mismo amor que comunica al Hijo, aun cuando esto no ocurre de forma natural, sino por unión ... El alma participa de Dios, cumpliendo con él, la obra de la Santísima Trinidad"[35]. La beata Isabel de la Trinidad nos sugiere una manera simple de traducir esto en un programa de vida: "Todo mi ejercicio consiste en volver a entrar en mí misma y perderme en los tres que están allí"[36].

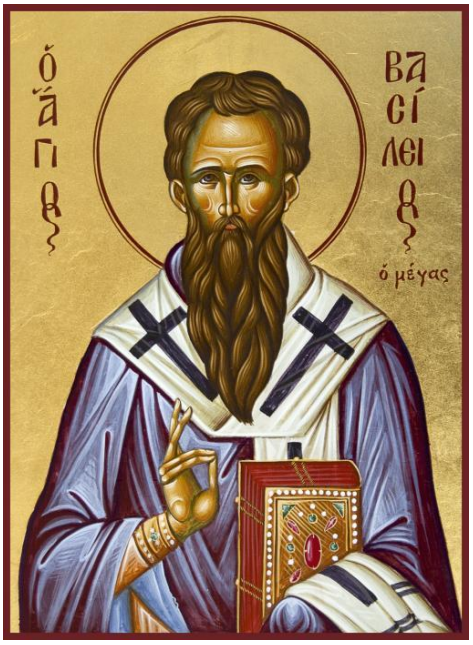
Yo veo en esto una razón más, y entre las más profundas, para evangelizar. Hace unos días leía en la liturgia de las horas, las palabras de Dios en Isaías: "Pues en esto he de fijarme: en el mísero y en el abatido, y en el que respeta mi palabra" (Is. 66,2). Me llamó la atención un pensamiento. Me dije a mí mismo, ¿cuál es la gran diferencia entre quien es bautizado y quien no lo es: sobre quien no ha sido bautizado, Dios "vuelve la mirada", está presente intencionalmente, con su amor y su providencia; en quien está bautizado, él no vuelve solamente la mirada, sino que viene a morar en él en persona, y más aún, con las tres Personas divinas. Es cierto que una presencia intencional correspondida puede ser más aceptable a Dios que una presencia bautismal desatendida o rechazada (y esto debería llenarnos de responsabilidad y humildad), pero sería una ingratitud no reconocer la diferencia que hace el ser, o no, cristianos.

Terminemos recitando juntos la doxología que concluye el canon de la Misa y que es la más corta y la más densa oración trinitaria de la Iglesia: "Por Cristo, con Cristo, en Cristo, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén".

***

SAN BASILIO Y LA FE EN EL ESPÍRITU SANTO

[33] Cf. R. Moretti – G.-M. Bertrand, *Inhabitation*, in "Dict. Spir.", 7, 1735.1767.
[34] Pio XII, *Mystici corporis,* AAS, 35, 1943, pp.231 s.
[35] S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* A, estrofa 38.
[36] Isabel de la Trinidad, *Cartas*, 151, (Scritti, *Roma* 1967, p. 274).



1. La fe termina en las cosas

El filósofo Edmund Husserl resumió el programa de su fenomenología con el lema: *Zu den Sachen selbst!*, ir a las cosas mismas, a las cosas como realmente son, antes de su conceptualización y formulación. Otro filósofo que vino después de él, Sartre, dice que "las palabras y, con ellas, el significado de las cosas y las formas de su uso" no son más que "los signos sutiles de reconocimiento que los hombres han trazado sobre su superficie": se debe sobrepasarlos para tener la revelación imprevista, que deja sin aliento, la "existencia" de las cosas[37].

Santo Tomás de Aquino había formulado mucho antes un principio similar en referencia a las cosas o a los objetos de la fe: *Fides non terminatur ad enunciabile, sed ad rem*: la fe no termina en los enunciados, sino en la realidad[38]. Los padres de la Iglesia son modelos insuperables de esa fe que no se detiene en las fórmulas, sino que va a la realidad. Después de la época dorada de los grandes padres y doctores, vemos casi de inmediato lo que un estudioso de la patrística define como "el triunfo del formalismo"[39]. Conceptos y términos, como sustancia, persona, hipóstasis, son analizados y estudiados por sí mismos, sin la constante referencia a la realidad que con ellos los creadores del dogma habían tratado de expresar.

Atanasio es quizás el caso más ejemplar de una fe que se preocupa más de la cosa que de su enunciación. Durante algún tiempo, después del Concilio de Nicea, parece ignorar el término *homousios*, consustancial, mientras defiende con la tenacidad que vimos la última vez su contenido, es decir, la plena divinidad del Hijo y su igualdad con el Padre. También está dispuesto a aceptar términos equivalentes para él, porque estaba claro que tenía la intención de mantener firme la fe de Nicea. Sólo más tarde, cuando se dio cuenta de que ese término era el único que no daba escapatoria a la herejía, le dio un uso cada vez más generalizado.

[37] J.P. Sartre, *La Nausea*, trad. ital, Milano 1984, p. 193 s.
[38] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, II-IIae, q. 1,a.2,ad 2.
[39] Cf. G. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1936, chap. XIII(trd. Ital., *Dio nei pensiero dei Padri*, Bologna, il Mulino, 1969, pp. 273 ss).

Este hecho se nota porque sabemos los daños causados a la comunión eclesial, al dar más importancia al acuerdo sobre los términos que lo referido a los contenidos de la fe. En los últimos años se ha podido restaurar la comunión con algunas iglesias orientales, llamadas monofisitas, tras reconocer que su conflicto con la fe de Calcedonia era por el significado diferente dado al término *ousia* e hipóstasis, y no la sustancia de la doctrina. El acuerdo entre la Iglesia católica y la Federación Mundial de Iglesias Luteranas sobre el tema de la justificación por la fe, firmado en 1998, mostró que el viejo conflicto sobre este punto era más en cuanto a los términos que en la realidad. Las fórmulas, una vez acuñadas, tienden a fosilizarse, volviéndose banderas y signos de pertenencia, más que expresiones de una fe vivida.

2. San Basilio y la divinidad del Espíritu Santo

Hoy nos subimos sobre los hombros de otro gigante, san Basilio el Grande (329-379), para examinar con él otra realidad de nuestra fe, el Espíritu Santo. Ya veremos cómo también él es un modelo de la fe que no se detiene en las fórmulas, sino que va a la realidad.

Sobre la divinidad del Espíritu Santo, Basilio no dice ni la primera ni la última palabra, es decir, no es él quien abre el debate, ni tampoco quien lo concluye. Quien abrió el discurso sobre el estatus ontológico del Espíritu Santo fue san Atanasio. Hasta él, la doctrina del Paráclito se había quedado en las sombras, y se entiende el por qué: no se podía definir la posición del Espíritu Santo en la divinidad, antes de que fuera definida la del Hijo. Se limitaba por tanto a repetir el símbolo de la fe: "y creo en el Espíritu Santo", sin otras adiciones.

Atanasio, en las Cartas a Serapión, inicia el debate que conducirá a la definición de la divinidad del Espíritu Santo en el Concilio de Constantinopla del 381. Enseña que el Espíritu es plenamente divino, consustancial con el Padre y con el Hijo, que no pertenece al mundo de las criaturas, sino al del creador y la evidencia, aquí también, es que su contacto nos santifica, nos diviniza, lo que no podría hacer si él mismo no fuese Dios.

He dicho que Basilio ni siquiera dice la última palabra. Se abstiene de aplicar al Paráclito el título de "Dios" y de "consustancial". Afirma con claridad la fe en la plena divinidad del Espíritu usando expresiones equivalentes, tales como la igualdad con el Padre y el Hijo en la adoración (la *isotimia*), su homogeneidad y no heterogeneidad con respecto a ellos. Son los términos con los cuales la divinidad del Espíritu Santo fue definida en el concilio ecuménico de Constantinopla en el año 381 y que desarrollaron el artículo de fe sobre el Espíritu Santo que profesamos aún hoy en el credo.

Esta actitud prudente de Basilio, para no alejar aún más a la otra parte de los macedonios, provocó la crítica de Gregorio Nacianceno, que se encuentra entre aquellos que tuvieron el coraje suficiente como para pensar que el Espíritu Santo es Dios, pero no lo suficiente como para proclamarlo explícitamente. Tomando la iniciativa, escribe. "¿El Espíritu es Dios? ¡Por supuesto! ¿Es consustancial? Sí, si es verdad que es Dios"[40].

Si por tanto Basilio no dice, sobre la teología del Espíritu Santo, ni la primera ni la última palabra, ¿por qué elegirlo como nuestro maestro de fe en el Paráclito? Es que Basilio, como ya Atanasio, está más preocupado por la "cosa" que por su formulación, más de la plena divinidad del Espíritu que de los términos con que expresar esa fe. La cosa, para decirlo en términos de Tomás de

[40] Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 31, 5.10; cf. anche *Oratio* 6: "¿Hasta cuándo tendremos escondida la lámpara bajo el celemín y no proclamaremos a viva voz la plena divinidad del Espíritu Santo?"

Aquino, le interesa más que su enunciación. Nos traslada a lo vivo de la persona y de la acción del Espíritu Santo.

La de Basilio es una pneumatología concreta, vivida, no escolástica, sino "funcional" en el sentido más positivo del término, y es eso lo que hace que sea especialmente actual y útil para nosotros hoy. Debido a la cuestión mencionada del *Filioque*, la pneumatología ha terminado por reducirse a través de los siglos casi exclusivamente al problema de la procedencia del Espíritu Santo: si sólo del Padre, como dicen los orientales, o también del Hijo, como profesamos los latinos. Algo de la pneumatología concreta de los Padres ha pasado por los tratados sobre "los Siete dones del Espíritu Santo", pero limitado al ámbito de la santificación personal y a la vida contemplativa.

El Concilio Vaticano II inició una renovación en este campo, por ejemplo, cuando ha devuelto los carismas de la hagiografía, que son las vidas de los santos, a la eclesiología, que es la vida de la Iglesia, hablando de ellos en la *Lumen Gentium*[41]. Pero fue sólo el comienzo; todavía queda mucho por hacer para poner de relieve la acción del Espíritu Santo en toda la vida del pueblo de Dios. En ocasión del XVI centenario del Concilio ecuménico de Constantinopla del 381, el beato Juan Pablo II escribió una carta apostólica en la que entre otras cosas, dijo: "Todo el trabajo de renovación de la Iglesia, que el Concilio Vaticano II tan providencialmente ha propuesto y comenzado... no se puede realizar sin el Espíritu Santo, es decir, con la ayuda de su luz y de su fuerza"[42]. Basilio, lo vamos a ver, nos hace de guía en este camino.

3. El Espíritu Santo en la historia de la salvación y en la Iglesia

Es interesante conocer el origen de su tratado sobre el Espíritu Santo. Está curiosamente ligada a la oración del *Gloria Patri*. Durante la liturgia, Basilio había pronunciado a veces la doxología en la forma: "Gloria al Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo", otras veces en la forma: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo." Esta segunda forma clarificaba más que la primera la igualdad de las tres personas, coordinándolas, en lugar de subordinarlas entre sí. En la atmósfera recalentada de los debates sobre la naturaleza del Espíritu Santo, el tema provocó las protestas y Basilio escribió su obra para justificar sus acciones; en la práctica, para defender contra los herejes macedonios la plena divinidad del Espíritu Santo.

Pero vayamos al punto por el cual, decía, la doctrina de Basilio se revelaba especialmente actual: su capacidad para iluminar la acción del Espíritu en cada momento de la historia de la salvación y en todos los ámbitos de la vida de la iglesia. Inicio de la obra del Espíritu en la creación.

"En la creación, la causa primera de lo que existe es el Padre, la causa instrumental es el Hijo, la causa perfeccionadora es el Espíritu. Por la voluntad del Padre los espíritus creados existen; por la fuerza de la acción del Hijo son llevados al ser, por la presencia del Espíritu llegan a la perfección... Si se intenta sustraer al Espíritu de la creación, todas las cosas se mezclan y la vida surge sin ley, sin orden, sin ningún tipo de determinación"[43].

San Ambrosio retomará este pensamiento de Basilio elaborando una conclusión sugerente. Refiriéndose a los dos primeros versículos del Génesis ("la tierra era un caos y desierta y las tinieblas cubrían el abismo"), observa:

---

[41] Cf. *Lumen gentium*, 12.
[42] Giovanni Paolo II. "A concilio Costantinopolitano I", in AAS 73, 1981, p. 521.
[43] Basilio, *Sullo Spirito Santo*, XVI, 38 (PG 32, 137B); trad. ital. di E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci*, Roma 1984.

"Cuando el Espíritu comenzó a flotar sobre ella, la creación no tenía aún ninguna belleza. En cambio, cuando la creación recibió la acción del Espíritu, obtuvo todo el esplendor de la belleza que la hizo brillar como 'mundo'"[44].

En otras palabras, el Espíritu Santo es el que transforma la creación, del caos al *cosmos*, que hace de él algo bello, ordenado, limpio, un "mundo" (*mundus*) justo, de acuerdo con el significado original de esta palabra y de la palabra griega *cosmos*. Ahora sabemos que la acción creadora de Dios no se limita al instante inicial, como se creyó en la visión deísta o mecanicista del universo. Dios no "fue" una vez, sino que siempre "es" creador. Esto significa que el Espíritu Santo es el que hace pasar continuamente al universo, a la Iglesia y a cada persona, del caos al cosmos, es decir: del desorden al orden, de la confusión a la armonía, de la deformidad a la belleza, de la vetustez a la novedad. No, por supuesto, mecánicamente y bruscamente, sino en el sentido de que está trabajando en ella y lleva hasta un fin su propia evolución. Él es el que siempre "crea y renueva la faz de la tierra" (cf. Sal. 104,30).

Esto no significa, explicaba Basilio en ese mismo texto, que el Padre había creado algo imperfecto y "caótico" que necesitaba ser corregido; simplemente, era el plan y la voluntad del Padre de crear por medio del Hijo y guiar a los seres a la perfección por medio del Espíritu.

Desde el inicio, el santo doctor va a ilustrar la presencia del Espíritu en la obra de la redención:

"En cuanto al plan de salvación (*oikonomia*) para el hombre, por mérito de nuestro gran Dios y salvador Jesucristo, establecido por la voluntad de Dios, ¿se podría argumentar que se lleva a cabo por la gracia del Espíritu?"[45].

En este punto, Basilio se abandona a la contemplación de la presencia del Espíritu en la vida de Jesús que está entre los pasajes más bellos de la obra y abre a la pneumatología un campo de investigación que solo recientemente se ha comenzado a reconsiderar[46]. El Espíritu Santo está actuando ya en el anuncio de los profetas y en la preparación para la venida del Salvador; por su poder se realiza la encarnación en el seno de María; es él el crisma con el que Jesús fue ungido por Dios en el bautismo. Cada obra fue realizada con la presencia del Espíritu. Este "estuvo presente cuando fue tentado por el diablo, cuando se realizaban los milagros; no lo dejó cuando resucitó de entre los muertos, y el domingo de Pascua se derramó sobre sus discípulos (cf. Jn 20, 22 s.). El Paráclito fue "el compañero inseparable" de Jesús durante toda su vida.

De la vida de Jesús, san Basilio va a ilustrar la presencia del Espíritu en la Iglesia:

"Y la organización de la Iglesia, ¿no es claro e indiscutible que es obra del Espíritu? Él mismo ha dado a la iglesia, dice Pablo, "en primer lugar a los apóstoles, luego a los profetas, y luego a los maestros ... Este orden está organizado de acuerdo a la diversidad de los dones del Espíritu"[47].

En la anáfora que lleva el nombre de san Basilio –que nuestra actual Plegaria Eucarística IV ha seguido de cerca–, el Espíritu Santo ocupa un lugar central.

La última imagen es la presencia del Paráclito en la escatología: "Incluso en el momento del evento de la aparición del Señor de los cielos –escribe Basilio–, no estará ausente el Espíritu Santo."

[44] Ambrogio, *Sullo Spirito Santo*, II, 32.
[45] Basilio, *Sullo Spirito Santo*, XVI, 39.
[46] J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1988.
[47] Basilio, *Sullo Spirito Santo*, XVI, 39

Este momento será, para los salvados, el paso de las "primicias" a la plena posesión del Espíritu, y para los condenados la separación definitiva, el corte entre el alma y el Espíritu"[48].

4. El alma y el Espíritu

San Basilio no se detiene en la acción del Espíritu en la historia de la salvación y de la Iglesia. Como asceta y hombre espiritual, su principal interés es por la acción del Espíritu en la vida de cada bautizado. Aunque todavía sin establecer la distinción y el orden de las tres vías que se convertirán en clásicos más tarde, ilumina maravillosamente la acción del Espíritu Santo en la purificación del alma del pecado, en su iluminación y en la divinización que él llama "intimidad con Dios"[49].

No podemos dejar de leer la página en la que, en constante referencia a la Escritura, el santo describe esta acción y dejarnos llevar por su entusiasmo:

"La relación de familiaridad del Espíritu con el alma, ¿no es un acercamiento en el espacio, como podría de hecho acercarse al incorpóreo corporalmente?, pero sobre todo consiste en la exclusión de las pasiones, las cuales, como resultado de su atracción por la carne, llegan al alma y la separan de la unión con Dios. Purificados de la inmundicia en la que se estaba por medio del pecado, y vueltos a la belleza natural, como habiendo restituido a una imagen real la antigua forma mediante la purificación, sólo así es posible aproximarse al Paráclito. Él, como un sol, reconociendo el ojo purificado, te mostrará en sí mismo la imagen del Invisible. En la bendita contemplación de la imagen, verás la indecible belleza del arquetipo. Por medio de él se elevan los corazones, los débiles se toman de la mano, aquellos que progresan alcanzan la perfección. Él, iluminando a aquellos que son purificados de toda mancha, los vuelve espirituales a través de la comunión con él. Es como los cuerpos claros y transparentes, cuando un rayo los golpea, se convierten en brillantes y reflejan un rayo diferente, así las almas portadores del Espíritu son iluminadas por el Espíritu; ellas mismas se vuelven plenamente espirituales y envían sobre otros la gracia. De aquí el preconocimiento de las cosas futuras; la comprensión de los misterios; la percepción de las cosas ocultas; la distribución de los carismas; la ciudadanía celestial; la danza con los ángeles; la alegría sin fin; la permanencia en Dios; la semejanza con Dios; el cumplimiento de los deseos: ser Dios"[50].

No fue difícil para los investigadores descubrir detrás del texto de Basilio imágenes y conceptos derivados de las Enéadas de Plotino y hablar, en referencia a ello, de una infiltración externa en el cuerpo del cristianismo. De hecho, se trata de un tema puramente bíblico y paulino que se expresa, como era debido, en términos familiares y comprensibles para la cultura de la época. A la base de todo Basilio no pone la acción del hombre –la contemplación–, sino la acción de Dios y la imitación de Cristo. Estamos en las antípodas de la visión de Plotino y de toda filosofía. Todo, para él, comienza con el bautismo que es un nuevo nacimiento. El acto decisivo no está al final sino el comienzo del camino:

"Como en la doble carrera de los estadios, una parada y un descanso separan los caminos en la dirección opuesta, así también en el cambio de vida es necesario que una muerte se interponga entre las dos vidas para poner fin a lo que precede y dar inicio a las cosas sucesivas. ¿Cómo vamos a descender a los infiernos? Imitando la sepultura de Cristo por medio del bautismo"[51].

[48] *Ib*. XVI, 40.
[49] *Ib*. XIX, 49.
[50] *Ib*. IX, 23.
[51] *Ib*. XV,35.

El esquema básico es el mismo que Pablo. En el sexto capítulo de la Carta a los Romanos, el apóstol habla de la purificación radical del pecado que viene del bautismo y en el capítulo octavo se describe la lucha, que sostenida por el Espíritu, el cristiano debe llevar en el resto de su vida, contra los deseos de la carne, para avanzar hacia una vida nueva: "Efectivamente, los que viven según la carne, desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte; mas las del espíritu, vida y paz, ya que las tendencias de la carne llevan al odio a Dios: no se someten a la ley de Dios, ni siquiera pueden; así, los que están en la carne, no pueden agradar a Dios[…].Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si viven según la carne, morirán. Pero si con el Espíritu hacen morir las obras del cuerpo, vivirán." (Rom. 8, 5-13).

No es de extrañarse que para ilustrar la tarea descrita por san Pablo, Basilio haya utilizado una imagen de Plotino. Esta está al principio de una de las metáforas más universales de la vida espiritual y nos habla hoy no menos que a los cristianos de aquel tiempo:

"Ven, vuelve a ti y mira; y si todavía no te ves bello, imita al autor de una estatua que debe quedar hermosa: aquél en parte escalpela, en parte aplana; aquí suaviza, allí refina, hasta que le haya dado un bello rostro a la estatua. Del mismo modo, también tú quita lo superfluo, endereza lo torcido, y, a fuerza de purificar lo que es oscuro, has que se vuelva brillante y no dejes de fustigar a la estatua hasta que el esplendor divino de la virtud brille delante de ti"[52].

Si la escultura, como decía Leonardo da Vinci, es el arte de la elevación, el filósofo tiene razón para comparar la purificación y la santidad a la escultura. Para los cristianos no se trata de llegar a una belleza abstracta, de construir una hermosa estatua, sino de descubrir y hacer más brillante la imagen de Dios que el pecado tiende constantemente a cubrir.

La historia cuenta que un día Miguel Ángel, caminando en un patio de Florencia vio un bloque de mármol en bruto cubierto de polvo y barro. Se detuvo de repente a verlo, y entonces, como iluminado por un relámpago, dijo a los presentes: "En esta masa de piedra se esconde un ángel: ¡lo voy a sacar!" Y comenzó a trabajar con un cincel para dar forma al ángel que había visto. Así también somos nosotros. Todavía somos masas de piedra en bruto, con una gran cantidad de "tierra" encima y tantos pedazos inútiles. Dios Padre nos mira y dice: "¡En este pedazo de piedra se oculta la imagen de mi Hijo; quiero sacarlo hacia afuera, para que brille por siempre conmigo en el cielo!" Y para hacer esto usa el cincel de la cruz, nos poda (cf. Jn. 15,2).

Los más generosos no sólo soportan los golpes del cincel, que vienen de fuera, sino también colaboran, en lo que se les concede, imponiéndose pequeñas, o grandes, mortificaciones voluntarias y quiebran su vieja voluntad. Decía un padre del desierto: "Si queremos ser completamente liberados, aprendamos a quebrantar nuestra voluntad, y así, poco a poco, con la ayuda de Dios, avanzaremos y llegaremos a la plena liberación de las pasiones. Es posible romper diez veces la propia voluntad en un tiempo brevísimo y le digo cómo. Uno está caminando y ve algo; su pensamiento le dice: '¡Mira allí!', pero él responde a su pensamiento: '¡No, no lo veo!', y quiebra la voluntad"[53].

Este antiguo padre tiene otros ejemplos tomados de la vida monástica. Si se está hablando mal de alguien, tal vez del superior; tu hombre viejo te dice: "Participa también tú, di lo que sabes. Pero tú respondes: "¡No!". Y mortificas al hombre viejo... Pero no es difícil ampliar la lista con otros actos de renuncia, propios del estado en que se vive y del oficio que se cubre.

[52] Plotino, *Enneadi* I, 9 (trad. ital. di V. Cilento, vol. I, Laterza, Bari 1973, p. 108).
[53] Doroteo di Gaza, *Insegnamenti* 1,20 (SCh 92, p. 177).

Mientras se viva consintiendo los deseos de la carne, nos parecemos a los dos famosos "Bronces de Riace", cuando fueron desenterrados del fondo del mar, todos cubiertos de escamas y apenas reconocibles como figuras humanas. Si queremos brillar también nosotros, como estas dos obras maestras después de su restauración, la Cuaresma es el momento oportuno para poner manos a la obra.

5. Una mortificación "espiritual"

Hay un punto en el que la transformación del ideal de Plotino en ideal cristiano seguía siendo incompleta, o al menos poco explícita. San Pablo, lo hemos escuchado, dice: "Si *mediante* el *Espíritu* hacen morir las obras de la carne, vivirán." El Espíritu no es, pues, sólo el fruto de la mortificación, sino también lo que la hace posible; no está solo al final del camino, sino también al inicio. Los apóstoles no recibieron el Espíritu en Pentecostés porque se habían vuelto fervorosos; se volvieron fervorosos porque habían recibido el Espíritu.

Los tres padres capadocios fueron básicamente ascetas y monjes; Basilio, en particular, con su regla monástica (¡*Asceticon*!), fue el fundador del monaquismo cenobítico. Esto le llevó a acentuar con fuerza la importancia del esfuerzo humano. El hermano y discípulo de Basilio, Gregorio de Nisa, escribirá en esa línea: "En la medida en que desarrolles tus luchas por la misericordia, en esta misma medida se desarrolla también la grandeza del alma a través de estas luchas y de estos esfuerzos"[54].

En la siguiente generación, esta visión de la ascesis será retomada y desarrollada por los escritores espirituales, como Juan Casiano, pero separados de la sólida base teológica que había en Basilio y en Gregorio de Nisa. "A partir de este punto –observa Bouyer–, el pelagianismo, poniendo el esfuerzo humano antes que la gracia, tendrá su punto de partida"[55]. Pero este resultado negativo difícilmente se le puede atribuir a Basilio y a los Capadocios.

Volvemos para concluir, al motivo que vuelve a la doctrina de Basilio sobre el Espíritu Santo eternamente válida, y hoy, decía, más que nunca actual y necesaria: su concreción y adhesión a la vida de la Iglesia. Nosotros los latinos tenemos un medio privilegiado para hacer nuestro y transformar en oración este mismo tipo de neumatología: el himno del *Veni Creator*.

Es de principio a fin una contemplación orante de lo que el Espíritu hace en realidad: en toda la tierra y la humanidad como Espíritu creador; en la Iglesia, como Espíritu de santificación (don de Dios, agua viva, fuego, amor y unción espiritual) y como Espíritu carismático (multiforme en sus dones, el dedo de la mano derecha de Dios que pone la palabra en los labios); en la vida del creyente, como una luz para la mente, amor para el corazón, curación para el cuerpo; como nuestro aliado en la lucha contra el mal y guía en el discernimiento del bien.

Invoquémosle con las palabras de la primera estrofa, pidiéndole hacer pasar también nuestro mundo y nuestra alma del caos al cosmos, de la dispersión a la unidad, de la fealdad del pecado a la belleza de la gracia.

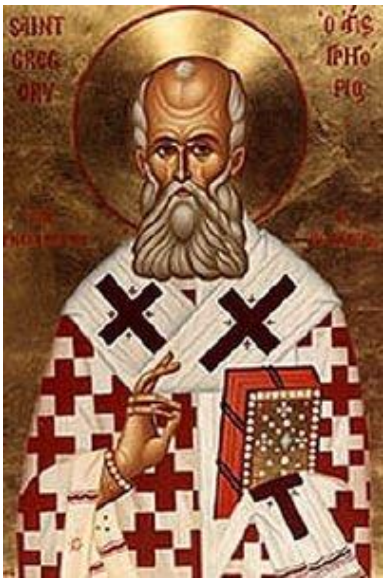
Veni, Creator Spiritus/ mentes tuorum visita,/ imple superna gratia/ quae tu creasti pectora.

Oh Espíritu que suscitas la creación,/ invade a tus fieles en lo profundo,/ vierte la plenitud de la gracia/ en los corazones que creaste para ti solo.

***

[54] Gregorio Nisseno, *De instituto christiano* (ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*, Leida 1954, p.46).
[55] L. Bouyer, *La spiritualità dei Padri*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1968, p. 295.

SAN GREGORIO DE NISA Y EL CAMINO PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS



1. Las dos dimensiones de la fe

San Agustín hizo, a propósito de la fe, una distinción que se ha mantenido clásica hasta hoy: la distinción entre las cosas que se creen y el acto de creer: "*Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*"[56], la *fides quae* y la *fides qua*, como se dice en la teología. La primera se llama también fe objetiva, y la segunda fe subjetiva. Toda la reflexión cristiana sobre la fe se desarrolla entre estos dos polos.

Se plantean dos enfoques. Por un lado tenemos a aquellos que hacen hincapié en la importancia del intelecto en el creer, por lo tanto la fe objetiva, como asentimiento a las verdades reveladas; del otro lado, aquellos que hacen hincapié en la importancia de la voluntad y el afecto, es decir, la fe subjetiva, el creer en alguien ("creer en"), más que creer en algo ("creer que"); por un lado los que destacan las razones de la mente y del otro, los que, como Pascal, hacen hincapié en "las razones del corazón".

En diversas formas, esta oscilación reaparece en cada recodo de la historia de la teología: en la Edad Media, en las diferentes acentuaciones entre la teología de santo Tomás y la de san Buenaventura; en el tiempo de la reforma entre la fe confianza de Lutero, y la fe católica informada por la caridad; más tarde entre la fe dentro de los límites de la razón en Kant y la fe basada en el sentimiento de Schleiermacher y del romanticismo en general; más cerca a nosotros entre la fe de la teología liberal y aquella existencial de Bultmann, prácticamente vacía de todo contenido objetivo.

La teología católica contemporánea se esfuerza, como otras veces en el pasado, en encontrar el equilibrio adecuado entre las dos dimensiones de la fe. Se ha pasado la etapa en que, por razones polémicas contingentes, toda la atención en los manuales de teología había venido a centrarse en la fe objetiva (fides quae), es decir, en el conjunto de verdades en que se tiene que creer. "El acto de fe –se lee en un acreditado diccionario de teología–, en la corriente dominante de todas las denominaciones cristianas, aparece hoy como el descubrimiento de un Tú divino. La apologética de

[56] Agostino, *De Trinitate* XIII,2,5)

la prueba tiende a colocarse detrás de una pedagogía de la experiencia espiritual que tiende a iniciar una experiencia cristiana, de la cual se reconoce la posibilidad inscrita a priori en cada ser humano"[57].

En otras palabras, en lugar de aprovechar la fuerza de los argumentos externos a la persona, se busca de ayudarla a encontrar en sí misma la confirmación de la fe, tratando de despertar esa chispa que está en el "corazón inquieto" de cada hombre con el hecho de ser creado "a imagen de Dios".

Hice esta preámbulo, porque una vez más, esto nos permite ver la contribución que los padres pueden dar a nuestro esfuerzo por restaurar a la fe de la Iglesia, su brillo y su fuerza de impacto. Los más grandes entre ellos, son modelos insuperables de una fe que es tanto objetiva como subjetiva a la vez, preocupada del contenido de la fe, es decir de la ortodoxia, pero al mismo tiempo, creída y vivida con todo el ardor del corazón. El apóstol había proclamado: "*corde creditur*" (Rm 10,10), con el corazón se cree, y sabemos que con la palabra corazón, la Biblia incluye tanto las dimensiones espirituales del hombre, su inteligencia y su voluntad, el lugar simbólico del conocimiento y del amor. En este sentido, los padres son un enlace vital para encontrar la fe tal como se entiende en la Escritura.

2. "Creo en un solo Dios"

En esta última meditación nos aproximamos a los padres para renovar nuestra fe, en el objeto principal de la misma, en lo que comúnmente se entiende con la palabra "creer" y según lo cual distinguimos a las personas entre creyentes y no creyentes: la fe en la existencia de Dios. Hemos reflexionado, en las meditaciones anteriores, sobre la divinidad de Cristo, sobre el Espíritu Santo y sobre la Trinidad. Pero la fe en el Dios uno y trino es la etapa final de la fe, el "más" sobre Dios revelado por Cristo. Para alcanzar esta plenitud, primero se necesita haber creído en Dios. Antes de la fe en el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, está la fe en "un solo" Dio.

San Gregorio Nacianceno nos recuerda la pedagogía de Dios al revelarse a nosotros. En el Antiguo Testamento viene revelado abiertamente el Padre y veladamente el Hijo; en el Nuevo, abiertamente el Hijo y veladamente el Espíritu Santo; ahora, en la Iglesia, gozamos de la plena luz de la Trinidad entera. Jesús también se abstiene de decir a los apóstoles aquellas cosas de las cuales aún no son capaces de "poder con ello" (Jn. 16, 12). Debemos seguir la misma pedagogía también nosotros frente a aquellos a los que queremos anunciar hoy la fe.

La Carta a los Hebreos dice cuál es el primer paso para aproximarnos a Dios: "El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan" (Hb. 11,6). Y esto es el fundamento de todo lo demás, que sigue siendo así incluso después de haber creído en la Trinidad. Vamos a ver cómo los padres pueden sernos de inspiración desde este punto de vista, teniendo en cuenta que nuestro propósito principal no es apologético, sino espiritual, más orientado a fortalecer nuestra fe, que a comunicarla a los demás. La guía que elegimos para este camino es san Gregorio de Nisa.

Gregorio de Nisa (331-394), hermano carnal de san Basilio, amigo y contemporáneo de Gregorio Nacianceno, es un padre y doctor de la iglesia, del cual se va descubriendo cada día más la estatura intelectual y la importancia decisiva en el desarrollo del pensamiento cristiano. "Uno de los

[57] J.-Y. Lacoste et N. Lossky, "Foi", in *Dictionnaire critique de Théologie*, Presses Universitaires de France 1998, p.479).

pensadores más importantes y originales que conozca la historia de la iglesia" (L. Bouyer), "El fundador de una nueva religiosidad mística y extática" (H. von Campenhausen).

Los padres no tuvieron, como nosotros, que probar la existencia de Dios, sino la unicidad de Dios; no tuvieron que luchar contra el ateísmo, sino contra el politeísmo. Veremos, sin embargo, cómo el camino trazado por ellos para llegar al conocimiento del Dios único, es el mismo que puede conducir al hombre de hoy al descubrimiento del Dios en plenitud.

Para valorizar la contribución de los padres, en particular del Niceno, es necesario saber cómo se presentaba el problema de la unicidad de Dios en su tiempo. A medida que se venía desarrollando la doctrina de la Trinidad, los cristianos se vieron expuestos a la misma acusación con la que siempre se habían dirigido a los gentiles: el de creer en varios dioses. He aquí por qué el credo de los cristianos que, en sus distintas ediciones, desde hacía tres siglos, comenzaba con las palabras "Creo en Dios" (*Credo in Deum*), desde el siglo IV, muestra una pequeña pero significativa adición que no será nunca más omitida en adelante: "Creo en un solo Dios (*Credo in unum Deum*).

No es necesario repetir aquí los pasos que condujeron a este resultado; sin duda podemos empezar por el final de la misma. Hacia el final del siglo IV, se puso fin a la transformación del monoteísmo del Antiguo Testamento en el monoteísmo trinitario cristiano. Los latinos expresaban los dos aspectos del misterio con la fórmula "una sustancia y tres personas", los griegos con la fórmula "tres hipóstasis, una sola ousia". Después de una confrontación, el proceso aparentemente concluyó con un acuerdo total entre las dos teologías. "¿Podemos concebir - exclamó el Nacianceno - un acuerdo más pleno y decir absolutamente lo mismo, aunque con diferentes palabras?"[58].

Había en realidad una diferencia entre las dos formas de expresar el misterio; hoy en día es habitual expresarla de esta manera: los griegos y los latinos, en lo referente a la Trinidad, se mueven en lados opuestos; los griegos parten de las personas divinas, es decir, de la pluralidad, para llegar a la unidad de la naturaleza; los latinos, a la inversa, parten de la unidad de la naturaleza divina, para llegar a las tres personas. "El latino considera la personalidad como una forma de la naturaleza: el griego considera la naturaleza como el contenido de la persona"[59].

Creo que la diferencia puede ser expresada de otra manera. Tanto el latín como el griego, parten desde la unidad de Dios; tanto el símbolo griego como el latino comienza diciendo: "Creo en un solo Dios" (*Credo in unum Deum!*). Sólo que esta unidad para los latinos está concebida como impersonal o pre-personal; es la esencia de Dios que se especifica después en Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin, por supuesto, ser considerada como pre-existente a las personas. Para los griegos, sin embargo, se trata de una unidad ya personalizada, debido a que para ellos, "la unidad es el Padre, de quien y hacia quien existen las otras personas"[60]. El primer artículo del credo de los griegos también dice "Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso" (*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*), sólo que "el Padre todopoderoso" aquí no se separa del 'unum Deum', como en el credo latino, sino que hace un todo con él: "Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso".

Esta es la manera en que concibieron la unidad de Dios los tres Capadocios, pero sobre todo san Gregorio de Nisa. La unidad de las tres personas divinas es dada, por él, en el hecho de que el Hijo es perfectamente (sustancialmente) "unido" al Padre, como lo es también el Espíritu Santo por medio del Hijo[61]. Es este preciso argumento el que es difícil para los latinos, que ven en él el peligro

[58] Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 42, 16 (PG 36, 477).
[59] Th. De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892, 433.
[60] S. Gregorio Naz., *Or*. 42, 15 (PG 36, 476).
[61] Cf. Gregorio Nisseno, *Contra Eunomium* 1,42 (PG 45, 464)

de subordinar el Hijo al Padre y el Espíritu al uno y al otro: "El nombre "Dios"–dice Agustín–, indica toda la Trinidad, no solo el Padre"[62].

Dios es el nombre que damos a la divinidad cuando la consideramos no en sí misma, sino en relación a los hombres y al mundo, por que todo lo que ella hace fuera de sí, lo hace de manera conjunta, como única causa eficiente. La conclusión importante que podemos sacar de esto, a pesar de la diferente perspectiva de los latinos y de los griegos, es que la fe cristiana es también monoteísta; los cristianos no han renunciado a la fe judía en un solo Dios, que más bien la han enriquecido, dando un contenido y un significado nuevo y maravilloso a esta unidad. ¡Dios es uno, pero no solitario!

3. "Moisés entró en la nube"

¿Por qué elegir a san Gregorio de Nisa como una guía para el conocimiento de este Dios, ante quien somos como criaturas frente al Creador? La razón es que este padre, primero en el cristianismo, ha trazado un camino hacia el conocimiento de Dios que es particularmente útil en la situación religiosa del hombre moderno: el camino del conocimiento que pasa a través del no-conocimiento.

La ocasión la tuvieron por la polémica con el hereje Eunomio, el representante de un arrianismo radical contra el que escriben todos los grandes padres que vivieron a finales del siglo IV: Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, y, con más agudeza que todos, el Niceno. Eunomio identificaba la esencia divina en el ser "ingenerado" (agennetos). En este sentido, para él esto es perfectamente conocible y no muestra ningún misterio; podemos conocer a Dios nada menos de lo que él se conoce a sí mismo.

Los padres respondieron al unísono apoyando la tesis de la "incognoscibilidad de Dios" en su realidad más íntima. Sin embargo, mientras los otros se detuvieron en una refutación de Eunomio basada sobre todo en las palabras de la biblia, el Niceno fue más allá al demostrar que el reconocimiento mismo de esta incognoscibilidad es el camino hacia el verdadero conocimiento (theognosia) de Dios. Lo hace retomando un tema ya esbozado por Filón[63]: sobre Moisés que se encuentra con Dios entrando en la nube. El texto bíblico es Éxodo 24, 15-18 y he aquí su comentario:

"La manifestación de Dios a Moisés viene primero en la luz; más tarde habló con él en la nube; en la medida que se vuelve más perfecto, Moisés contempla a Dios en la oscuridad. La transición de la oscuridad a la luz es la primera separación de las ideas falsas y erróneas acerca de Dios; la inteligencia más cerca de las cosas ocultas, conduciendo al alma a través de las cosas visibles a la realidad invisible, es como una nube que oscurece toda la sensibilidad y acostumbra al alma a la contemplación de lo que está oculto; finalmente, el alma que ha recorrido estos caminos hacia las cosas celestiales, después de haber dejado todas las cosas terrenales lo más posible a la naturaleza humana, entra en el santuario del conocimiento divino (theognosia) rodeada por todas partes de la oscuridad divina"[64].

El verdadero conocimiento y la visión de Dios consiste "en ver que él es invisible, porque lo que el alma busca trasciende todo conocimiento, separado en cada parte de su incomprensibilidad como por una oscuridad"[65]. En esta última etapa del conocimiento de Dios no se tiene un concepto,

[62] Agostino, *De Trinitate*, I, 6, l0; cf. anche IX, 1, 1 («credamus Patrern et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum»).
[63] Cf. Filone Al., *De posteritate*, 5,15.
[64] Gregorio Niss., *Omilia XI sobre el Cantar* (PG 44, 1000 C-D).
[65] Vida de Moises, II,163 (SCh 1bis, p. 210 s.).

pero es aquello que el Niceno, con una expresión que se hizo famosa, llama "una cierta sensación de presencia" (aisthesin tina tes parusias)[66]. Un sentir no con los sentidos corporales, por supuesto, sino con aquellos del interior del corazón. Este sentimiento no es la superación de la fe, sino su actuación más alta: "Con la fe –dice la novia del Cantar (Ct. 3, 6)–, he encontrado al amado." No lo "entiende"; hace algo mejor, ¡lo "abraza"![67].

Estas ideas del Niceno han ejercido una inmensa influencia en el pensamiento cristiano posterior, al punto de ser considerado el fundador de la mística cristiana. A través de Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, que retomaron el tema, su influencia se extiende desde el mundo griego al latino. El tema del conocimiento de Dios en la oscuridad vuelve en Ángela de Foligno, en el autor de La nube del no-conocimiento, en el tema de la "docta ignorancia" de Nicolás de Cusa, en aquella de la "noche oscura" de Juan de la Cruz y en muchos otros.

4. ¿Qué humilla realmente a la razón?

Ahora me gustaría mostrar cómo la intuición de san Gregorio de Nisa puede ayudarnos a los creyentes a profundizar nuestra fe y a indicar al hombre moderno, convertido en escéptico de las "cinco vías" de la teología tradicional, alguna ruta que lo conduzca a Dios.

La novedad introducida por el Niceno en el pensamiento cristiano es que para encontrar a Dios, debemos ir más allá de los límites de la razón. Estamos en las antípodas del proyecto de Kant de mantener la religión "dentro de los límites de la simple razón ". En la cultura secularizada de hoy, se ha ido más allá de Kant: este en nombre de la razón (al menos de la razón práctica) « postulaba » la existencia de Dios; los racionalistas posteriores niegan también esto.

Se entiende cuán actual es el pensamiento del Niceno. El autor demuestra que la parte más alta de la persona, la razón, no se excluye de la búsqueda de Dios; que no se está obligado a elegir entre la fe y el seguir a la inteligencia. Entrando en la nube, es decir, creyendo, la persona humana no renuncia a su racionalidad, sino que la trasciende, que es algo muy diferente. El creyente toca fondo, por así decir, en los recursos de la propia razón, le permite hacer su acto más noble, pues, como dice Pascal, "el acto supremo de la razón está en el reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan"[68].

Santo Tomás de Aquino, considerado justamente como uno de los más firmes defensores de las exigencias de la razón, escribió: "Se dice que al final de nuestro conocimiento, Dios es conocido como lo Desconocido, porque nuestro espíritu ha llegado al extremo de su conocimiento de Dios, cuando por fin se da cuenta de que su esencia está por encima de todo lo que se puede conocer en esto mundo"[69].

En el mismo instante que la razón reconoce su límite, lo fractura y lo supera. Entiende que no puede entender, "ve que no puede ver", decía el Niceno, pero también entiende que un Dios que se entiende no sería más Dios. Es por obra de la razón que se produce este reconocimiento, que es, por lo tanto, un acto del todo racional. Esta es, literalmente, una "docta ignorancia"[70].

Por lo tanto, hay que decir todo lo contrario, es decir que pone un límite a la razón y la humilla aquél que no le reconoce esta capacidad de trascenderse. "Hasta ahora –ha escrito Kierkegaard–, se habló siempre así: 'El decir que no se puede comprender esto o aquello, no

[66] *Omilia XI sobre el Cantar* (PG 44, 1001B).
[67] *Omilia VI sobre el Cantar* (PG 44, 893 B-C).
[68] B.Pascal, *Pensamiemtos* 267 Br.
[69] Tomas de Aquino, *In Boet. Trin. Proem.* q.1,a.2, ad 1.
[70] Agostino, *Epistola* 130,28 (PL 33, 505).

satisface la ciencia que se quiere entender'. Este es el error. Se debe decir todo lo contrario: cuando la ciencia humana no quiera reconocer que hay algo que ella no puede entender, o –de modo más preciso–, alguna cosa de la cual ella con claridad puede 'entender que no puede entender', entonces todo se trastorna. Por tanto, es una tarea del conocimiento humano entender que hay cosas y cuales son las cosas que ella no puede entender"[71].

Pero, ¿de qué clase de oscuridad se trata? De la nube que, en algún momento, se puso entre los egipcios y los judíos y se dice que era "oscuridad para unos y luminosa para los otros" (cf. Ex. 14, 20). El mundo de la fe es oscuro para los que miran desde el exterior, pero es brillante para los que entran en ella. De un brillo especial, del corazón más que de la mente. En la Noche oscura de san Juan de la Cruz (una variante del tema de la nube del Niceno), el alma declara proceder por su nuevo camino "sin otra luz y guía sino la que en corazón ardía." Una luz, sin embargo, que guía "más cierto que la luz del mediodía"[72].

La beata Ángela de Foligno, una de las máximas representantes de la visión de Dios en la oscuridad, dice que la Madre de Dios "estaba tan inefablemente unida a la suma y absolutamente inefable Trinidad, que en vida disfrutaba del gozo del cual gozan los santos en el cielo, la alegría de lo incomprensible (*gaudium incomprehensibilitatis*), porque entienden que no se puede entender"[73]. Es un excelente complemento de la doctrina de Gregorio de Nisa sobre la incognoscibilidad de Dios. Nos asegura que, lejos del humillarse y privarse de algo, esta incognoscibilidad se hace para llenar al hombre de entusiasmo y de alegría; nos dice que Dios es infinitamente más grande, más hermoso, más bueno, de lo que seremos capaces de pensar, y que todo esto es para nosotros, para que nuestro gozo sea completo; ¡para que no aflore mínimamente el pensamiento de que podremos aburrirnos por pasar la eternidad junto a él!

Otra idea del Niceno, que es útil para una comparación con la cultura religiosa moderna, es aquella del "sentimiento de una presencia" que él pone al vértice del conocimiento de Dios. La fenomenología religiosa ha revelado, con Rudolph Otto, la existencia de un hecho primario, presente, en diferentes grados de pureza, en todas las culturas y en todas las edades que él llama "sentimiento de lo numinoso", en el sentido de una mezcla de terror y de atracción, que se apodera de repente del ser humano ante la manifestación de lo sobrenatural o de lo suprarracional[74]. Si la defensa de la fe, de acuerdo con las últimas directrices de la apologética mencionadas al principio, "se coloca detrás de una pedagogía de la experiencia espiritual, de la cual se reconoce la posibilidad inscrita a priori en cada ser humano", no podemos descuidar el enganche que nos ofrece la moderna fenomenología religiosa.

Por supuesto, la "sensación de una cierta presencia" del Niceno es diferente del sentido confuso de lo numinoso y del estremecimiento de lo sobrenatural, pero las dos cosas tienen algo en común. Uno es el inicio de un camino hacia el descubrimiento del Dios viviente, el otro es el término. El conocimiento de Dios, decía el Niceno, comienza con un paso de las tinieblas a la luz y termina con una transición de la luz a la oscuridad. No se llega al segundo sin pasar por el primero; en otras palabras, es decir, sin haberse limpiado primero del pecado y de las pasiones. "Habría abandonado ya los placeres –dice el libertino–, si yo tuviera la fe. Pero yo respondo, dice Pascal: Tendrías ya la fe si hubieses renunciado a los placeres"[75].

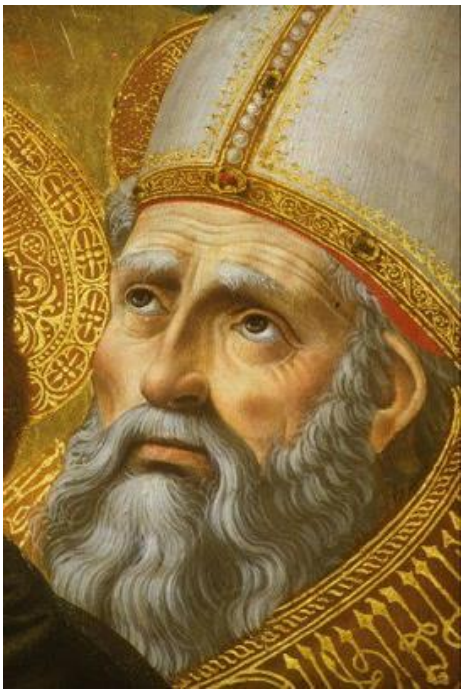
[71] S. Kierkegaard, *Diario* VIII A 11.
[72] Juan de la Cruz, *Noche oscura*, str.3-4.
[73] Il libro della beata Angela da Foligno, ed. Quaracchi 1985, p. 468.
[74] R. Otto, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1966.
[75] Pascal, *Pensamientos*, 240 Br.

La imagen que, gracias a Gregorio de Nisa, nos acompañó a lo largo de esta meditación, fue aquella de Moisés que asciende al monte Sinaí y entra en la nube. La proximidad de la Pascua nos impulsa a ir más allá de esta imagen, para pasar del símbolo a la realidad. Hay otra montaña donde otro Moisés encontró a Dios mientras se hacía "oscuridad sobre toda la tierra" (Mt. 27,45). En el monte Calvario, el hombre Dios, Jesús de Nazaret, ha unido por siempre el hombre a Dios. Al final de su Itinerario de la mente a Dios, san Buenaventura escribe: "Después de todas estas consideraciones, lo que queda de hacer es que nuestra mente se eleve especulando no solo por encima de este mundo sensible, sino también por encima de sí misma; y en este ascenso Cristo es camino y puerta, Cristo es escala y vía... Aquel que mira atentamente este propiciatorio suspendido en la cruz, con fe, esperanza y caridad, con devoción, admiración, exultación, veneración, alabanza y júbilo, realiza con él la Pascua, es decir, el paso"[76].

¡Que el Señor Jesús nos permita realizar esta hermosa y santa Pascua con él!

***

SAN AGUSTÍN, «CREO EN LA IGLESIA UNA Y SANTA»



Desde Oriente a Occidente

En la meditación introductoria de la semana pasada hemos reflexionado sobre el sentido de la Cuaresma como un tiempo en el que ir con Jesús al desierto, ayunar de alimentos y de imágenes, aprender a vencer las tentaciones y, sobre todo, crecer en la intimidad con Dios.

En las cuatro predicaciones que nos quedan, prosiguiendo la reflexión iniciada en la Cuaresma del año 2012 con los padres griegos, entramos en la escuela de cuatro grandes doctores de la Iglesia latina —Agustín, Ambrosio, León Magno y Gregorio Magno— para ver qué nos dice a nosotros hoy cada uno de ellos, a propósito de la verdad de fe de la que ha sido especialmente

[76] Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 1-2 (*Opere di S. Bonaventura*, V,1, Roma, Città Nuova 1993, p. 564).

defensor es decir, respectivamente, la naturaleza de la Iglesia, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, el dogma cristológico de Calcedonia y la inteligencia espiritual de las Escrituras.

El objetivo es redescubrir, tras estos grandes Padres, la riqueza, la belleza y la felicidad de creer, pasar, como dice Pablo, «de fe en fe» (Rom 1,17), de una fe creída a una fe vivida. Un mayor «volumen» de fe dentro de la Iglesia será precisamente lo que construya luego la fuerza mayor de su anuncio al mundo.

El título del ciclo está tomado de un pensamiento querido para los teólogos medievales: «Nosotros –decían- somos como enanos que se sientan sobre las espaldas de los gigantes, de modo que podemos ver más cosas y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra mirada o por la altura del cuerpo, sino porque somos llevados más arriba y somos alzados por ellos a una altura gigantesca»[77]. Este pensamiento ha encontrado expresión artística en algunas estatuas y ventanas de las catedrales góticas de la Edad Media, donde están representados personajes de estatura imponente que sostienen, sentados a hombros, hombres pequeños, casi enanos. Los gigantes eran para ellos, como son para nosotros, los Padres de la Iglesia.

Después de las lecciones de Atanasio, de Basilio de Cesarea, de Gregorio Nacianceno y de Gregorio de Nisa, respectivamente sobre la divinidad de Cristo, sobre el Espíritu Santo, sobre la Trinidad y sobre el conocimiento de Dios, se podía tener la impresión de que quedaba muy poco por hacer a los padres latinos en la edificación del dogma cristiano. Una mirada sumaria a la historia de la teología nos convence enseguida de lo contrario.

Empujados por la cultura de la que formaban parte, favorecidos por su fuerte temple especulativo y condicionados por las herejías que estaban obligados a combatir (arrianismo, apolinarismo, nestorianismo, monofisismo), los padres griegos se habían concentrado principalmente en los aspectos ontológicos del dogma: la divinidad de Cristo, sus dos naturalezas y el modo de su unión, la unidad y la trinidad de Dios. Los temas más queridos a Pablo —la justificación, la relación ley-evangelio, la Iglesia cuerpo de Cristo— habían quedado al margen de su atención, o tratados de paso. A su objetivo respondía bastante mejor Juan con su énfasis sobre la encarnación, y no Pablo que plantea el misterio pascual en el centro de todo, es decir, el obrar más que ser de Cristo.

La índole de los latinos más inclinada (Agustín aparte) a ocuparse de problemas concretos, jurídicos y organizativos, que de los especulativos, unido a la aparición de nuevas herejías, como el donatismo y el pelagianismo, estimularán una reflexión nueva y original sobre los temas paulinos de la gracia, de la Iglesia, de los sacramentos y de la Escritura. Son los asuntos sobre los que quisiéramos reflexionar en la presente predicación cuaresmal.

2. ¿Qué es la Iglesia?

Comenzamos nuestro análisis por el más grande de los padres latinos, Agustín. El doctor de Hipona ha dejado su huella en casi todos los ámbitos de la teología, pero sobre todo en dos de ellos: el de la gracia y el de la Iglesia; el primero, fruto de su lucha contra el pelagianismo; el segundo, de su lucha contra el donatismo. El interés por la doctrina de Agustín sobre la gracia ha prevalecido, desde el siglo XVI en adelante, tanto en el ámbito protestante (a él se vinculan Lutero, con la doctrina de la justificación, y Calvino, con la de la predestinación), como en el ámbito católico a causa de las controversias suscitadas por Jansenio y Bayo[78]. En cambio, el interés por sus doctrinas eclesiales es predominante en nuestros días, debido al Concilio Vaticano II que ha hecho de la Iglesia

[77] Bernardo de Chartres, en Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4: CCCM 98, 116.

[78] A este ámbito de influencia de Agustín está dedicado el libro de H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (Aubier, París 1965) [trad. it.: *Agostinismo e teologia moderna* (Il Mulino Bolonia 1968).

su tema central, y a causa del movimiento ecuménico en el que la idea de Iglesia es el nudo crucial que hay que desatar. Al buscar en los padres ayuda e inspiración para el hoy de la fe, nos ocuparemos de este segundo ámbito de interés de Agustín que es la Iglesia.

La Iglesia no había sido un tema desconocido para los padres griegos y para los escritores latinos anteriores a Agustín (Cipriano, Hilario, Ambrosio), pero sus afirmaciones se limitaban la mayoría de las veces a repetir y comentar afirmaciones e imágenes de la Escritura. La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios; a ella se le promete la indefectibilidad; es «la columna y la base de la verdad»; el Espíritu Santo es su supremo maestro; la Iglesia es «católica» porque se extiende a todos los pueblos, enseña todos los dogmas y posee todos los carismas; siguiendo la estela de Pablo, se habla de la Iglesia como del misterio de nuestra incorporación a Cristo mediante el bautizo y el don del Espíritu Santo; ella ha nacido del costado traspasado de Cristo en la cruz, como Eva por del costado de Adán dormido[79].

Pero todo esto se decía ocasionalmente; la Iglesia no es aún tratada como tema. Quien estará obligado a hacerlo es precisamente Agustín que durante casi toda su vida tuvo que luchar contra el cisma de los donatistas. Nadie quizás hoy se acordaría de esta secta norteafricana, si no fuera por el hecho de que ella fue la ocasión de la que nació lo que hoy llamamos eclesiología, es decir, una reflexión sobre lo que es la Iglesia en el designio de Dios, su naturaleza y su funcionamiento.

Alrededor del año 311, un cierto Donato, obispo de Numidia se negó a readmitir en la comunión eclesial a aquellos que durante la persecución de Diocleciano habían entregado los Libros Sagrados a las autoridades estatales, renegando de la fe para salvar la vida. En el año 311fue elegido obispo de Cartago un cierto Ceciliano, acusado (según los católicos, injustamente) de haber traicionado la fe durante la persecución de Diocleciano. Un grupo de setenta obispos norte-africanos, liderados por Donato, se opuso contra este nombramiento. Ellos destituyeron Ceciliano y eligieron a Donato en su lugar. Excomulgado por el papa Milcíades en el año313, permaneció en su puesto, produciendo un cisma, que creó en el Norte de África una Iglesia paralela a la católica hasta la invasión de los vándalos que tuvo lugar un siglo después.

Durante la polémica, habían intentado justificar su posición con argumentos teológicos y, al refutarlos, Agustín va elaborando, poco a poco, su doctrina de la Iglesia. Esto ocurre en dos contextos diferentes: en las obras escritas directamente contra los donatistas y en sus comentarios a la Escritura y discursos al pueblo. Es importante distinguir estos dos contextos, porque dependiendo de ellos, Agustín insistirá más en algunos aspectos o en otros de la Iglesia y sólo del conjunto se puede obtener su doctrina completa. Veamos pues, siempre someramente, cuáles son las conclusiones a las que el santo llega en cada uno de los dos contextos, empezando por el directamente antidonatista.

A. La Iglesia, comunión de los sacramentos y sociedad de los santos. El cisma donatista había partido de una convicción: no puede transmitir la gracia un ministro que no la posee; los sacramentos administrados de este modo carecen, pues, de cualquier efecto. Este tema, aplicado al principio a la ordenación del obispo Ceciliano, se extenderá pronto a los demás sacramentos y en particular al bautismo. Con él los donatistas justifican su separación de los católicos y la práctica de volver a bautizar a quién se incorporaba a sus filas.

En respuesta, Agustín elabora un principio que se convertirá en una conquista para siempre de la teología y crea las bases del futuro tratado *De sacramentis*: la distinción entre *potestas* y

[79] Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1968) cap. 15 [trad. it.: *Il pensiero cristiano delle origini* (Bolonia 1972) 490-500].

ministerium, es decir, entre la causa de la gracia y su ministro. La gracia conferida por los sacramentos es obra exclusiva de Dios y de Cristo; el ministro sólo es un instrumento: «Pedro bautiza, es Cristo quien bautiza; Juan bautiza, es Cristo quien bautiza; Judas bautiza, es Cristo quien bautiza»[80]. La validez y la eficacia de los sacramentos no es impedida por el ministro indigno: una verdad que, se sabe, el pueblo cristiano necesita también hoy recordar…

De este modo, neutralizada la principal arma de sus adversarios, Agustín puede elaborar su grandiosa visión de la Iglesia, mediante algunas distinciones fundamentales. La primera es aquella entre Iglesia presente o terrestre, e Iglesia futura o celeste. Sólo esta segunda será una Iglesia de todos y de sólo santos; la Iglesia del tiempo presente siempre será el ámbito en el que estén mezclados trigo y cizaña, la red que recoge peces buenos y peces malos, es decir santos y pecadores.

Dentro de la Iglesia, en su fase terrena, Agustín opera otra distinción: entre la comunión de los sacramentos (*communio sacramentorum*) y la sociedad de los santos (*societas sanctorum*). La primera une entre sí visiblemente a todos los que participan de los mismos signos externos: los sacramentos, las Escrituras, la autoridad; la segunda une entre sí a todos y sólo a aquellos que, más allá de los signos, tienen en común también la realidad escondida en los signos (la res sacramentorum), es decir, el Espíritu Santo, la gracia, la caridad.

Puesto que aquí abajo siempre será imposible saber con certeza quién posee el Espíritu Santo y la gracia —y más todavía si persevera hasta el final en este estado—, Agustín termina para identificar la verdadera y definitiva comunidad de los santos con la Iglesia celeste de los predestinados. «¡Cuántas ovejas que hoy están dentro, estarán fuera, y cuántos lobos que ahora están fuera, entonces estarán dentro!»[81].

La novedad, sobre este punto, también respecto de Cipriano, es que, mientras éste hacía consistir la unidad de la Iglesia en algo exterior y visible —la concordia de todos los obispos entre sí— Agustín la hace consistir en algo interior: el Espíritu Santo. La unidad de la Iglesia se efectúa, así, por el mismo que opera la unidad en Trinidad. «El Padre y el Hijo han querido que nosotros estuviéramos unidos entre nosotros y con ellos, por medio de ese mismo vínculo que les une a ellos, es decir, el amor que es el Espíritu Santo»[82]. Él desempeña en la Iglesia la misma función que el alma ejerce en nuestro cuerpo natural: es decir, es su principio animador y unificador. «Lo que alma es para el cuerpo humano, el Espíritu Santo lo es para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia»[83].

La pertenencia plena a la Iglesia exige las dos cosas juntas: la comunión visible de los signos sacramentales y la comunión invisible de la gracia. Pero ésta admite grados, por lo que nada dice que se debe estar por fuerza dentro o fuera. Se puede estar en parte dentro y en parte fuera. Hay una pertenencia exterior, o de los signos sacramentales, en la que se sitúan los cismáticos donatistas y los malos católicos mismos y una comunión plena y total. La primera consiste en tener el signo exterior de la gracia (*sacramentum*), pero sin recibir la realidad interior producida por ellos (*res sacramenti*), o en recibirla, pero para la propia condena, no para la propia salvación, como en el caso del bautismo administrado por los cismáticos o de la Eucaristía recibida indignamente por los católicos.

B. La Iglesia cuerpo de Cristo animado por el Espíritu Santo. En los escritos exegéticos y en los discursos al pueblo encontramos estos mismos principios basilares de la eclesiología; pero menos presionado por la polémica y hablando, por así decirlo, en familia, Agustín puede insistir más en

[80] Agustín, *Contra epist. Parmeniani* II,15,34; cf. todo el *Sermo* 266.
[81] Agustín, *In Ioh. Evang*. 45,12: «Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!».
[82] Agustín, *Discursos*, 71, 12, 18: PL 38,454.
[83] Agustín, *Sermo* 267, 4: PL 38,1231.

aspectos interiores y espirituales de la Iglesia que aprecia mucho. En ellos, la Iglesia es presentada, con tonos a menudo elevados y conmovidos, como el cuerpo de Cristo (falta todavía el adjetivo místico que será añadido a continuación), animado por el Espíritu Santo, hasta tal punto afín al cuerpo eucarístico que coincide en rasgos casi totalmente con él. Escuchemos lo que escucharon, en una fiesta de Pentecostés, sus fieles sobre este tema:

«Si quieres comprender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol lo que dice a los fieles: Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 12,27). Por tanto, si sois el cuerpo y los miembros de Cristo, en la mesa del Señor se coloca vuestro misterio: recibid vuestro misterio. A lo que sois respondéis: Amén y respondiendo los suscribís. Se te dice, en efecto: El cuerpo de Cristo, y tu respondes: Amén. Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que sea verídico tu Amén… Sed lo que veis y recibid lo que sois»[84].

El nexo entre los dos cuerpos de Cristo se basa, para Agustín, en la singular correspondencia simbólica entre el devenir del uno y el formarse de la otra. El pan de la Eucaristía es obtenido al amasar muchos granos de trigo y el vino de una multitud de granos de uva, así la Iglesia está formada por muchas personas, reunidas y fusionadas por la caridad, que es el Espíritu Santo[85]. Como el trigo disperso sobre las colinas fue primero cosechado, luego molido, amasado en agua y cocido al horno, así los fieles diseminados por el mundo han sido reunidos por la palabra de Dios, molidos por las penitencias y los exorcismos que preceden al bautizo, sumergidos en el agua del bautismo y pasados al fuego del Espíritu. También en referencia a la Iglesia se debe decir que el sacramento «*significando causat*»: significando la unión de muchas personas en una, la Eucaristía la realiza, la causa. En este sentido, se puede decir que «la Eucaristía hace la Iglesia».

3. Actualidad de la eclesiología de Agustín

Tratamos ahora de ver cómo las ideas de Agustín sobre la Iglesia pueden contribuir a iluminar los problemas que ésta debe afrontar en nuestro tiempo. Quisiera detenerme, en particular, sobre la importancia de la eclesiología de Agustín para el diálogo ecuménico. Una circunstancia hace que esta elección sea particularmente actual. El mundo cristiano se está preparando para celebrar el quinto centenario de la Reforma protestante. Ya empiezan a circular declaraciones y documentos conjuntos de cara al acontecimiento[86]. Es vital para toda la Iglesia, que no se eche a perder esta ocasión, permaneciendo prisioneros del pasado, tratando de verificar, quizá con mayor objetividad e irenismo que en el pasado, las razones y las culpas de unos y otros, sino que se haga un salto de calidad, como ocurre en la «exclusa» de un río o de un canal, que permite luego a los naves proseguir su navegación a un nivel más alto.

La situación del mundo, de la Iglesia y de la teología ha cambiado respecto de entonces. Se trata de partir nuevamente desde la persona de Jesús, de ayudar humildemente a nuestros contemporáneos a descubrir la persona de Cristo. Debemos referirnos al tiempo de los apóstoles. Ellos tenían delante un mundo pre-cristiano; nosotros tenemos delante un mundo en gran parte post-cristiano. Cuando Pablo quiere resumir en una frase la esencia del mensaje cristiano no dice: «Os anunciamos esta o aquella doctrina»; dice: «Anunciamos a Cristo y Cristo crucificado» (1 Cor 1,23) y también: «Anunciamos a Cristo Jesús Señor» (cf. 2 Cor 4,5).

---

[84] Agustín, *Sermo* 272: PL 38,1247s.
[85] Ib.
[86] Cf. el documento conjunto católico-luterano «*Del conflicto a la comunión*», http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/FCTC_ES-Del_conflicto_a_la_comunion.pdf

Esto no significa ignorar el gran enriquecimiento teológico y espiritual producido por la Reforma, o querer volver al punto anterior; significa permitir a toda la cristiandad que se beneficie de sus logros, una vez liberados de algunos forzamientos debidos al clima acalorado del momento y a las sucesivas polémicas. La justificación gratuita mediante la fe, por ejemplo, debería ser predicada hoy —y con más fuerza que nunca—, pero no en oposición a las buenas obras, que es ya una cuestión superada, sino en oposición a la pretensión del hombre moderno de salvarse por sí solo, sin necesidad ni de Dios ni de Cristo. Estoy convencido de que si viviera hoy esta sería la manera con que el mismo Lutero predicaría la justificación por la fe.

Veamos cómo la teología de Agustín nos puede ayudar en esta empresa de superar los obstáculos seculares. El camino a recorrer hoy es, en cierto sentido, en dirección opuesta al seguido por él con respecto a los donatistas. Entonces se debía partir de la comunión de los sacramentos hacia la comunión en la gracia del Espíritu Santo y en la caridad; hoy debemos partir desde la comunión espiritual de la caridad hacia la plena comunión en los sacramentos, entre los cuales está, en primer lugar, la Eucaristía.

La distinción de los dos niveles de realización de la verdadera Iglesia —el externo, de los signos, y el interno, de la gracia— permite a Agustín formular un principio, que habría sido impensable antes de él: «Puede, por lo tanto, haber en la Iglesia católica algo que no es católico, como puede haber fuera de la Iglesia católica algo que es católico»[87]. Los dos aspectos de la Iglesia —el visible e institucional y el invisible y espiritual— no pueden ser separados. Esto es cierto y lo confirmó Pío XII en la *Mystici Corporis* y el Vaticano II en la *Lumen Gentium*, pero mientras ellos, a causa de separaciones históricas y del pecado de los hombres, por desgracia no coincidan, no se puede dar mayor importancia a la comunión institucional que a la espiritual.

Para mí, esto plantea un interrogante serio. ¿Puedo yo, como católico, sentirme más en comunión con la multitud de los que, bautizados en mi misma Iglesia, se despreocupan, sin embargo, completamente de Cristo y de la Iglesia, o sólo se interesan de ella para decir de ella lo malo, de lo que me siento en comunión con el grupo de aquellos que, aun perteneciendo a otras confesiones cristianas, creen en las mismas verdades fundamentales en las que creo yo, aman a Jesucristo hasta dar la vida por él, difunden su Evangelio, se ocupan de aliviar la pobreza del mundo y poseen los mismos dones del Espíritu Santo que tenemos nosotros? Las persecuciones, tan frecuentes hoy en ciertas partes del mundo, no hacen distinción: no arden iglesias y matan personas porque sean católicos o protestantes, sino porque son cristianos. ¡Para ellos somos ya «una sola cosa»!

Esta es, naturalmente, una pregunta que deberían plantearse también los cristianos de otras Iglesias respecto de los católicos, y, gracias a Dios, es precisamente lo que está sucediendo en medida oculta pero superior a lo que las noticias corrientes dejan adivinar. Un día, estoy convencido, nos sorprenderemos, u otros se sorprenderán, de no haberse dado cuenta antes de que el Espíritu Santo estaba actuando entre los cristianos en nuestro tiempo al abrigo de la oficialidad. Fuera de la Iglesia católica hay muchísimos cristianos que miran a ella con ojos nuevos y empiezan a reconocer en ella sus propias raíces.

La intuición más nueva y más fecunda de Agustín sobre la Iglesia, como hemos visto, ha sido individuar el principio esencial de su unidad en el Espíritu, más que en la comunión horizontal de los obispos entre sí y los obispos con el Papa de Roma. Igual que la unidad del cuerpo humano la da el alma que vivifica y mueve todos los miembros, así es la unidad del cuerpo de Cristo. Es un hecho místico, antes incluso que una realidad que se expresa social y visiblemente hacia el exterior. Es el

[87] Agustín, *De Baptismo*, VII, 39, 77.

reflejo de la unidad perfecta que existe entre el Padre y el Hijo por obra del Espíritu. Jesús fijó una vez para siempre este fundamento místico de la unidad cuando dijo: «Que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,22). La unidad esencial en la doctrina y en la disciplina será el fruto de esta unidad mística y espiritual, nunca podrá ser la causa.

Los pasos más concretos hacia la unidad no son, por ello, los que se hacen alrededor de una mesa o en las declaraciones conjuntas (por importante que sea todo esto); son los que se hacen cuando creyentes de distintas confesiones se encuentran para proclamar juntos, en fraternal acuerdo, Jesús es Señor, compartiendo cada uno su carisma y reconociéndose hermanos en Cristo. Vale para la unidad de los cristianos lo que la Iglesia proclamó en sus diversos mensajes para la jornada mundial de la paz, incluido el último de este año: la paz empieza por el corazón de las personas, el fundamento de la paz es la fraternidad.

4. ¡Miembros del cuerpo de Cristo, movidos por el Espíritu!

En sus discursos al pueblo, Agustín nunca expone sus ideas sobre la Iglesia, sin sacar enseguida consecuencias prácticas para la vida cotidiana de los fieles. Y es lo que queremos hacer también nosotros, antes de concluir nuestra meditación, casi colocándonos entre las filas de sus oyentes de entonces.

La imagen de la Iglesia cuerpo de Cristo no es nueva de Agustín. Lo que es nuevo en él son las conclusiones prácticas que deduce de ella para la vida de los creyentes. Una es que ya no tenemos más razón de mirarnos con envidia y celos los unos a los otros. Lo que yo no tengo y los otros, en cambio, sí tienen es también mío. Escuchas al Apóstol enumerar todos esos maravillosos carismas: apostolado, profecía, sanaciones…, y quizás te entristeces pensando que no tienes ninguno de ellos. Pero, atento, advierte Agustín: «Si amas, no es poco lo que posees. En efecto, si amas la unidad, todo lo que de ella es poseído por alguien, ¡lo posees tú también! Destierra la envidia y será tuyo lo que es mío, y si yo destierro la envidia, es mío lo que tú posees»[88].

Sólo el ojo en el cuerpo tiene la capacidad de ver. Pero, ¿Acaso ve el ojo solamente para sí mismo? ¿No es todo el cuerpo el que se beneficia de su capacidad de ver? Sólo la mano actúa, pero ¿acaso ella actúa sólo para sí misma? Si un piedra está a punto de golpear el ojo, ¿acaso la mano permanece inmóvil, diciendo que el golpe no se dirige contra ella? Lo mismo ocurre en el cuerpo de Cristo: lo que cada miembro es y hace, ¡lo es y lo hace para todos!

He aquí desvelado el secreto por el que la caridad es «el camino mejor de todos» (1 Cor 12,31): me hace amar a la Iglesia, o a la comunidad en la que vivo, y en la unidad todos los carismas, no sólo algunos, son míos. Pero hay todavía más. Si amas la unidad más de lo que yo la amo, el carisma que yo poseo es más tuyo que mío. Supongamos que yo tenga el carisma de evangelizar; yo puedo complacerme o presumir de él, entonces me convierto en «un címbalo que rechina» (1 Cor 13,1); mi carisma «no sirve para nada», mientras que a ti que escuchas, no dejará de beneficiarte, a pesar de mi pecado. Para la caridad, tú posees sin peligro lo que otro posee con peligro. La caridad multiplica realmente los carismas; hace del carisma de uno el carisma de todos.

¿Formas parte del único cuerpo de Cristo? ¿Amas la unidad de la Iglesia?, preguntaba Agustín a sus fieles. Entonces, si un pagano te pregunta por qué no hablas todas las lenguas, ya que está escrito que aquellos que recibieron el Espíritu Santo hablaban todas las lenguas, respóndele

[88] Agustín, *Tratados sobre Juan*, 32,8.

también sin dudar: ¡Cierto que hablo todas las lenguas! Pertenezco, efectivamente, a ese cuerpo, la Iglesia, que habla todas las lenguas y en todas las lenguas anuncia las grandes obras de Dios[89].

Cuando seamos capaces de aplicar esta verdad no sólo a las relaciones internas, a la comunidad en que vivimos y a nuestra Iglesia, sino también a las relaciones entre una Iglesia cristiana y otra, ese día la unidad de los cristianos será prácticamente un hecho consumado.

Recojamos la exhortación con que Agustín cierra muchos de sus discursos sobre Iglesia: «Por tanto, si queréis vivir del Espíritu Santo, conservad la caridad, amad la verdad, y alcanzaréis la eternidad. Amén»[90].

***

SAN AMBROSIO Y LA FE EN LA EUCARISTÍA

1. La reflexión sobre los sacramentos

Junto al tema de la Iglesia, otro tema en el que se nota un progreso en el paso de los Padres griegos a los latinos es el de los sacramentos. En los primeros había faltado una reflexión sobre los sacramentos en sí, es decir, sobre la idea de sacramento, aun habiendo tratado de manera excelente cada uno de los misterios: bautismo, unción, Eucaristía[91].

El iniciador de la teología sacramentaria —es decir, de lo que, a partir del siglo XII, será el *De sacramentis*— es nuevamente Agustín. San Ambrosio, con sus dos series de discursos «Sobre los sacramentos» y «Sobre los misterios», anticipa el nombre del tratado, pero no su contenido. También él, en efecto, se ocupa de cada uno de los sacramentos y no, todavía, de los principios comunes a todos los sacramentos: ministro, materia, forma, modo de producir la gracia…

¿Por qué, entonces, elegir a Ambrosio como maestro de fe de un tema sacramentario como es el de la Eucaristía sobre el cual queremos meditar hoy? El motivo es que Ambrosio, más que ningún otro, contribuyó a la afirmación de la fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía y puso las bases de la futura doctrina de la transustanciación. En el De sacramentis escribe:

---

[89] Agustín, *Discursos*, 269, 1.2: PL 38,1235s.
[90] Agustín, *Sermo* 267, 4: PL 38, 1231.
[91] Cf. J. KELLY, *Il pensiero cristiano degli origini* (Bolonia 1972) 415ss.

«Este pan es pan antes de las palabras sacramentales; cuando interviene la consagración, de pan pasa a ser carne de Cristo [...] ¿Con qué palabras se realiza la consagración y de quién son estas palabras? [...] Cuando se realiza el venerable sacramento, el sacerdote ya no usa sus palabras, sino que utiliza las palabras de Cristo. Es la palabra de Cristo la que realiza este sacramento»[92].

En el otro escrito, *Sobre los misterios*, el realismo eucarístico es todavía más explícito. Dice:

«La palabra de Cristo que pudo crear de la nada lo que no existía, ¿no puede transformar en algo diferente lo que existe? No es menos dar a las cosas una naturaleza del todo nueva que cambiar lo que tienen [...]. Este cuerpo que producimos (*conficimus*) sobre el altar es el cuerpo nacido de la Virgen. [...] Es, ciertamente, la verdadera carne de Cristo que fue crucificada, que fue sepultada; es, pues, verdaderamente el sacramento de su carne [...]. El mismo Señor Jesús proclama: "Esto es mi cuerpo". Antes de la bendición de las palabras celestes se usa el nombre de otro objeto, después de la consagración se entiende cuerpo»[93].

Sobre este punto la autoridad de Ambrosio, en el desarrollo posterior de la doctrina eucarística, prevaleció sobre la de Agustín. Éste cree ciertamente en la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía pero, como hemos visto en la anterior meditación, acentúa todavía más fuertemente su significado simbólico y eclesial. Algunos de sus discípulos llegarán a afirmar no sólo que la Eucaristía *hace* la Iglesia, sino que la Eucaristía es la Iglesia: «Comer el cuerpo de Cristo no es otra cosa que hacerse cuerpo de Cristo»[94]. La reacción a la herejía de Berengario de Tours que reducía la presencia de Jesús en la Eucaristía a una presencia sólo dinámica y simbólica, suscitó una reacción coral en la que las palabras de Ambrosio desempeñaron una parte importante. Él es la primera autoridad que aduce santo Tomás de Aquino en su *Suma* en favor de la tesis de la presencia real[95].

La expresión «cuerpo místico» de Cristo, que hasta entonces había servido para designar a la Eucaristía, pasó poco a poco a indicar la Iglesia, mientras que la expresión «cuerpo verdadero» se reservó ya sólo a la Eucaristía[96]. Esta singular inversión marca, en cierto sentido, el triunfo de la herencia de Ambrosio sobre la de Agustín. Expresiones como las del himno *Ave verum*, en el que el cuerpo eucarístico de Cristo es saludado como «el verdadero cuerpo, nacido de María Virgen, que fue inmolado en la cruz y de cuyo costado brotaron agua y sangre», parecen casi copiadas de las palabras arriba recordadas de Ambrosio.

Podemos resumir así la diferencia entre las dos perspectivas. De los tres cuerpos de Cristo —el cuerpo verdadero o histórico de Jesús nacido de María, el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial— Agustín une entre sí estrechamente el segundo y el tercero, el cuerpo eucarístico y el de la Iglesia, distinguiéndolos del cuerpo real e histórico de Jesús; Ambrosio une, más aún, identifica el primero y el segundo, es decir, el cuerpo histórico de Cristo y el eucarístico, distinguiéndolos del tercero, es decir, del cuerpo eclesial.

En esta dirección se podía ir demasiado lejos, cayendo en un realismo exagerado, casi que —como decía una fórmula contrapuesta a la herejía de Berengario— el cuerpo y la sangre de Cristo

---

[92] AMBROSIO, *De sacramentis*, IV,14-16 [trad. esp. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Explicación del símbolo*; *Los sacramentos*; *Los misterios* (Introd., trad. y notas de P. Cervera) (Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2005)].

[93] AMBROSIO, *De mysteriis*, 52-53 [trad. esp. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Explicación del símbolo*; *Los sacramentos*; *Los misterios* (Introd., trad. y notas de P. Cervera) (Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2005)].

[94] GUILLERMO DE SAINT-THIERRY: PL 184, 403.

[95] Cf. *S. Th.*, III, q. 75, aa. 1ss.

[96] Es el proceso reconstruido por H. DE LUBAC, en *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Maoyen Age* (Aubier, París 1949) [trad. ital. *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo* (Jaka Book, Milán 1996).

estuvieran presentes sobre el altar «sensiblemente y fueran, en verdad, tocados y partidos por las manos del sacerdote y masticados por los dientes de los fieles»[97]. Pero el remedio a tal peligro estaba en la noción misma de sacramento ya clara en teología. La eucarística no es una presencia física, sino sacramental, mediada por signos que son, precisamente, el pan y el vino.

2. La Eucaristía y la *beraká* judía

Si hay un límite en la visión de Ambrosio, es la ausencia de cualquier referencia a la acción del Espíritu Santo en la producción del cuerpo de Cristo sobre el altar. Toda la eficacia reside en las palabras de la consagración. Ellas son para él palabras creativas, es decir, palabras que no se limitan a afirmar una realidad existente, sino que producen la realidad que significan, como la frase «Fiat lux» de la creación. Esto ha influido en el escaso relieve que ha tenido en la liturgia latina la epíclesis del Espíritu Santo, que, como sabemos, desempeña en las liturgias orientales un papel tan esencial como el de las palabras de la consagración. Las nuevas Plegarias eucarísticas, con la invocación del Espíritu Santo que precede a la consagración, han querido llenar precisamente esta laguna.

Pero hay una laguna mayor de la que se empieza a tener en cuenta y que no se refiere sólo a Ambrosio y ni siquiera sólo a los Padres latinos, sino a la explicación del misterio eucarístico en su conjunto. Más que nunca se ve aquí cómo el estudio de los Padres no nos ayuda sólo a recuperar riquezas antiguas, sino también a abrirnos a lo nuevo que aparece en la historia; a imitarlos no sólo en los contenidos, sino también en el método que era el de poner al servicio de la palabra de Dios todos los recursos y los conocimientos disponibles en su contexto cultural.

El recurso nuevo que hoy disponemos para comprender la Eucaristía es el acercamiento entre cristianos y judíos. Desde los primeros días de la Iglesia, varios factores históricos llevaron a acentuar la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo, hasta contraponerlos entre sí, como hace ya Ignacio de Antioquía[98]. Distinguirse de los judíos —en la fecha de la Pascua, en los días de ayuno y en muchas otras cosas— se convierte en una especie de consigna. Una acusación a menudo dirigida a sus adversarios y a los herejes es la de «judaizar».

En relación con la Eucaristía, el nuevo clima de diálogo con el judaísmo ha hecho posible un mejor conocimiento de su matriz judía. Igual que no se entiende la Pascua cristiana si no se considera como el cumplimiento de lo que preanunció la Pascua judía, así no se entiende a fondo la Eucaristía si no se la ve como el cumplimiento de lo que los judíos hacían y decían a lo largo de su comida ritual. El nombre mismo, Eucaristía, no es otra cosa que la traducción de Beraká, la oración de bendición y acción de gracias hecha durante esa comida. Un primer resultado importante de este cambio ha sido que hoy ningún estudioso serio sostiene ya la hipótesis de que la Eucaristía cristiana se explique a la luz de la cena en boga según algunos cultos mistéricos del helenismo, como se ha intentado hacer durante más de un siglo.

Los Padres de la Iglesia mantuvieron las Escrituras del pueblo judío, pero no su liturgia, a la cual ya no tenían forma de acceder, tras la separación de la Iglesia respecto de la Sinagoga. Así, para la Eucaristía, utilizaron las figuras contenidas en las Escrituras —el cordero pascual, el sacrificio de Isaac, el de Melquisedec, el maná—, pero no el contexto litúrgico concreto en el que el pueblo judío celebraba todos estos recuerdos, que era la comida ritual celebrada una vez al año en la cena pascual (el Seder) y semanalmente en el culto sinagogal. El primer nombre con el que es designada la Eucaristía en el Nuevo Testamento por Pablo es el de «comida del Señor» (*kuriakon deipnon*) (1 Cor 11,20), con referencia evidente a la comida judía de la que se distingue ahora por la fe en Jesucristo.

[97] DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 690.
[98] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Magnesios*, 10,3.

Es la perspectiva en la que se sitúa también Benedicto XVI en el capítulo dedicado a la institución de la Eucaristía en su segundo volumen sobre Jesús de Nazaret. Siguiendo la opinión ya prevalente entre los estudiosos, él acepta la cronología joánica según la cual la última cena de Jesús no fue una cena pascual, sino que fue una solemne comida de despedida; con Louis Bouyer, sostiene, además, que se pueda «trazar el desarrollo de la eucaristía cristiana, es decir del canon, desde la *beraká* judía»[99].

Por diversas razones culturales e históricas, desde la escolástica en adelante, se ha tratado de explicar la Eucaristía a la luz de la filosofía, en particular de las nociones aristotélicas de sustancia y de accidente. Esto también era un poner al servicio de la fe los nuevos conocimientos del momento y, por tanto, una imitación del método de los Padres. En nuestros días, debemos hacer lo mismo con los nuevos conocimientos de orden, esta vez, históricos y litúrgicos más que filosóficos.

Sobre la base de algunos estudios ya iniciados en esta dirección, sobre todo el de L. Bouyer[100], quisiera tratar de mostrar la luz viva que cae sobre la Eucaristía cristiana cuando situamos los relatos evangélicos de la institución sobre el trasfondo de lo que sabemos de la comida ritual judía. La novedad del gesto de Jesús no resultará disminuida, sino engrandecida al máximo.

3. ¿Qué ocurrió esa noche?

Un texto que muestra el estrecho vínculo entre la liturgia judía y la cena cristiana es la *Didaché*. Dicho texto no es otra cosa que una colección de oraciones de la sinagoga, con la adición, aquí y allá, de las palabras «por tu servidor Jesucristo»; por lo demás, es idéntico a la liturgia de la sinagoga. El rito sinagogal estaba compuesto por una serie de oraciones llamadas «*berakah*» que en griego se tradujo con «Eucaristía». La *beraká* resume la espiritualidad de la Antigua Alianza y es la respuesta de bendición y de agradecimiento que Israel da a la palabra de amor que su Dios le había dirigido.

El ritual seguido por Jesús al dar la forma definitiva de la Eucaristía acompañaba todas las comidas de los judíos, pero asumía una importancia particular en las comidas en familia o en comunidad el sábado y los días festivos. Es suficiente un primer vistazo sobre el rito para ambientar adecuadamente la última Cena. Al comienzo de la comida, cada uno por turno tomaba en la mano una copa de vino y, antes de llevarla a los labios, repetía una bendición que la liturgia actual nos hace repetir casi literalmente en el momento del ofertorio: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey de los siglos, que nos has dado este fruto de la vid». Es el primer cáliz de vino.

Pero la comida comenzaba oficialmente sólo cuando el padre de familia, o el jefe de la comunidad, había partido el pan que debía ser distribuido entre los comensales. Y, en efecto, Jesús, inmediatamente después de la frase, toma el pan, recita la bendición, lo parte y lo distribuye diciendo: «Esto es mi cuerpo…». Y aquí el ritual, que era sólo una preparación, se convierte en la realidad. Después de la bendición del pan, que era considerada como una bendición general para toda la comida, se servían los platos habituales.

---

[99] J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. II (LEV, Roma 2011) 132-163 [trad. esp. *Jesús de Nazaret* (La Esfera de los Libros, Madrid 22011)]; cf. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, Tournai 1966) [trad. esp. *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la Plegaria eucarística* (Herder, Barcelona 1969)].

[100] Además del libro citado de L. BOUYER, cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953); L. ALONSO SCHÖKEL, *Meditaciones biblicas sobre la Eucaristía* (Sal Terrae, Santander 1986); SEUNG AI YANG, *Les repas sacrés dans le Judaisme de l'époque hellénistique*, en Encyclopedie de l'Eucaristie (Du Cerf, París 2000) 55-59 [trad. esp. Enciclopedia de la Eucaristía (Desclée de Brouwer, Bilbao 2004)].

Si los precedentes de la Eucaristía se encuentran en la comida ritual de los judíos, entonces ya no tiene significado especial saber si la fiesta de Pascua coincidía con el Jueves Santo o con el Viernes Santo. Jesús no vinculó la Eucaristía con ningún detalle propio de la comida de Pascua (aparte del desajuste de la fecha, falta toda referencia a la manducación del cordero y de las hierbas amargas), sino sólo con aquellos elementos que forman parte del rito de cada día: es decir, la fracción del pan al comienzo y con la gran oración de acción de gracias al final. El carácter pascual de la última cena es innegable, pero es independiente de estas discusiones y se explica con el nexo que Jesús plantea entre la Eucaristía («mi sangre derramada por vosotros») y su muerte de cruz. Es allí donde se realiza la figura del cordero pascual al que «no se le quiebra ningún hueso» (Jn 19,36).

Pero volvamos al ritual judío. Cuando la comida está a punto de terminar y las viandas se han consumido, los comensales están listos para el gran acto ritual que concluye la celebración y le confiere el significado más profundo. Todos se lavan las manos, como al comienzo. Estaba prescrito que el presidente recibiera el agua del más joven de los presentes y es quizá Juan quien se la da a Jesús. Pero el maestro, en lugar de dejarse servir, da una lección de humildad, al lavarles los pies. Acabado esto, teniendo delante de sí una copa de vino mezclado con agua, invita a hacer las tres oraciones de agradecimiento: la primera, por Dios creador; la segunda, por la liberación de Egipto; la tercera, porque su obra continua en el presente. Concluida la oración, la copa pasaba de mano en mano y cada uno bebía. Este es el rito antiguo, realizado por Jesús muchas veces durante su vida.

Lucas dice que, después de haber cenado, Jesús tomó el cáliz diciendo: «Este cáliz es la nueva Alianza en mi sangre que se derrama por vosotros». Algo decisivo ocurre en el momento en que Jesús añade estas palabras a la fórmula de las oraciones de agradecimiento, es decir, a la *beraká* judía. Ese rito era un banquete sagrado en el que se celebraba y se daban las gracias a un Dios salvador, que había redimido a su pueblo para estrechar con él una alianza de amor, sellada con la sangre de un cordero. La comida diaria bendecía a Dios por esa alianza, pero ahora, es decir, en el momento en que Jesús decide dar la vida por los suyos como el verdadero cordero, él declara concluida esa antigua Alianza que todos juntos estaban celebrando litúrgicamente.

En ese momento, con unas pocas y simples palabras, él abre, ofrece y estrecha con los suyos la nueva y eterna Alianza en su Sangre. Cuando Jesús ofrece ese cáliz es como si dijera: «Hasta aquí, cada vez que habéis celebrado esta comida ritual habéis conmemorado el amor de Dios salvador que os ha redimido de Egipto. De ahora en adelante, cada vez que repitáis lo que hemos hecho hoy, lo haréis no ya en conmemoración de una salvación de la esclavitud material en la sangre de un animal; lo haréis en memoria de mí, Hijo de Dios que da su Sangre para redimiros de vuestros pecados. Hasta aquí habéis comido un alimento normal para celebrar una liberación material. Ahora me comeréis a mí, alimento divino sacrificado por vosotros, para haceros una sola cosa conmigo. Y me comeréis y beberéis mi sangre en el acto mismo en que yo me sacrifico por vosotros. Esta es la nueva y eterna Alianza en mi amor».

Al añadir las palabras: «Haced esto en memoria de mí», Jesús confiere un alcance ilimitado a su don. Desde el pasado, la mirada se proyecta hacia el futuro. Todo lo que él ha hecho hasta ahora en la cena es puesto en nuestras manos. Al repetir lo que él hizo, se renueva ese acto central de la historia humana que es su muerte por el mundo. La *figura* del cordero pascual sobre la cruz se convierte en *acontecimiento*, en la cena se nos da como *sacramento*, es decir, como memorial perenne del acontecimiento. El acontecimiento sucede una sola vez (*semel*) (Heb 10,12); el sacramento, cada vez que lo queremos (*quotiescumque*) (1 Cor 11,26).

La idea del «memorial» que Jesús retoma del ritual judío del sábado y de los días festivos, referida en Ex 12, 14, encierra la esencia misma de la Misa, su teología, su significado íntimo para la

salvación. El memorial bíblico es mucho más que una simple conmemoración, que un simple recuerdo subjetivo del pasado. Gracias a él, interviene, fuera de la mente del orante, una realidad que tiene una existencia propia, que no pertenece al pasado, sino que existe y actúa en el presente y seguirá obrando en el futuro. El memorial que hasta ahora era la prenda de la fidelidad de Dios con Israel, es ahora el cuerpo partido y la sangre derramada del Hijo de Dios, el sacrificio del Calvario «re-presentado» (es decir, hecho nuevamente presente) en la Eucaristía de la Iglesia.

Aquí se descubre el sentido y la preciosidad de la insistencia de Ambrosio, y tras él, en forma más evolucionada, de los teólogos escolásticos y del Concilio de Trento, sobre la presencia «verdadera, real y sustancial de Cristo» en la Eucaristía[101]. En efecto, sólo así es posible conservar en el «memorial» instituido por Jesús su carácter objetivo de don absoluto, sin condiciones, independiente de todo, incluso de la fe de quien lo recibe, como lo había sido su encarnación.

4. Nuestra firma sobre el don

¿Cuál es nuestro lugar en el drama humano-divino que hemos recordado? Nuestra reflexión sobre la Eucaristía debe conducirnos precisamente a descubrir esto. Por nosotros, en efecto, para implicarnos en su acción, Jesús ha hecho de su don un «sacramento».

En la Eucaristía tienen lugar dos milagros: uno es el que hace del pan y del vino el cuerpo y la sangre de Cristo; el otro es el que hace de nosotros «un sacrificio vivo agradable a Dios», que nos une al sacrificio de Cristo, como actores, y no sólo como espectadores. En el ofertorio hemos ofrecido pan y vino, que para Dios no tenían, obviamente, ni valor ni significado por sí mismos. Ahora, en la consagración, es Cristo quien pone ese valor que yo no puedo poner en mi ofrenda. En este momento pan y vino se convierten en cuerpo y sangre de Cristo que se entrega a la muerte en un supremo acto de amor al Padre.

He aquí, entonces, lo que ha ocurrido: mi pobre don, carente de valor, se ha convertido en el don perfecto para el Padre. Jesús, no se da solo en el pan y el vino, nos toma también a nosotros y nos cambia (místicamente, no realmente) en sí mismo, nos da también a nosotros el valor que tiene su don de amor al Padre. En ese pan y en ese vino estamos también nosotros: «En lo que ofrece, la Iglesia se ofrece sí misma», escribe Agustín[102].

Quisiera resumir, con la ayuda de un ejemplo humano, lo que sucede en la celebración eucarística. Pensemos en una familia numerosa en la que hay un hijo, el primogénito, que admira y ama desmedidamente a su padre. Por su cumpleaños quiere hacerle un regalo valioso. Pero antes de presentárselo pide, en secreto, a todos sus hermanos y hermanas que estampen su firma sobre el regalo. Éste llega, pues, a manos del padre como signo del amor de todos sus hijos, indistintamente, aunque, en realidad, uno sólo ha pagado el precio del mismo.

Eso es lo que ocurre en el sacrificio eucarístico. Jesús admira y ama ilimitadamente al Padre celeste. A él le quiere hacer cada día, hasta el final del mundo, el regalo más valioso que se pueda pensar, el de su propia vida. En la Misa él invita a todos sus «hermanos» a que estampen su firma sobre el don, de manera que llegue a Dios Padre como el don indiferenciado de todos sus hijos, aunque uno sólo ya ha pagado el precio de dicho don. ¡Y qué precio!

Nuestra firma son las pocas gotas de agua que se mezclan con el vino en el cáliz; nuestra firma, explica Agustín, es sobre todo el «amén» que los fieles pronuncian en el momento de la comunión: «A lo que sois respondéis: *Amén* y al responder lo suscribís. Se te dice, en efecto: *El*

[101] Cf. CONC. TRIDENTINO, Canon 1 de *SS. Eucharistiae sacramento*: DS 1651.
[102] AGUSTÍN, *De civitate Dei*, X, 6: CCL 47, 279 («*In ea re quam offert, ipsa offertur*»).

cuerpo de Cristo, y tú respondes: *Amén*. Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que sea verídico tu *Amén*… Sed lo que veis y recibid lo que sois»[103]. Toda la eclesiología eucarística de Agustín que hemos recordado la vez pasada encuentra aquí su campo de aplicación. Si no se puede decir que la Eucaristía es la Iglesia (como llevaron a afirmar algunos de sus discípulos), se puede y se debe decir que la Eucaristía hace a la Iglesia.

Sabemos que quien ha firmado un compromiso tiene luego el deber de honrar la propia firma. Esto quiere decir que, al salir de la Misa, debemos hacer también nosotros de nuestra vida un regalo de amor al Padre y para los hermanos. Debemos decir también nosotros, mentalmente, a los hermanos: «Tomad, comed; esto es mi cuerpo». Tomad mi tiempo, mis capacidades, mi atención. Tomad también mi sangre, es decir, mis sufrimientos, todo lo que me humilla, me mortifica, limita mis fuerzas, mi propia muerte física. Quiero que toda mi vida sea, como la de Cristo, pan partido y vino derramado por los otros. Quiero hacer de toda mi vida una Eucaristía.

He mencionado al comienzo la Didaché, como el documento que marca el tránsito desde la liturgia judía a la cristiana. Terminamos con una de sus oraciones que ha inspirado muchas plegarias eucarísticas posteriores de la Iglesia:

> «Como este pan fue repartido sobre los montes, y, recogido, se hizo uno,
> así sea recogida tu Iglesia desde los límites de la tierra en tu Reino
> porque tuya es la gloria y el poder, por Jesucristo, en los siglos. Amén»[104].

SAN LEÓN MAGNO Y LA FE EN JESUCRISTO VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

[103] AGUSTÍN, *Sermo* 272: PL 38,1247s.
[104] *Didache*, IX,4.

1. Oriente y Occidente unánimes sobre Cristo

Hay diferentes vías, o métodos, para aproximarse a la persona de Jesús. Por ejemplo, se puede partir directamente de la Biblia y, también en este caso, se pueden seguir distintas vías: la vía tipológica, seguida en la más antigua catequesis de la Iglesia, que explica a Jesús a la luz de las profecías y de las figuras del Antiguo Testamento; la vía histórica, que reconstruye el desarrollo de la fe en Cristo a partir de las distintas tradiciones, autores y títulos cristológicos, o desde los distintos entornos culturales del Nuevo Testamento. Se puede, por el contrario, partir de las preguntas y de los problemas del hombre de hoy, o incluso desde la propia experiencia de Cristo, y desde todo ello remontarse a la Biblia. Son todas vías ampliamente exploradas.

La Tradición de la Iglesia elaboró, muy pronto, una vía suya de acceso al misterio de Cristo, un modo suyo de recoger y organizar los datos bíblicos que le afectan, y esta vía se llama el dogma cristológico, la vía dogmática. Por dogma cristológico entiendo las verdades fundamentales en torno a Cristo, definidas en los primeros concilios ecuménicos, sobre todo en el de Calcedonia, las cuales, en sustancia, se reducen a los siguientes tres pilares: Jesucristo es verdadero hombre, es verdadero Dios, es una sola persona.

San León Magno es el padre que he elegido para introducirnos en las profundidades de este misterio. Por una razón muy precisa. En la teología latina estaba lista desde hacía dos siglos y medio la fórmula de la fe en Cristo que llegará a ser el dogma de Calcedonia. Tertuliano había escrito: «Vemos dos naturalezas, no confundidas, sino unidas en una persona, Jesucristo, Dios y hombre»[105].Tras una larga exploración, los autores griegos llegan, por su parte, a una formulación idéntica en la sustancia; pero su retraso o tiempo perdido fue algo muy distinto, porque sólo ahora se podía dar a esa fórmula su verdadero significado, al haber puesto ellos de relieve, entretanto, todas las implicaciones y resuelto las dificultades.

El papa san León Magno es quien se encontró gestionando el momento en que las dos corrientes del río —la latina y la griega— confluyeron juntas y con su autoridad de obispo de Roma favoreció su acogida universal. Él no se conforma con transmitir simplemente la fórmula heredada de Tertuliano y retomada entretanto por Agustín, sino que la adapta a los problemas surgidos en el ínterin, entre la Iglesia de Éfeso del año 431 hasta Calcedonia del año 451. Este es, a grandes líneas, su pensamiento cristológico, tal como lo expone en el famoso Tomus a Flavianum[106].

Primer punto: la persona del Dios-hombre es idéntica a la del Verbo eterno: «El que se hizo hombre en la forma de siervo es el mismo que en la forma de Dios creó al hombre». Segundo punto: la naturaleza divina y la humana coexisten en esta única persona, que es Cristo, sin mezcla ni confusión, pero conservando cada una sus propiedades naturales (salva proprietate utriusque naturae). Él empieza a ser lo que no era, sin dejar de ser lo que era[107]. La obra de la redención exigía que «el único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, pudiera morir en lo referido a la naturaleza humana y no morir en lo referido a la naturaleza divina». Tercer punto: la unidad de la persona justifica el uso de la comunicación de idiomas, por lo que podemos afirmar que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, y también que el Hijo del hombre vino del cielo.

Era un intento, en gran parte conseguido, de encontrar por fin un acuerdo entre las dos grandes «escuelas» de la teología griega, la alejandrina y la antioquena, evitando los respectivos errores que eran el monofisismo y el nestorianismo. Los antioquenos encontraban en ello el

[105] Tertuliano, *Adversus Praxean*, 27, 11: CCL 2, 1199.
[106] León Magno, *Carta* 28.
[107] León Magno, *Sermo* 27,1.

reconocimiento, para ellos vital, de las dos naturalezas de Cristo y, por tanto, de la plena humanidad de Cristo; los alejandrinos, a pesar de algunas reservas y resistencias, podían encontrar en la formulación de León el reconocimiento de la identidad de la persona del Verbo encarnado y la del Verbo eterno, que apreciaban más que cualquier otra cosa.

Basta recordar el eje de la definición de Calcedonia para darse cuenta de lo presente que está en ella el pensamiento del papa León:

«Enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre […]; nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de la Virgen María, la Madre de Dios, según la humanidad. Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona»[108].

Podría parecer una fórmula técnicamente perfecta, pero árida y abstracta y, en cambio, en ella se basa toda la doctrina cristiana de la salvación. Sólo si Cristo es un hombre como nosotros, lo que él hace, nos representa y nos pertenece, y sólo si él mismo es también Dios, lo que hace tiene un valor infinito y universal, hasta el punto de que, como se canta enel Adoro te devote, «una sola gota de sangre que ha derramado salva al mundo entero del pecado» («Cuius una stilla salvum facere totum mundum qui ab obni scelere»).

Sobre este punto, Oriente y Occidente, son unánimes. Esta era la situación de la humanidad antes de Cristo, escriben, con pocas diferencias entre sí, san Anselmo entre los latinos y Cabasilas entre los ortodoxos. Por una parte estaba el hombre que había contraído la deuda al pecar y que debía luchar contra Satanás para liberarse, pero no podía hacerlo, al ser la deuda infinita y al ser él esclavo de quien debía vencer; por otro lado, estaba Dios que podía expiar el pecado y vencer al demonio, pero no debía hacerlo, al no ser él el deudor. Era preciso que se encontraran unidos en la misma persona quien debía luchar y quien podía vencer, y es lo que ocurrió con Jesús, «verdadero Dios y verdadero hombre, en una persona»[109].

2. El Jesús de la historia y el Cristo del dogma nuevamente unidos

Estas serenas certezas sobre Cristo, durante los últimos dos siglos, fueron investidas por un ciclón crítico que tendía a quitarlas cualquier consistencia y a calificarlas como puras invenciones de los teólogos. A partir de Strauss, se ha convertido en una especie de grito de batalla entre los estudiosos del Nuevo Testamento: liberar la figura de Cristo de los cepos del dogma, para reencontrar al Jesús histórico, el único real. «La ilusión de que Jesús haya podido ser hombre en sentido pleno y que, sin embargo, como persona individual sea superior a la humanidad entera, es la cadena que aún cierra el puerto de la teología cristiana al mar abierto de la ciencia racional»[110].Y esta es la conclusión a la que llega el estudioso: «La idea del Cristo del dogma, por una parte, y el Jesús de Nazaret de la historia, por otra, están separadas para siempre».

Se declara sin reticencias el presupuesto racionalista de esta tesis. El Cristo del dogma no satisface las exigencias de la ciencia racional. El ataque ha ido adelante, con soluciones alternas, casi

[108] DS 301-302.
[109] N. Cabasilas, *Vida en Cristo*, I, 5: PG 150,313; Cf. Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 18.20; Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 46, art. 1, c. 3.
[110] D.F. Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865.

hasta nuestros días. Se ha convertido él mismo, a su manera, en un dogma: para conocer al verdadero Jesús de la historia es preciso prescindir de la fe en él posterior a la Pascua. En este clima han proliferado reconstrucciones fantasiosas de la figura de Jesús en beneficio del espectáculo, algunas con pretensiones de historicidad, pero en realidad basadas en hipótesis de hipótesis, respondiendo todas a gustos o reivindicaciones del momento.

Pero ahora, creo, hemos llegado al final de la parábola. Es hora de tomar nota del cambio ocurrido en este sector, de manera que se pueda salir de una cierta actitud defensiva y avergonzada que ha caracterizado a los estudiosos creyentes en estos años, y, más aún, para hacer llegar un mensaje a todos aquellos que en estos años han divulgado a manos llenas imágenes de Jesús dictadas por ese anti-dogma. El mensaje es que ya no se pueden escribir, en buena fe, «investigaciones sobre Jesús» que tengan la pretensión de ser «históricas», si prescinden, o más aún, excluyen de partida, la fe en él.

Quién personaliza de manera más clara el cambio que se está produciendo es uno de los máximos estudiosos vivos del Nuevo Testamento, el inglés James D.G. Dunn. Él ha resumido en un pequeño volumen titulado «Cambiar la perspectiva sobre Jesús», los resultados de su monumental investigación sobre los orígenes del cristianismo[111]. El autor ha minado desde las raíces los dos presupuestos de fondo sobre los que se basó la contraposición entre el Jesús histórico y el Cristo de fe: primero, que, para conocer al Jesús de la historia hay que prescindir de la fe post-pascual; segundo, que para conocer lo que verdaderamente dijo e hizo el Jesús histórico, es necesario liberar la tradición de las capas y de los añadidos posteriores, y remontarse hasta el estrato original, o a la primera «redacción», de una cierta perícopa evangélica.

Contra el primer presupuesto, Dunn demuestra que la fe se inicia antes de la Pascua; si algunos lo han seguido y se han hecho sus discípulos es porque habían creído en él. Se trata de una fe aún imperfecta, pero de fe. En esta fe, el acontecimiento pascual marcará sin duda un salto de cualidad, pero saltos de cualidad, aunque menos determinantes, había habido ya antes de la Pascua, en momentos especiales, como la transfiguración, algunos milagros clamorosos, el diálogo de Cesarea de Filipo. La Pascua no constituye un comienzo absoluto.

Contra el otro asunto, Dunn hace ver cómo, aun admitiendo que las tradiciones evangélicas circularon durante un cierto período en forma oral, los estudiosos aplicaban siempre a dicha tradición el modelo literario, como se hace hoy cuando se quiere remontar, de edición en edición, al texto original de una obra. Si se tienen en cuenta las leyes que regulan —también en el presente, en ciertas culturas—, la transmisión oral de las tradiciones de una comunidad, se ve que no hay necesidad de dar cuerpo a un dicho evangélico, a la búsqueda de un hipotético núcleo originario, una operación que abrió las puertas a todo tipo de manipulación de los textos evangélicos, terminando por repetir lo que ocurre cuando se abre una cebolla a la búsqueda de un núcleo sólido que no existe. Algunas de estas conclusiones son las que los estudiosos católicos habían sostenido desde siempre[112], pero Dunn tiene el mérito de haberlas defendido con argumentos difícilmente refutables desde dentro mismo de la investigación histórico-crítica y con sus mismas armas.

El rabino americano J. Neusner, con el que Benedicto XVI instaura un diálogo en su primer volumen sobre Jesús de Nazaret, da por descontado este resultado. Partiendo de un punto de vista

[111] J.D.G. Dunn, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grands Rapids, Michigan 2005) [trad. esp. *Redescubrir a Jesús de Nazaret: lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado* (Sígueme, Salamanca 2006)].

[112] Dunn tiene muy en cuenta el estudio del exégeta católico alemán H. Schürmann sobre el origen pre-pascual de algunos dichos de Jesús: *o.c.*, 28.

autónomo y, por así decir, neutral, hace ver cómo es un intento vano separar al Jesús histórico del Cristo de la fe post-pascual. El Jesús histórico, el de los evangelios, por ejemplo el del sermón de la montaña, es ya un Jesús que requiere la fe en su persona como a uno que puede corregir Moisés, que es señor del sábado, por el cual se puede hacer una excepción también al cuarto mandamiento; en definitiva, como uno que se sitúa en el mismo plano de Dios.

El estudio sobre el Nuevo Testamento se detiene aquí; llega a probar la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma, no va más allá. Queda por probar la continuidad entre el Cristo del kerigma y el del dogma de la Iglesia. La fórmula de León Magno y de Calcedonia, ¿marca un desarrollo coherente de la fe neotestamentaria, o representa una ruptura respecto de ella? Ésta fue mi principal interés en los años en que me ocupaba de la Historia de los orígenes cristianos y la conclusión a la que llegué no se separa de la del Cardenal Newman en su famoso ensayo «El desarrollo en la doctrina cristiana»[113]. Ha tenido lugar, sin duda, el paso de una cristología funcional (lo que Cristo «hace»), a una cristología ontológica (lo que Cristo «es»), pero no se trata de una ruptura porque vemos que el mismo proceso se da ya dentro del kerigma, por ejemplo en el paso de la cristología de Pablo a la de Juan, y en Pablo mismo, en el tránsito desde sus primeras cartas a las de la cautividad, Filipenses y Colosenses.

3. Más allá de la fórmula

Esta vez el tema mismo exigía detenerse un poco más largamente en la parte doctrinal del tema. La persona de Jesús es el fundamento de todo en el cristianismo. «Si la trompeta no da sino un sonido confuso, ¿quién se preparará para la batalla?», dice san Pablo (1 Cor 14,8); si no se tiene una idea precisa de quién es Jesucristo, ¿qué vamos a anunciar al mundo? Pero ahora nos queda hacer una aplicación práctica de la doctrina para la vida personal y la fe actual de la Iglesia, que es el objetivo constante de nuestro reexamen de los Padres.

Cuatro siglos y medio de formidable trabajo teológico han dado a la Iglesia la fórmula: «Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre; Jesucristo es una sola persona». Más sintéticamente aún: él es «una persona en dos naturalezas». A esta fórmula se aplicará a la perfección el dicho de Kierkegaard: «La terminología dogmática de la Iglesia primitiva es como un castillo mágico, donde yacen en un sueño profundo los príncipes y las princesas más legendarias. Basta sólo despertarlos para que brinquen de pie con toda su gloria»[114]. Nuestra tarea es, pues, la de despertar y dar nueva vida a los dogmas.

La investigación sobre los evangelios —también en la apenas recordada de Dunn— nos muestra que la historia no nos puede llevar al «Jesús en sí», al Cristo como es en la realidad. Lo que alcanzamos en los evangelios es siempre, en cada fase, un Jesús «recordado», mediado por la memoria que de él conservaron los discípulos, aunque sea una memoria creyente. Sucede como para su resurrección. «Algunos de los nuestros —dicen los dos discípulos de Emaús— fueron al sepulcro y lo encontraron como les habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron» (Lc 24,24). La historia puede constatar que las cosas, respecto de Jesús de Nazaret, están como dijeron los discípulos en los evangelios, pero a él no lo ve.

Lo mismo ocurre con el dogma. Nos puede llevar a un Jesús «definido», «formulado», pero Tomás de Aquino nos enseña que «la fe no termina en el enunciado (enuntiabile), sino en la realidad (res)». Entre la fórmula de Calcedonia y el Jesús real existe la misma diferencia que hay entre la fórmula química H2O y el agua que bebemos o en la que nadamos. Nadie puede decir que la fórmula

[113] Cf. mi estudio, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia del Padri* (Vita e Pensiero, Milán 2006) 11-51.
[114] S. Kierkegaard, *Diario*, II, A 110 (ed.C. Fabro) (Brescia 1962) n. 196.

H2O es inútil o que no describe perfectamente la realidad; ¡sólo que no es la realidad! ¿Quién nos podrá conducir al Jesús «real» que está más allá de la historia y detrás de la definición?

Y he aquí que nos viene al encuentro la gran noticia consoladora. Existe la posibilidad de un conocimiento «inmediato» de Cristo: es el que nos da el Espíritu Santo enviado por él mismo. Él es la única «mediación no-mediada» entre nosotros y Jesús, en el sentido de que no hace de velo, no constituye un diafragma o un trámite, al ser él el Espíritu de Jesús, su «alter ego», de su misma naturaleza. San Ireneo llega a decir que «el Espíritu Santo es nuestra misma comunión con Cristo»[115]. En ello la mediación del Espíritu Santo es diferente de cualquier otra mediación entre nosotros y el Resucitado, tanto eclesial como sacramental.

Pero es la Escritura misma la que nos habla de este papel del Espíritu Santo a efectos del conocimiento del verdadero Jesús. La venida del Espíritu Santo en Pentecostés se traduce en una repentina iluminación de todo lo obrado por Cristo y de su persona. Pedro concluye su discurso con esa especie de definición «urbi et orbi» del señorío de Cristo: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a ese Jesús al que habéis crucificado» (Hch 2,36).

San Pablo dice que Jesucristo se manifiesta como «Hijo de Dios con potencia mediante el Espíritu de santificación» (Rom 1,4), es decir, por obra del Espíritu Santo. Nadie puede decir que Jesús es el Señor, si no es gracias a una iluminación interior del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3). El apóstol atribuye al Espíritu Santo «la comprensión del misterio de Cristo» que se le dio a él, como a todos los santos apóstoles y profetas (cf. Ef 3,4-5). Sólo si son «fortalecidos por el Espíritu», —continúa el apóstol— los creyentes serán capaces de «entender la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento» (Ef 3,16-19).

En el evangelio de Juan, Jesús mismo anuncia esta obra del Paráclito respecto de él. Él tomará de lo suyo y lo anunciará a los discípulos; les recordará todo lo que él ha dicho; los conducirá a la verdad plena sobre su relación con el Padre; le dará testimonio. Más aún, precisamente esto será, de ahora en adelante, el criterio para reconocer si se trata del verdadero Espíritu de Dios y no de otro Espíritu: si empuja a reconocer a Jesús venido en la carne (cf. 1 Jn 4,2-3).

4. Jesús de Nazaret, una «persona»

Con la ayuda del Espíritu Santo, hagamos, pues, un pequeño intento de «despertar» el dogma. Del triángulo dogmático de León Magno y de Calcedonia —«verdadero Dios», «verdadero hombre», «una persona»— nos limitamos a tomar en consideración sólo el último elemento: Cristo «una persona». Las definiciones dogmáticas son «estructuras abiertas», es decir, capaces de acoger significados nuevos, posibilitados por el progreso del pensamiento humano. En su fase más antigua, «persona» (del latín personare, resonar) indicaba la máscara que servía al actor para hacer resonar su voz en el teatro; de aquí pasó a indicar el rostro, luego el individuo, hasta su significado más alto de «sustancia individual de naturaleza racional» (Boecio).

En el uso moderno el concepto se ha enriquecido con un significado más subjetivo y relacional, favorecido, sin duda, por el uso trinitario de persona como «relación subsistente». Es decir, indica al ser humano en cuanto capaz de relación, de estar como un yo ante un tú. En ello, la fórmula latina «una persona» se reveló más fecunda que la respectiva griega de «una hipóstasis». «Hipóstasis» se puede decir de todo objeto individual existente; «persona», sólo del ser humano y, por analogía, del ser divino. Nosotros hablamos hoy (y también los griegos hablan) de «dignidad de la persona», no de dignidad de la hipóstasis.

[115] Ireneo, *Contra las herejías*, III, 24, 1.

Apliquemos todo esto a nuestra relación con Cristo. Decir que Jesús es «una persona» significa decir también que ha resucitado, que vive, que está delante de mí, que puedo hablarle de tú como él me habla de tú. Es necesario pasar constantemente, en nuestro corazón y en nuestra mente, del Jesús personaje al Jesús persona. El personaje es uno del que se puede hablar y escribir todo lo que se quiera, pero al cual y con el cual generalmente no se puede hablar. Jesús, desgraciadamente para la mayoría de los creyentes, es todavía un personaje, uno del que se discute, del que se escribe sin parar, una memoria del pasado, un conjunto de doctrinas, de dogmas o de herejías. Es un ente, más que un existente.

El filósofo Sartre, en una página famosa, describió el escalofrío metafísico que produce el descubrimiento repentino de la existencia de las cosas y, en esto al menos, podemos darle crédito:

«Estaba en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, precisamente bajo mi banco. Ya no me acordaba de que era una raíz. Las palabras habían desaparecido y, con ellas, el significado de las cosas, los modos de su uso, los tenues signos de reconocimiento que los hombres han trazado sobre su superficie. [...] Y luego tuve este rayo de luz. Se me cortó el aliento con ello. [...] . La existencia se oculta. Está allí, alrededor de nosotros, no se pueden decir dos palabras sin hablar de ella y, por último, no se toca. [...] Y luego, de golpe, estaba allí, clara como el día: la existencia se había revelado de repente»[116].

Para ir más allá de las ideas y las palabras sobre Jesús y entrar en contacto con él, persona viva, hay que pasar por una experiencia de ese tipo. Algunos exégetas interpretan el nombre divino «El que es», en el sentido de «El que está», que está presente, disponible, ahora, aquí[117]. Esta definición se aplica perfectamente también a Jesús resucitado.

Es posible tener a Jesús por amigo, porque, al haber resucitado, está vivo, está a mi lado, puedo relacionarme con él como una persona viva con otra viva, una presente con otra presente. No con el cuerpo y ni siquiera con la sola fantasía, sino «en el espíritu» que es infinitamente más íntimo y real que uno y otra. San Pablo nos asegura que es posible hacer todo «con Jesús»: ya comamos, ya bebamos, ya hagamos cualquier otra cosa (cf. 1 Cor 10,31; Col 3,17).

Por desgracia, rara vez se piensa en Jesús como en un amigo y confidente. En el subconsciente domina su imagen de resucitado, ascendido al cielo, remoto en su trascendencia divina, que volverá un día, al final de los tiempos. Se olvida que al ser, como dice el dogma, «verdadero hombre», más aún, la perfección humana misma, posee en sumo grado el sentimiento de la amistad que es una de las cualidades más nobles del ser humano. Es Jesús quien desea semejante relación con nosotros. En su discurso de despedida, dando rienda suelta plena a sus sentimientos, dice: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; os he llamados amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído de mi Padre» (Jn 15, 15).

Yo he visto realizado este tipo de relación con Jesús, no tanto en los santos (en los cuales prevalece la relación con el Maestro, el Pastor, el Salvador, el Esposo…), cuanto en esos judíos que, de manera muy a menudo no diversa de Saulo, llegan a aceptar hoy al Mesías. El nombre de Jesús de golpe se muda de una oscura amenaza, al más dulce y amado de los nombres. Un amigo. Es como si la ausencia de dos mil años de discusiones en torno a Cristo jugara a su favor. Su Jesús no es nunca «ideológico», sino una persona de carne y hueso. ¡De su sangre! Uno se queda conmovido al leer el testimonio de algunos de ellos. Todas las contradicciones se resuelven en un instante, todas las

[116] J.-P. Sartre, *La náusea* (Milán 1984) 193s [trad. esp. *La náusea* (Alianza Editorial, Madrid 2014)].
[117] Cf. G. Von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I* (Paideia, Brescia 1972) 212 [trad. esp. *Teología del Antiguo Testamento I* (Sígueme, Salamanca 1978)].

oscuridades se iluminan. Es como ver la lectura espiritual del Antiguo Testamento que se realiza ante sus propios ojos globalmente y como con acelerador. San Pablo dice que es como cuando un velo cae de los ojos (cf. 2 Cor 3, 16).

En su vida terrena, aunque amaba a todos sin distinción, sólo con algunos —con Lázaro y las hermanas y más aún con Juan, el «discípulo que él amaba»— tiene Jesús una relación de amistad verdadera. Pero ahora que está resucitado y ya no está sujeto a los límites de la carne, él ofrece a cada hombre y a cada mujer la posibilidad de tenerlo como amigo, en el sentido más completo de la palabra. Que el Espíritu Santo, el amigo del esposo, nos ayude a acoger con asombro y alegría esta posibilidad que llena la vida.

SAN GREGORIO MAGNO Y LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL DE LAS ESCRITURAS

En el intento de entrar en la escuela de los Padres para dar un nuevo impulso y profundidad a nuestra fe, no puede faltar una reflexión sobre su manera de leer la palabra de Dios. Será san Gregorio Magno, papa, el que nos guíe a la «inteligencia espiritual» y a un renovado amor hacia las Escrituras.

Ha sucedido en el mundo moderno, con respecto a la Escritura, lo mismo que se ha producido hacia la persona de Jesús. La investigación del exclusivo sentido histórico y literal de la Biblia que ha dominado en los últimos dos siglos partía de los mismos supuestos y llevó a los mismos resultados de la investigación de un Jesús histórico distinto del Cristo la fe. Jesús era reducido a un hombre extraordinario, un gran reformador religioso, pero nada más; la Escritura era reducida a un libro excelente, si se quiere el más interesante del mundo, pero un libro como los demás, que hay que estudiar con los medios con los que se estudian todas las grandes obras de la antigüedad. Hoy se está yendo incluso más allá. Un cierto ateísmo militante maximalista, antijudío y anti-cristiano, considera la Biblia, el Antiguo Testamento en particular, como un libro «lleno de infamias», que hay que quitar de las manos de los hombres de hoy.

A este asalto a las Escrituras, la Iglesia opone su doctrina y su experiencia. En la Dei Verbum, el Vaticano II reiteró la perenne validez de las Escrituras, como palabra de Dios a la humanidad; la liturgia de la Iglesia les reserva un lugar de honor en cada una de sus celebraciones; muchos estudiosos, a la crítica más actualizada, unen también la fe más convencida en el valor trascendente de la palabra inspirada. Quizá la prueba más convincente es, sin embargo, la de la

experiencia. El tema que, como hemos visto, llevó a la afirmación de la divinidad de Cristo en Nicea, en el año 325, y del Espíritu Santo en Constantinopla, en el año 381, se aplica plenamente también a la Escritura: en ella experimentamos la presencia del Espíritu Santo, Cristo nos habla todavía, su efecto sobre nosotros es distinto al de cualquier otra palabra; por tanto, no puede ser simple palabra humana.

1. Lo antiguo se hace nuevo

El objetivo de nuestra reflexión es ver cómo los Padres nos pueden ayudar a reencontrar esa virginidad de escucha, esa frescura y libertad al acercarnos a la Biblia que permiten experimentar la fuerza divina que se desprende de ella. El Padre y Doctor de la Iglesia que elegimos como guía, he dicho, es san Gregorio Magno, pero para poder comprender su importancia en este campo debemos remontarnos a las fuentes del río en el que él mismo se inserta y trazar su curso, al menos someramente, antes de llegar a él.

En la lectura de la Biblia, los Padres no hacen más que proseguir la línea iniciada por Jesús y por los apóstoles, y esto ya debería hacernos cautos en el juicio respecto de ellos. Un rechazo radical de la exégesis de los Padres significaría un rechazo de la exégesis de Jesús mismo y de los apóstoles. Jesús, a los discípulos de Emaús, les explica todo lo que en las Escrituras se refería a Él; afirma que las Escrituras hablan de él (Jn 5,39), que Abraham vio su día (Jn 8,56); muchos gestos y palabras de Jesús tienen lugar «para que se cumplan las Escrituras»; los primeros dos discípulos dicen de él: «Hemos encontrado a aquel del que escribieron Moisés y los profetas» (Jn 1,45).

Pero todo esto eran correspondencias parciales. No ha sucedido todavía la transmisión total. Esta se realiza en la cruz y está contenida en la palabra de Jesús moribundo: «Todo está consumado». También en el Antiguo testamento había habido novedades, reanudaciones, transposiciones; por ejemplo, el regreso de Babilonia era visto como una renovación del prodigio del éxodo. Eran re-interpretaciones parciales; ahora se realiza una re-interpretación global, un salto cualitativo: personajes, acontecimientos, instituciones, leyes, templo, sacrificios, sacerdocio, todo parece, de golpe, bajo otra luz. Como cuando en una habitación iluminada por la tenue luz de una vela, se enciende repentinamente una potente luz de neón. Cristo, que es «luz del mundo», es también luz de las Escrituras. Cuando se lee que Jesús resucitado «abre la mente de los discípulos a la comprensión de las Escrituras» (Lc 24,45), se quiere decir esta inteligencia nueva, realizada por el Espíritu Santo.

El cordero rompe los sellos, y el libro de la historia sagrada finalmente puede ser abierto y leído (cf. Ap 5). Todo permanece, pero nada es como antes. Es el instante que une —y al mismo tiempo distingue— los dos Testamentos y las dos Alianzas. «Clara y brillante, ¡esta es la gran página que separa los dos Testamentos! Todas las puertas se abren de una vez, todas las oposiciones se disipan, todas las contradicciones se resuelven»[118]. El ejemplo más claro para entender lo que sucede en este momento es la consagración de la Misa, y en efecto, esta no es más que el memorial de la otra. Nada aparentemente ha cambiado sobre el altar en el pan y en el vino y, sin embargo, sabemos que después de la consagración son algo muy distinto y los tratamos de manera muy distinta que antes.

Los apóstoles siguen esta lectura, aplicándola a la Iglesia, además de a la vida de Jesús. Todo lo que está escrito en el libro del Éxodo fue escrito para la Iglesia (1 Cor 10,1-11); la roca que seguía y saciaba la sed de los judíos en el desierto anunciaba a Cristo y el maná, al pan bajado del cielo; los profetas hablaron de él (1 Pe 1,10s.), lo que se dice del Siervo doliente en Isaías se ha realizado en Cristo, y así sucesivamente.

[118] Paul Claudel, L'épée et le miroir: Les sept douleurs de la Sainte Vierge , Paris: Gallimard, 1939), 74-75.

Pasando del Nuevo Testamento al tiempo de la Iglesia, advertimos dos usos distintos de esta nueva inteligencia de las Escrituras: uno de tipo apologético y uno de tipo teológico y espiritual; el primero, utilizado en el diálogo con los de fuera; el segundo, para la edificación de la comunidad. Con respecto a los judíos y a los herejes, con los que se tiene en común la Escritura, se componen los llamados testimonia, es decir, colecciones de frases o pasajes bíblicos que se deben aducir como prueba de la fe en Cristo. Sobre esto se basa, por ejemplo, el Diálogo con el judío Trifón, de san Justino, y muchos otros escritos.

El uso teológico y eclesial de la lectura espiritual empieza con Orígenes, considerado con justicia como el fundador de la exégesis cristiana. La riqueza y belleza de sus intuiciones, sobre el sentido espiritual de las Escrituras y sus aplicaciones prácticas, es inagotable. Crearán escuela tanto en Oriente como en Occidente, donde empieza a ser conocido en tiempos de Ambrosio. Junto con su riqueza y genialidad, la exégesis de Orígenes introduce también, sin embargo, en la tradición exegética de la Iglesia, un elemento negativo debido a su entusiasmo por el espiritualismo de cuño platónico. Tomemos la siguiente afirmación suya de método:

«No se debe creer que los hechos históricos son figuras de otros hechos históricos y las cosas corpóreas de otras cosas corpóreas, sino, más bien, que las cosas corpóreas son figuras de cosas espirituales y los hechos históricos de realidades inteligibles»[119].

De este modo, la correspondencia horizontal e histórica, propia del Nuevo Testamento, para la que un personaje, un hecho o una palabra del Antiguo Testamento es visto como profecía y figura (typos) de lo que se realiza en Cristo o en la iglesia, se sustituye con la perspectiva vertical, platónica, por la que un hecho histórico y visible, sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, se convierte en símbolo de una idea universal y eterna. La relación entre profecía y realización tiende a cambiarse en la relación entre historia y espíritu[120].

2. Las Escrituras, piedras cuadrangulares

Mediante Ambrosio y otros que tradujeron sus obras al latín, el método y los contenidos de Orígenes entran a manos llenas en las venas de la cristiandad latina y seguirán discurriendo durante toda la Edad Media. ¿Cuál fue, entonces, en la explicación de la Escritura, la contribución de los latinos? Podemos encerrar la respuesta en una palabra que es la que mejor expresa su genio propio: ¡organización!

A la aportación de Orígenes se añade, es cierto, la aportación no menos creativa y audaz de otro genio, el de Agustín que enriquecerá de intuiciones y aplicaciones nuevas y atrevidas la lectura de la Biblia. Pero no se sitúa en esta línea la aportación más significativa de los Padres latinos, es decir, en el descubrimiento de significados nuevos y recónditos la palabra de Dios, sino en la sistematización del inmenso material exegético que se venía acumulando en la Iglesia, en el trazado de una especie de mapa para orientarse en su utilización.

Este esfuerzo organizativo —empezando con Agustín—, fue llevado a su forma definitiva por Gregorio Magno y consiste en la doctrina del cuádruple sentido de la Escritura. En este campo es considerado «uno de los principales iniciadores y de los máximos patrones de la doctrina medieval

[119] ORÍGENES, Comentario a Juan, 10, 110: GCS, Orígenes vol. 4, p. 189).
[120] Cf. H. DE LUBAC, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène (Aubier, Paris 1950) [trad. it. Storia y Spirito. La comprensione della Scritura secondo Origene (Edicioni Paoline, Roma 1971)].

de los cuatro sentidos», hasta el punto de que se puede hablar de la Edad Media como de la «época gregoriana»[121].

La doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura es una parrilla, un modo de organizar las explicaciones de un texto bíblico o de una realidad de la historia de la salvación, distinguiendo en ellos cuatro campos o niveles distintos de aplicación: 1. El nivel literal e histórico; 2. El nivel alegórico (hoy se prefiere llamarlo tipológico) referido a la fe en Cristo; 3. El nivel moral, es decir, en referencia al obrar del cristiano; 4. El nivel escatológico, que se refiere al cumplimiento final en el cielo. Escribe Gregorio:

«Las palabras de la Sagrada Escritura son piedras cuadrangulares [...]. En cada acontecimiento del pasado que cuentan [sentido literal], en cada cosa futura que anuncian [sentido anagógico], en cada deber moral que predican [sentido moral], en cada realidad espiritual que proclaman [sentido alegórico o cristológico], por cada lado se tienen en pie y son irreprochables»[122].

En la Edad Media fue compuesto un célebre dístico que resume esta doctrina: Littera gesta docet, quid credas allegoria. / Moralis, quid agas; quo tendas anagogia. «La letra te enseña lo ocurrido; lo que debes creer, la alegoría. / La moral, qué hacer; adónde tender, la anagogía». Quizá la aplicación más clara de este esquema se tiene a propósito de la Pascua. Según la letra o la historia, la Pascua es el rito que los judíos llevaron a cabo en Egipto; según la alegoría, en referencia a la fe, indica la inmolación de Cristo, verdadero cordero pascual; según la moral, indica el paso de los vicios a las virtudes, del pecado a la santidad; según la anagogía o la escatología, indica el paso de las cosas de aquí abajo a las de arriba, o también la Pascua eterna que se celebrará en el cielo.

No se trata de un esquema rígido y mecánico, sino dúctil y susceptible de infinitas variaciones, a partir del orden en que se enumeran los distintos sentidos. He aquí un texto de Gregorio en el que se ve la libertad con la que él mismo utiliza el esquema del cuádruple sentido y cómo con él sabe sacar armonías múltiples de la Escritura. Comentando la imagen de Ezequiel 2, 10, en el rollo «escrito dentro y fuera» («intus et foris», según la Vulgata), dice:

«El rollo de la palabra de Dios está escrito dentro, mediante la alegoría; fuera, mediante la historia. Dentro, mediante inteligencia espiritual; fuera, mediante el simple sentido literal, adaptado a los espíritus todavía débiles. Dentro, porque promete los bienes invisibles; fuera, porque establece el orden de las cosas visibles con la rectitud de sus preceptos. Dentro, porque otorga la seguridad de los bienes celestes; fuera, porque enseña cómo utilizar los bienes terrenos, o como sustraerse a su atractivo»[123].

3. Porque aún necesitamos a los Padres para leer la Biblia

¿Qué podemos considerar sobre este modo tan libre y audaz de situarse ante la palabra de Dios? Incluso un admirador de la exégesis patrística y medieval como el padre De Lubac admite que no podemos ni volver a ella, ni imitarla mecánicamente en nuestro tiempo[124]. Sería una operación artificial, condenada al fracaso porque nos faltan los presupuestos de los que partían, el universo espiritual en el que se movían.

Gregorio Magno y los Padres en general acertaban en el punto fundamental: que hay que leer las Escrituras en referencia a Cristo y a la Iglesia. Lo hacían ya, antes de ellos, como hemos visto,

[121] H. DE LUBAC, Exegèse Mèdiévale. Les quatre sens de l'Ecriture (Aubier, París 1959) vol. I,1, p. 189; vol. I,2, p. 537.
[122] GREGORIO MAGNO, Homilías sobre Ezequiel, II, IX, 8.
[123] GREGORIO MAGNO, Homilías sobre Ezequiel, I, IX, 30.
[124] H. DE LUBAC, Storia e spirito, 629ss.

Jesús y los apóstoles. La parte obsoleta de su exégesis está en haber creído que podían aplicar este criterio a cada palabra de la Biblia, de manera muy a menudo fantasiosa, empujando el simbolismo (por ejemplo, el de los números) a excesos que hoy nos hacen sonreír a veces.

Podemos estar seguros, nota De Lubac, que si vivieran hoy, serían los más entusiastas en utilizar los recursos críticos puestos a disposición por el progreso de los estudios. Orígenes desarrolló un trabajo titánico en su tiempo, desde este punto de vista, al procurarse, y comparar entre sí y con el texto judío, las diversas traducciones griegas existentes de la Biblia (la Hexapla) y Agustín no dudaba en corregir algunas de sus explicaciones a la luz de la nueva versión de la Biblia que iba haciendo Jerónimo[125].

¿Qué sigue siendo válido de la herencia de los Padres en este campo? Quizá aquí, más que en otros lugares, tienen una palabra decisiva que decir a la Iglesia de hoy, y que debemos tratar de descubrir. ¿Qué caracteriza la lectura de la Biblia de los Padres, más allá de sus ingeniosas alegorías y atrevidas aplicaciones, más allá de la misma doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura? Queda que es de arriba a abajo y en cada punto suyo una lectura de fe: partía de la fe y llevaba a la fe. Todas sus distinciones entre lectura histórica, alegórica, moral y escatológica se reducen hoy a una sola distinción: la que existe entre una lectura de fe de la Escritura y una lectura carente de fe, o al menos carente de una cierta cualidad de fe.

Dejemos aparte a los estudiosos de la Biblia no creyentes que he recordado al comienzo, para los cuales es sólo un libro interesante, pero sólo humano. La distinción que quisiera evidenciar es más sutil y pasa entre los mismos creyentes. Es la distinción entre una lectura personal y una lectura impersonal de la palabra de Dios. Y trato de explicar lo que quiero decir. Los Padres se acercaban a la palabra de Dios con una pregunta constante: ¿qué dice, ahora y aquí, a la Iglesia y a mí personalmente? Estaban convencidos de que —aparte de la realidad de los hechos que atestigua, las verdades de fe que propone a todos indistintamente para creer, los deberes que indica que hay que realizar y las cosas que hay que esperar (¡los famosos cuatro sentidos!)— siempre tiene nuevas luces que irradiar y nuevas tareas que mostrar personalmente a cada uno.

«Toda la Escritura, está escrito, está inspirada por Dios» (2 Tm 3,16). La expresión se traduce como «inspirada por Dios», o «divinamente inspirada», en la lengua original, es una palabra única, theopneustos, que contiene juntos los dos vocablos, Dios (Theos) y Espíritu (Pneuma). Dicha palabra tiene dos significados fundamentales. El significado más conocido es el pasivo, puesto de manifiesto en todas las traducciones modernas: la Escritura está «inspirada por Dios». Otro pasaje del Nuevo Testamento explica así este significado: «Movidos por el Espíritu Santo hablaron esos hombres (los profetas) de parte de Dios» (2 Pe 1,21). Es, en definitiva, la doctrina clásica de la inspiración divina de la Escritura, la que proclamamos como artículo de fe en el Credo, cuando decimos que el Espíritu Santo es quien «ha hablado por medio de los profetas».

Sobre la inspiración bíblica se subraya, normalmente, casi sólo un efecto: la inerrancia bíblica, es decir, el hecho de que la Biblia no contiene ningún error (si entendemos «error», correctamente, como ausencia de una verdad posible humanamente, en un determinado contexto cultural y, por tanto, exigible por parte de quien escribe). Pero la inspiración bíblica se basa en mucho más que la simple inerrancia de la palabra de Dios (que es algo negativo); se basa, positivamente, en la inagotabilidad, en su fuerza y vitalidad divina. La Escritura, decía san

[125] Lo hace por ejemplo a propósito del significado de la palabra «pascua», en Enarrationes in Psalmos 120,6: CCL 40,1791.

Ambrosio, es theopneustos no sólo porque está «inspirada por Dios», sino también porque es «inspirante de Dios», porque inspira Dios[126]. ¡Ahora inspira Dios!

«A qué se puede comparar la palabra de la Sagrada Escritura —escribe san Gregorio— si no a una piedra de pedernal, es decir, en la que está escondido el fuego? Es fría si se tiene sólo en la mano, pero golpeada por el hierro, desprende chispas y emite fuego»[127].

La Escritura no contiene sólo el pensamiento de Dios fijado una vez para siempre; contiene también el corazón de Dios y su viva voluntad que te indica lo que quiere de ti en un momento determinado, y quizás sólo de ti. La constitución conciliar Dei Verbum recoge también este filón de la tradición cuando dice que «las Sagradas Escrituras inspiradas por Dios [¡inspiración pasiva!»] y redactadas una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra de Dios mismo y hacen resonar en las palabras de los profetas y de los apóstoles la voz del Espíritu Santo [¡inspiración activa!»]»[128]. No se trata, pues, sólo de leer la palabra de Dios, sino también de hacerse leer por ella; no sólo de escrutar las Escrituras, sino dejarse escrutar por las Escrituras. Se trata de no acercarse a ellas como en un tiempo los bomberos entraban entre las llamas, es decir, con trajes de amianto encima que les hacían pasar indemnes a través de ellas.

Retomando la imagen de Santiago, muchos Padres, entre los cuales se encuentra nuestro Gregorio Magno, comparan la Escritura con un espejo[129]. ¿Qué decir de uno que pasara todo el tiempo examinando la forma y el material del que está hecho el espejo, la época a la que se remonta y muchos otros detalles, pero no se mirara nunca en el espejo? Así hace quien pasara el tiempo resolviendo todos los problemas críticos que plantea la Escritura, las fuentes, los géneros literarios, etc., pero no se mira nunca en el espejo, o mejor no permite nunca que el espejo le mire y escrute a fondo, hasta el punto donde se dividen las junturas de la médula. Lo más importante, sobre la Escritura, no es resolver sus puntos oscuros, sino ¡poner en práctica los claros! Ella, dice también nuestro Gregorio, «se entiende haciéndola»[130].

Una fe fuerte en la palabra de Dios no es sólo indispensable para la vida espiritual del cristiano, sino también para cualquier forma de evangelización. Hay dos maneras de preparar una predicación o un anuncio cualquiera de fe, oral o escrito. Yo puedo antes sentarme a la mesa y elegir yo mismo la palabra a anunciar y el tema a desarrollar, basándome en mis conocimientos, mis preferencias, etc., y luego, una vez preparado el discurso, ponerme de rodillas para pedir apresuradamente a Dios que bendiga lo que he escrito y dé eficacia a mis palabras. Es ya algo bueno, pero no es la vía profética. Hay que seguir el orden inverso: primero de rodillas, luego a la mesa.

Hay que partir de la certeza de fe de que, en cualquier circunstancia, el Señor resucitado tiene en el corazón una palabra suya que desea hacer llegar a su pueblo. Y él no deja de revelarla a su ministro, si humildemente y con insistencia se la pide. Al principio se trata de un movimiento casi imperceptible del corazón: una pequeña luz que se enciende en la mente, una palabra de la Biblia que empieza a atraer la atención y que ilumina una situación. Realmente «la más pequeña de todas las semillas», pero a continuación te das cuenta de que dentro estaba todo; había un trueno que hace pedazos los cedros del Líbano. Después te pones a la mesa, abres tus libros, consultas tus notas, consultas a los Padres de la Iglesia, a los maestros, a los poetas… Pero ya es algo muy distinto. Ya no es la Palabra de Dios al servicio de tu cultura, sino tu cultura al servicio de la Palabra de Dios.

[126] AMBROSIO, De Spiritu Sancto, III, 112.
[127] GREGORIO MAGNO, Homilías sobre Ezequiel, II,10,1.
[128] Dei Verbum, n. 21.
[129] GREGORIO MAGNO, Moralia, I, 2, 1: PL 75,553D.
[130] Ib., I, 10,31.

Orígenes describe bien el proceso que lleva a este descubrimiento. Antes de encontrar en la Escritura el alimento —decía— es necesario soportar una cierta «pobreza de los sentidos; el alma está rodeada de oscuridad por todos lados, se topa con caminos sin salida. Hasta que, de repente, tras laboriosa búsqueda y oración, he aquí que resuena la voz del Verbo y enseguida algo se ilumina; a quien la buscaba le sale al encuentro «saltando sobre las montañas y brincando sobre las colinas» (cf. Cant 2,8), es decir abriéndole la mente para recibir una palabra suya fuerte y luminosa[131]. Grande es la alegría que acompaña a este momento. Hacía decir a Jeremías: «Cuando tus palabras me vinieron al encuentro, las devoré con avidez; tu palabra fue la alegría y el entusiasmo de mi corazón» (Jer 15, 16).

Normalmente, la respuesta de Dios llega en forma de una palabra de la Escritura que, sin embargo, en ese momento revela su extraordinaria pertinencia a la situación y al problema que se debe tratar, como si hubiera sido escrita especialmente para ella. Actuando así, él habla, de hecho, «como con palabras de Dios». Este método vale siempre: para los grandes documentos, para las lecciones que tendrá el maestro con sus novicios, para la docta conferencia, para la humilde homilía dominical.

Todos nosotros hemos experimentado lo que puede hacer una sola palabra de Dios profundamente creída y vivida primero por quien la pronuncia y a veces incluso sin saberlo; a menudo se debe constatar que, entre muchas otras palabras, fue la que tocó el corazón y condujo a más de un oyente al confesionario. La experiencia humana, las imágenes, las historias vividas, nada de todo esto está excluido de la predicación evangélica, pero debe estar sometido a la palabra de Dios que debe descollar sobre todo. Nos lo ha recordado el Santo Padre en las páginas dedicadas a la homilía en la exhortación apostólica Evangelii gaudium, y es casi presuntuoso por mi parte pensar que puedo añadir algo.

Quiero terminar esta meditación con un pensamiento de gratitud a los hermanos judíos, también como augurio para la próxima visita del Santo Padre a Israel. Si nos separa de ellos la interpretación que damos de las Escrituras, nos une el común amor hacia ellas. En el museo de Tel Aviv hay una pintura de Reuben Rubin en la que se ven rabinos que estrechan, unos al pecho y otros a la mejilla, los rollos de la palabra de Dios, y los besan como se besa a la propia esposa. Con los hermanos judíos es posible algo parecido a lo que es el ecumenismo espiritual entre cristianos, es decir, un poner juntos, en un clima de diálogo y de estima mutua, lo que nos une, sin ignorar o esconder lo que nos separa. No podemos olvidar que de ellos hemos recibido las dos cosas más valiosas que tenemos en la vida: Jesús y las Escrituras.

También este año, la Pascua judía cae en la misma semana que la cristiana. Nos deseamos y les deseamos Feliz Pascua, Santo y feliz Pesach.

---

[131] Cf. ORÍGENES, In Mt Ser., 38: GCS (1933) 7; In Cant., 3: GCS (1925) 202.