

Pedro Langa Aguilar

Voces de sabiduría patrística



SAN PABLO

Pedro Langa Aguilar

Voces de sabiduría patristica



Prólogo

«*Ama intensamente el entender*»^[1].

El autor del libro

Enraizado en el austero suelo de Castilla, Pedro Langa, autor de este libro, fue creciendo desde niño junto a las aguas de un río caudaloso y al sol y al frío de una atmósfera envolvente. Maduró al amparo de la Virgen Santa María de la Vid –dicen que es una de las imágenes más bellas de la Señora–. Ella ha vuelto a recibirle en su casa en mil ocasiones. Pronto, muy pronto, siendo joven decidió entregar su vida al Señor en la Orden de San Agustín. Dentro de nuestra Península y fuera de ella, ha sido y sigue siendo docente y predicador en muy diversas sementeras.

«Hermosa es la amistad de los hombres –confiesa san Agustín–, su Padre y Maestro, por la unión que hace de muchas almas con el dulce nudo del amor»^[2]. Y en otra página de este mismo libro autobiográfico certifica: «No hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad»^[3]. Si de algo puedo presumir yo, al estilo paulino, es de la buena relación, fraterna, cordial, sacerdotal y siempre aleccionadora para mí, con este amigo y hermano. Era joven profesor en los años en que nos conocimos. Nos encontramos en más de una ocasión después, y hemos coincidido en proyectos y realizaciones que acariciamos juntos. Con otros hermanos de la Orden y con sacerdotes diocesanos, con clérigos y con seculares, con católicos y miembros de otras confesiones, con doctos y necesitados de crecer en la verdadera ciencia, he podido advertir en más de una ocasión que, no sólo con procedimientos conocidos sino también con técnicas innovadoras, Pedro Langa, teólogo, patrólogo, ecumenista, exponía aquí y allá, de palabra y por escrito, siendo siempre discípulo en la misma escuela, la del único Maestro^[4]. Sentado para escuchar y de pie para enseñar, Pedro Langa comunica muy bien lo que sabe, que es mucho. Eso mismo es lo que vive.

«Pierde el tiempo predicando exteriormente la palabra de Dios, quien no es oyente de ella, en su interior»^[5]. ¿Hay en ello algún secreto? Sí, este, heredado y conocido: La caridad le ha movido y sigue moviéndole a comunicar lo que vive y a explicar lo que sabe, para que quien escucha, crea; el que cree, espere, y el que espera, ame^[6]. Gracias, Pedro, por saber seguir y seguir...

Su contenido

Me parece una feliz idea por parte del autor poner por escrito y publicar, en este maravilloso libro, las reflexiones que fueron antes difundidas por las ondas de Radio Vaticano. Ello hace que no se pierda en el aire ese caudal de sabiduría con la que Pedro

Langa ha proclamado en voz alta lo que ha sabido guardar tantos años en su corazón a través del estudio y ha saboreado en el calor y la intimidad de la oración. Reciba por ello mi más sentida y amistosa enhorabuena.

Voces de sabiduría patristica: Es un título sobremanera sugerente y oportuno. En la época actual, de desconcierto y confusión, necesitamos voces que nos hablen sabiamente, que acerquen al hoy el fecundo patrimonio del ayer. Eso es lo que realiza, sin duda, nuestro pontífice Benedicto XVI, al dedicar, desde el año 2007, muchas de sus enseñanzas catequéticas en las Audiencias Generales de los miércoles a las Grandes Voces de la Iglesia primitiva. Y es que necesitamos hoy voces que llamen, despierten y nos hagan pensar y meditar. Voces que digan dónde se encuentra la verdadera sabiduría, la sabiduría del corazón, la *scientia amoris*, más allá de vanas palabras y de efímeras experiencias. Voces autorizadas que pervivan, por encima de la caducidad del tiempo, y que nos acerquen lo eterno, lo que pervive siempre en el alma humana. Voces que no se silencien nunca.

Eso es precisamente lo que el autor, como sabio arquitecto, ha compuesto: un hermoso mosaico, o tapiz, tejido de muchas piedrecitas bellas, que reflejan el horizonte de la verdad que ha de contemplar siempre el hombre, como paisaje para su vida. Tales teselas están tomadas de los Padres de la Iglesia (son voces patristicas) y nos comunican la sabiduría eterna del Evangelio (son voces de sabiduría).

1. *Voces patristicas.* El autor se dedica desde hace muchos años al estudio y reflexión sobre los Padres de la Iglesia. De ellos ha aprendido mucho. ¿Por qué es importante aprender y escuchar a los «Padres de la Iglesia»? Porque los «Padres» nos conducen al origen de la vida, al inicio de la existencia. La Iglesia tiene sus Padres: «son de verdad “Padres” de la Iglesia, porque la Iglesia, a través del Evangelio, recibió de ellos la vida»^[7].

El uso de la palabra «Padre de la Iglesia» proviene del primer Concilio ecuménico de la Iglesia, celebrado en Nicea en el año 325. Designa a algunos personajes del pasado – particularmente obispos– que gozan de autoridad para transmitir y explicar la fe. Ellos se hicieron beneméritos para la Iglesia como insignes maestros de la fe, por defenderla frente a los ataques de la herejía, mediante su enseñanza o por sus decisiones unánimes reunidos en Concilio. Poco a poco, se precisaron mejor los criterios para determinar qué autores pueden ser invocados verdaderamente como Santos Padres y cómo puede reconocerse la armonía de su enseñanza con las Escrituras. La clarificación de esos criterios llegará, en Oriente, de manos de maestros como san Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro, y, en Occidente, por obra de san Agustín de Hipona y, sobre todo, de san Vicente de Lérins^[8]. Entre dichos criterios siempre se señalan los de unanimidad y constancia en lo que enseñan, de tal manera que sus voces ya no son particulares, sino que testimonian la única voz de la Iglesia. Ahora bien, ni la sola antigüedad ni la sola erudición convierten a un autor en Padre: se necesita doctrina eminente y santidad de vida. Ello hace que su pensar y su vivir sean en la Iglesia, de la que reciben su firmeza en la fe y a la que enriquecen con una enseñanza acorde con la vida. Por fin, es la manualística de los siglos XIX y XX la que establece, siguiendo muy de cerca lo que

dice san Vicente de Lérins en su obra *Commonitorium*, 28, 6, cuatro notas características que convierten a un autor eclesiástico en «Padre de la Iglesia»: antigüedad, ortodoxia, santidad de vida y reconocimiento eclesial.

Si la Iglesia, a través del Evangelio, ha recibido de estos autores la vida es, precisamente, porque son testigos vivos de la Tradición eclesial. Su vida y sus enseñanzas no se entienden fuera del surco, vivo y vivificante, de la Iglesia. La fuente vital de su paternidad no se encuentra, pues, en opiniones particulares formuladas con mayor o menor ingenio, sino en la comunión de pensamientos, voluntades y afectos compartida en la Iglesia. En ello descansa la autoridad de la que gozan los Padres: en la comunión eclesial. Por eso, su grandeza es la grandeza de la Iglesia. Porque son hijos de la Iglesia, pueden ser también Padres de la Iglesia.

2. *Voces de sabiduría*. A la escucha de los Padres, el autor ha aprendido, de modo especial, la sabiduría que lleva a la felicidad. Los Padres son portadores de un patrimonio sapiencial cuya asimilación permite saborear la novedad inmarcesible de la vida cristiana. La vuelta a los Santos Padres «significa remontarse a las fuentes de la experiencia cristiana, para saborear su frescura y autenticidad»^[9]. Su estudio es, por tanto, imprescindible y necesario, ya que de ellos reciben también los problemas actuales luz y enriquecimiento.

Hoy, la humanidad necesita mucho de esta luz que sólo puede venir de la fe cristiana. Los Santos Padres son testigos de esta luz que vino al mundo. Ellos están próximos a la pureza de los orígenes, a la predicación apostólica. Ellos vieron cómo iniciaba su andadura la Iglesia en la historia. En su tiempo fue establecido el ordenamiento del edificio eclesial: a ellos debemos la fijación del canon completo de la Sagrada Escritura; la composición de las más antiguas profesiones de fe (los credos), el discernimiento del auténtico depósito de la fe. Los Padres de la Iglesia pusieron las bases de la disciplina canónica y crearon las primeras formas de Liturgia. Los Padres nos enseñan el camino para crecer en la inteligencia del Misterio de Cristo y vivirlo en plenitud. Además, conscientes del valor universal de la Revelación, iniciaron la gran obra de la inculturación cristiana. En ellos descubrimos el fecundo encuentro entre la fe y la cultura, entre la fe y la razón. Leyendo sus escritos y aprendiendo de sus enseñanzas, nos sentimos más cerca del Cristo total. «El Cristo total comprende la cabeza y el cuerpo. La cabeza es el unigénito Hijo de Dios y el cuerpo su Iglesia»^[10].

El autor, al componer esta obra, nos facilita el acceso a este patrimonio sapiencial, y nos ayuda a saborear, poco a poco, las verdades que también hoy siguen siendo necesarias para buscar, con profundo sentido cristiano, la auténtica felicidad. Son voces de sabiduría, que vienen desde antiguo y que no han perdido actualidad, puesto que los problemas del hombre y sus preguntas son preguntas y problemas de siempre.

«La revelación con Dios –nos ha recordado el Papa de la Palabra– es algo profundamente personal, y la persona es un ser en relación, y si la relación fundamental –la relación con Dios– no está viva, si no se vive, tampoco las demás relaciones pueden encontrar su justa forma. Pero esto vale también para la sociedad, para la humanidad como tal. También aquí, si falta Dios, si se prescinde de Dios, si Dios está ausente, falta

la brújula para mostrar el conjunto de todas las relaciones a fin de hallar el camino, la orientación que conviene seguir»^[1].

Repito mi felicitación cordial al autor de estas páginas, tan meditadas como bien elaboradas, y mi enhorabuena a la Editorial San Pablo por la exquisita presentación de tan rico contenido.

† RAFAEL PALMERO RAMOS
Obispo de Orihuela-Alicante

Introducción

Estas *Voces de sabiduría patristica* fueron concebidas inicialmente para Radio Vaticano con la esperanza de su posterior conversión a letra impresa en libro monográfico, donde poder salvarse de la volatilidad aneja a la prensa radiofónica y, a la vez, ser fácilmente consultables por toda suerte de lectores. No pretendo con ellas, desde luego, ser exhaustivo en número ni en contenido ni en extensión. Sólo aspiro a que ayuden espiritualmente desde su parva estructura al que sin mayores agobios de tiempo y lugar quiera consultarlas. Lo demás llegará por su pie.

La patristica es una ciencia que se pierde históricamente en la bruma de los tiempos, cuando la Iglesia estaba en mantillas todavía como quien dice, pero cuyo mensaje resulta de sorprendente actualidad y de irresistible atractivo en esta hora posmoderna y globalizada. El concilio Vaticano II urgió su estudio en diversos documentos, de modo especial, si se quiere, con el número 16 de *Optatam totius*, decreto sobre la formación sacerdotal. Los últimos papas a partir de entonces no han cesado de repetirlo en señaladas ocasiones, como Pablo VI inaugurando el Instituto Patristico *Augustinianum*, el 4 de mayo de 1970; Juan Pablo II en las cartas apostólicas *Patres Ecclesiae*, que lleva firma del 2 de enero de 1980, con ocasión del XVI centenario de la muerte de san Basilio, y *Augustinum Hipponensem*, cuya fecha es del 28 de agosto de 1986, en el XVI centenario de la conversión de san Agustín. La Congregación para la Educación Católica, por lo demás, publicó el 10 de noviembre de 1989 una *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* formulando votos para que un más atento estudio de tan importante disciplina lleve a una mayor asimilación de la palabra de Dios y a una renovada juventud de la Iglesia.

En cuanto a Benedicto XVI, no es ya que secunde la misma línea de sus predecesores, que lo hace, por supuesto, sino que su biografía quedaría incompleta desconectada del pensamiento patristico. Todo buen experto en el panorama teológico internacional sabe que el apellido Ratzinger es único y alcanza resonancias patristicas fácilmente reconocibles^[12]. El joven estudioso en Munich, hoy anciano sucesor de san Pedro, a las órdenes del newmanista y agustinólogo alemán Gottlieb Söhngen, director de su tesis doctoral sobre san Agustín, dispensó pronto afectuoso trato a estos maestros en la fe según la estela del beato Newman –de ahí su aprecio personal por el Cardenal del Movimiento de Oxford–. Luego vendría Guardini, y ya, contemporáneos suyos, los Daniélou, Congar, Von Balthasar, De Lubac y los hermanos Rahner, por citar sólo algunos más representativos. Nombres todos, si bien repara uno en ello, que figuran entre los principales teólogos del Concilio.

Los santos Padres, maestros y modelos de la Iglesia, guardan sus mejores esencias para quien se adentre sin prisas, despacio cabría decir mejor, con regalada quietud y bien dispuesto ánimo en su fascinante y copiosa literatura. De no ser así, todo esfuerzo será

inútil: se le resistirán con arideces de inmenso desierto negándole sus tesoros, los cuales, además de incontables y prodigiosos, muchas veces son de nada fácil búsqueda. Pero el estímulo del Concilio animando a estudiar la vida y obras de estos colosos en la fe viene cobrando de un tiempo a esta parte creciente relieve, según proclaman las mismas librerías religiosas, adonde llegan, día tras día, nuevas publicaciones con acento patristico, a veces incluso título, en sus páginas.

De ahí que una de las virtudes, si alguna tiene, del libro que ahora ve la luz no sea otra que la de intentar hacer el mensaje patristico de tan remotas épocas accesible al hombre de hoy. Y con accesible quiero significar útil, provechoso, actual. Mi propósito después de casi cuarenta años enseñando esta materia en universidades de Roma y Madrid sigue siendo lograr el raro privilegio de que tanto alumnos como ahora posibles lectores descubran en tan ilustres personajes a verdaderos amigos, peldaño indispensable para terminar considerándolos como lo que son: singulares maestros. Porque, cada uno a su manera y con su estilo, desde su idiosincrasia y posibilidades unos y otros, lo fueron de veras todos en los más diversos saberes de la religiosidad y del pensamiento, aunque la precisión obligue a citar sobremanera, como ámbitos específicos suyos, la Sagrada Escritura, la Filosofía, la Espiritualidad, la Liturgia y la Teología en sus múltiples ramas. Y siempre llevados de la proverbial *sapientia cordis*. De ahí el título del libro.

Mi deliberada intención no ha sido sino lograr que dichas voces sepan a poco. O mejor aún: que despierten ganas de más. Con eso me contento. Los Padres harán el resto. He buscado en cada voz, objeto de un breve capítulo para no cansar, el bello sonido de su palabra mediante la oportuna cita de una frase textual, esa que en ocasiones, conforme vengan dadas y según discorra el ánimo de quien lea, va a tener diferente melodía y a menudo –¡ojalá!– el suave acento que suele presidir las máximas dignas de piedra blanca.

Tampoco en este caso la bibliografía quiere ser exhaustiva. Aporto la que me ha parecido que viene más a mano y mejor puede servir a la hora de emprender ulteriores indagaciones. Coloco por eso al pie de página, de acuerdo con la metodología en uso, la nota con sólo el nombre del autor o sólo el inicio del título, completos ambos en el listado final. Omito en el glosario de abreviaturas, por contra, las típicamente patristicas por entender que pueden ser objeto de consulta en los manuales de la Patrología de Quasten, editados en la BAC. Para las agustinianas, remito a las que ofrece el *Augustinus Lexikon*. Ya redactado el libro, me llega muy a última hora el *Diccionario de Literatura Patristica*, cuya versión española acaba de lanzar la Editorial San Pablo. Lo incorporo a la bibliografía y de él me sirvo en más de una nota por entender que, aunque tardíamente, me ha servido lo suyo, aunque no llegue a desbancar –creo que tampoco lo pretende– al célebre diccionario patristico del *Augustinianum*.

La crítica se encargará de sugerir, corregir, apoyar, enmendar y valorar lo que ahora mismo sale como proyecto de buena voluntad y con la presunción de que así, en el libro, estas voces pueden alcanzar una eficacia superior a la que pudieron tener en su difusión radiofónica. Me consuela el aliento de radioyentes y amigos en su intento persuasor de que dicha presunción no es ilusoria. Al fin y al cabo una de las estupendas lecciones que

los Padres de la Iglesia me enseñaron desde temprana edad fue convencerme de que la fe es diaria conquista y amoroso esfuerzo de creyentes. En *Evocación de la Iglesia Madre* tengo ya escrito el estrecho nexo entre patrística y ecumenismo que mi vocación de teólogo encierra^[13]. Y cómo san Agustín –la debilidad que por él siento seguramente asoma en la frecuencia con que viene a estas páginas– me ayudó también con su oportuno apoyo a diferenciar entre sentir a la Iglesia, sentir con la Iglesia y sentirse uno mismo Iglesia.

Cuánta razón asiste al cardenal Henri de Lubac al repetir, desde el recuerdo de lo ya escrito en una introducción sobre su pensamiento acerca del estudio de la patrística: «¡Asombrosa fecundidad la de los Padres de la Iglesia! ¡Asombrosa actualidad! [...]. No es una actualidad superficial y es verdad que no resplandece ni resplandecerá nunca para todas las miradas. Pero es una actualidad de *fecundación*». Y prosigue más abajo: «Los Padres de la Iglesia: todo un universo, ¡y qué variado!», para insistir de nuevo con la mirada puesta en el *aggiornamento* conciliar: «El verdadero, aquel cuyas raíces están en la base de los textos promulgados, el que se realiza ante todo en profundidad, en una fe renovada, no en la espuma que se mueve alrededor. En amplísima medida –concluye–, el *aggiornamento* fue posible, en todos los sectores que tocó el Concilio, gracias a la renovación patrística de los cincuenta últimos años»^[14].

Por último, no me queda sino agradecer a mi amigo Rafael Palmero Ramos, obispo de Orihuela-Alicante y autor de la excelente monografía *Ecclesia Mater en san Agustín*, el magnífico prólogo que ha tenido a bien redactar para esta circunstancia, y al director y a los colaboradores de la Editorial San Pablo, que han acogido benévolamente estas *Voces* en una de sus prestigiosas colecciones. Empezar la singladura con tan seguros pilotos a bordo siempre es una garantía. Y un privilegio.

PEDRO LANGA AGUILAR, O.S.A.

Abominación

«Cuando veáis, pues, la *abominación de la desolación*, anunciada por el profeta Daniel, erigida en el Lugar Santo (el que lea, que entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes» (Mt 24,15; cf Dan 9,27).

Abominación^[15] y abominable derivan de abominar, verbo que significa condenar enérgicamente algo, mostrando repugnancia, esto es, aborrecerlo, sentir repulsión por algo desde el punto de vista moral o religioso. Abunda el término en la Biblia, de modo particular en el Antiguo Testamento, donde se puede leer que Dios prohibió a su pueblo muchas cosas porque para él eran abominación. Entre otras, por ejemplo: que los israelitas comiesen, después de ciertos días, restos de animales sacrificados; o se acostasen con animales; o trajesen a Dios una ofrenda mal adquirida. Asimismo, hechicería, magia y adivinación. También las pesas y medidas incompletas, la sodomía y la idolatría. De igual manera, rendir a Dios una adoración insincera. Los perversos de corazón son abominables a Dios, el cual aborrece la mentira y los sacrificios de los impíos. No hay acto religioso, por costoso o elevado que sea, que alcance a compensar la desobediencia a Dios. Otra cosa que el cielo condena es el corazón altivo, pues Dios resiste al orgulloso de corazón. El que justifica al impío y condena al justo se hace también abominable a Dios. Muchas cosas, en fin, rechaza Dios; cosas que atentan contra su santidad y su honor, de las que urge que nos alejemos para no hacernos objeto de la divina abominación^[16].

Los Padres de la Iglesia emplearon dicho concepto más a menudo de cuanto a primera vista pudiera parecer. El segmento *abominación de la desolación*, o literalmente dicho: la *abominación horrible o desoladora*, evocaba los antiguos baales, objeto de la idolatría en otro tiempo reprochada a Israel por sus profetas. «Según el Antiguo Testamento – comenta san Jerónimo–, abominación significa ídolo y se agrega “*de la desolación*” porque el ídolo ha sido colocado en el templo desolado y destruido»^[17]. La expresión *abominación de la desolación* recogida por el Salvador se inspira en Dan 9,27, y permitió a san Hipólito escribir por su parte: «Daniel predijo dos abominaciones, una de *aniquilamiento*, y otra de *desolación*. La de aniquilamiento fue la que puso allí en su tiempo Antíoco. La de desolación, la universal (abominación) se presentará con el Anticristo»^[18].

Volviendo al Monje de Belén, comenta esta susodicha expresión con el sentido alegórico propio de los alejandrinos: «La abominación de la desolación puede entenderse también de toda doctrina perversa. Cuando la veamos instalada en el lugar santo, es decir, en la Iglesia y presentarse como Dios, debemos huir de Judea a las montañas, o sea, dejando la letra que mata y la perversión judaica, dirigirnos a las montañas eternas

desde las cuales Dios hace brillar su luz admirable», y prosigue apologético más adelante: «A propósito de ese pasaje, es decir, de la abominación de la desolación que según el profeta Daniel está instalada en el lugar santo, Porfirio nos ha calumniado mucho en el décimo tercer volumen de su obra. El obispo Eusebio de Cesarea le respondió en tres volúmenes, el decimoctavo, el decimonoveno y el vigésimo, y también Apolinar escribió exhaustivamente. Es superfluo, pues, esforzarse en un solo capítulo por tratar un tema sobre el cual se ha discutido en tantos cientos de páginas»^[19].

El término abominación significó muchas cosas dentro de una literatura patristica entregada y peregrina por los múltiples y complejos caminos del monoteísmo, la apologética, la cristología, la eclesiología, la ascesis, la escatología y la espiritualidad. Jesús había venido a él para desenmascarar a los fariseos: «Pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es estimable para los hombres, es abominable ante Dios» (Lc 16,15). Y san Agustín no dejó de recordar a sus monjes que «el Señor todo lo ve. Pues por esto se nos recomienda el temor, según está escrito: *abominable es ante el Señor el que fija la mirada*»^[20].

Adoración

«Los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (Jn 4,23).

Tertuliano manejó un buen número de palabras y de expresiones que, sin designar ideas específicamente cristianas, se encontraban exclusivamente en los textos cristianos. Entre estos «cristianismos indirectos», así llamados, es preciso señalar la palabra *adorator*^[21]. Términos como adoración^[22], adorador, adorar concurren al esplendor del culto divino y son moneda corriente en la espiritualidad patristica, de modo muy particular en la sagrada liturgia, precisamente porque figuran y lucen antes en la misma Sagrada Escritura, con dimensión prohibitiva cuando se trata de cautelar frente a la idolatría y también, por supuesto, en sentido asertivo cuando es cuestión de afirmar y reafirmar el culto que se debe rendir a Dios. El propio Jesús durante las tentaciones, sirviéndose de un pasaje del Deuteronomio, zanja de modo terminante la osadía del diablo en estos términos: «al Señor, tu Dios, adorarás, y sólo a él darás culto» (Mt 4,10; Lc 4,8; cf Dt 6,13). San Hilario de Poitiers afirma que «el Señor nos ha ofrecido con la eficacia de esta respuesta un maravilloso ejemplo, pues nosotros, cuando despreciamos la gloria del poder humano y rechazamos la ambición del mundo, debemos acordarnos de que únicamente el Señor Dios debe ser adorado, ya que toda la gloria del mundo es cosa del diablo»^[23].

San Juan Crisóstomo, por su parte, aplica dicho término a Cristo con bellísimas

doxologías como esta de corte trinitario: «Por lo demás, alejémonos de las cosas de esta vida, para poder encontrar gracia y misericordia en nuestro Señor Jesucristo, para el cual, con el Padre y el Espíritu Santo, sean la gloria, el poder, el honor y la adoración, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén»^[24]. Y en sus cartas cristológicas, san León Magno incide con fuerza e insistencia en el motivo de tributar este supremo culto a Cristo cuando precisa qué es lo que la carne no puede hacer sin el Verbo y qué es lo que el Verbo no realiza sin la carne, al agregar: «Sin el poder del Verbo, no hubiera concebido la Virgen, ni tampoco hubiera dado a luz y sin realidad de la carne no estaría recostado, envuelta su niñez entre pañales. Sin el poder del Verbo, los magos no hubieran adorado al niño revelado por una nueva estrella»^[25]. Teófilo de Antioquía distingue entre honrar y adorar para esclarecer seguidamente que no encuentra impedimento alguno en honrar al emperador, cierto, pero no lo adorará. «Sólo adoraré al Dios real, al Dios verdadero, sabiendo bien que el emperador fue hecho por él [...]. La adoración es únicamente de Dios»^[26].

Como consumados liturgistas y maestros en la fe, los Padres de la Iglesia practicaban a menudo la adoración, bien al penetrar en la basílica, bien al celebrar los santos misterios, bien, en fin, orando recogidos con sus fieles o en solitario ante el Señor del cielo y de la tierra. Y no sólo adoraban a menudo a Dios, sino que procuraban enseñar a los fieles esta suprema práctica del culto divino. En sus escritos se puede afirmar que la adoración es concepto que preside no pocas páginas de su excelsa doctrina. «Si hay pueblo que no haya hecho Dios –comenta deliciosamente san Agustín–, no le adorará; pero no existe pueblo que Dios no haya hecho, porque Dios hizo a Adán y a Eva, como manantial de todas las gentes, de donde proceden todos los seres humanos. Por tanto, *todas las gentes que hiciste, ¡oh Señor!, vendrán y te adorarán*. ¿Cuándo se dijo esto? Cuando únicamente le adoraban unos pocos santos en el pueblo hebreo; mas ahora se ve ya cumplido lo que entonces se dijo: *Todas las gentes que hiciste, ¡oh Señor!, vendrán y te adorarán*. Cuando se decían estas cosas, no se veían cumplidas y, sin embargo, se creían. ¿Por qué se niegan cuando se ven realizadas? *Todas las gentes que hiciste, ¡oh Señor!, vendrán y te adorarán, y glorificarán tu nombre*»^[27].

Agapé

«Ignacio, a la Iglesia [...] amada e iluminada en la voluntad del que ha querido todo lo que existe conforme al amor (*katá agápen*) de Jesucristo, nuestro Dios; [...] digna de Dios, digna de honor, digna de bienaventuranza, digna de alabanza, digna de éxito, digna de pureza; la que está a la cabeza de la caridad (*prokatheméne tes agápes*), depositaria de la ley de Cristo y adornada con el nombre del Padre: a ella la saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre» (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom., pref*).

He aquí una palabra griega con fortuna en la historia de la teología y muy común a partir del Vaticano II. Benedicto XVI la emplea y comenta en la Carta encíclica *Deus caritas est* y en la Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*. Anterior al Nuevo Testamento, su recurso neotestamentario pretende significar la novedad del cristianismo en el modo de entender el amor y, con ayuda de los Padres de la Iglesia, terminará perteneciendo al léxico cristiano del amor fundado en la fe y por ella plasmado. Ya a finales del período apostólico acude, como «convite de amor», para denominar las comidas comunitarias no siempre idénticas a la celebración de la Eucaristía.

La *Tradición Apostólica* ofrece, de hecho, tres comidas con claro sabor de *agapé*^[28]. Una, presidida por el obispo, que bendice el pan y el vino e instruye y responde a las preguntas, cuyo distintivo es el silencio y la alabanza, y cuyo envío a los pobres y a los enfermos no significa la Eucaristía. Otra, vespertina, solemne durante la cual, presente el obispo, el diácono enciende una lámpara y se recitan salmos y puede combinarse con la Eucaristía. La tercera, en fin, de las viudas, donde no se requiere presencia episcopal.

Fue san Ignacio de Antioquía quien forjó *agapé*, todavía sin el sentido propio y verdadero. Pero como Eucaristía se hace de uso general, él lo utiliza. Los cristianos en tierra pagana empiezan a invitar también a personas de su ambiente, pobres de la comunidad, «los alumnos de la fe», como solía decir Tertuliano, que nos suministra de ello una descripción pormenorizada. Esta comida, autónoma y distinta de la Eucaristía, tiende a concretar la lección de copartícipe fraternidad. Desde san Cipriano, si no antes, la Eucaristía se celebraba por la mañana, con una comida en común que a veces era por la tarde. Cuando la comida fue separada de la *fractio panis*, esta pasó a la mañana, con presencia de la jerarquía para mantener el control, cortar abusos, conservar su carácter religioso y evitar confundirla con el banquete eucarístico. A partir del siglo IV *agapé* tiende a desaparecer y, poco a poco, irá dejando sitio a otras formas asistenciales. El término *agapé* viene entonces empleado para las comidas monásticas. Pero no es vocablo a confundir con otras comidas religiosas en honor de los muertos, y más tarde de los mártires (*refrigerium*), cuya génesis es diversa, aunque también de significado social. La *Tradición Apostólica* jamás las llama *agapé*.

Desde muy antiguo, pues, *agapé* se convirtió en sinónimo de «comunidad» (*koinonía*), que puede incluir la Eucaristía, con una clara dimensión de amor servicial en cuanto encarnación de las palabras de Jesús relacionadas con la última cena: «que os améis los unos a los otros» (Jn 13,34). Esta comprensión socio-caritativa –equivalente a la limosna– se prolongó hasta principios de la Edad media, en claro testimonio de una eclesiología que tenía muy presente la profunda relación entre liturgia y *diakonía*, especialmente con los más necesitados.

Es precisamente *agapé* la palabra que Benedicto XVI elige para relacionar sus documentos *Sacramentum caritatis* con *Deus caritas est*, donde habla varias veces del sacramento de la Eucaristía para subrayar su vínculo con el amor cristiano, tanto respecto a Dios como del prójimo: «El Dios encarnado –dice– nos atrae a todos hacia sí. Se entiende, pues, que el *agapé* se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en

nosotros y por nosotros»^[29].

Agustinismo

«Gran Agustín, nuestro padre y maestro [...], muchos contemporáneos nuestros parecen haber perdido la esperanza de poder alcanzar, entre las numerosas ideologías contrastantes, la verdad, de la que todavía lo íntimo en ellos conserva la abrasadora nostalgia. Enséñales a no desistir jamás de la búsqueda, en la certeza de que, al final, su esfuerzo será premiado por el encuentro satisfactorio con la Verdad suprema que es fuente de toda verdad creada» (JUAN PABLO II, *De la oración al recibir las reliquias de san Agustín*).

El pensamiento de san Agustín en Occidente se enseñó siempre, a juicio de Jaspers por ejemplo, sobremanera decisivo, sin que falten quienes ven al de Hipona, en lo doctrinal, como Padre común de Europa. Pero el estudio del agustinismo^[30] deberá rehuir las nociones simplistas o reductivas. Porque no hay sólo un agustinismo teológico. Ni sólo el filosófico. Ni tampoco el místico en exclusiva. Ni el político, en fin, aunque sea el más aceptado desde que lo acuñó Arquillière para definir con él la tendencia del cristianismo medieval a oscurecer la distinción entre el Estado y la Iglesia. Este mismo especialista, curiosamente, terminó por negar que Agustín llegase a sostener, a la postre, el agustinismo político.

Al margen de los arbitrarios usos de un posible agustinismo ortodoxo o heterodoxo, fuerte o mitigado, de derechas o de izquierdas, bueno será sentar como evidente que agustinismo auténtico, esto es, el del propio Agustín de Hipona, no hay más que uno, el cual podrá luego, en usos académicos, ser completo si acudimos al Agustín esencial; o incompleto, por el contrario, si uno se atiene sólo a determinados principios. Al de Hipona se le suelen atribuir en ambos supuestos ideas que no son suyas, o que únicamente lo son como tendencia. Nacen así agustinismos históricos que tienen poco o nada que ver con el Hiponense. De especial manera cuando con ellos se pretende salir al paso de problemas actuales, bien ajenos, por cierto, a los que preocupaban en tiempos patrísticos. Es indudable que el mejor agustinismo será siempre el que se proponga interpretar a san Agustín desde san Agustín, es decir, con las reglas de la hermenéutica patrística, y en concreto agustiniana.

El Doctor de la Gracia siempre fue seguido, imitado, querido. A menudo se le invoca como autoridad de la tradición; a veces también se le combate, claro, creyendo hacer con ello un bien impagable al pensamiento de Occidente. Aplaudido por los más. Denostado por los menos. Nunca olvidado por nadie ni preterido. Según las tendencias y criterios que se adopten al acudir a él, así obtendremos también, por lógico efecto, el cariz de los diversos agustinismos.

Pensadores a lo largo de los siglos pusieron buen cuidado en acudir frecuentemente a

esta colosal lumbrera, y sus obras de mayor gálibo jamás dejaron de brillar para segura orientación de caminantes en las noches del pensamiento. La *Ciudad de Dios*, por ejemplo, fue la obra agustiniana más leída en el Medievo. Y las *Confesiones*, por sólo citar otra de extraordinario pulso, espejo en el que reflejarse tantas almas con el fluir de los siglos. Próspero de Aquitania, Cesáreo de Arlés, León Magno, Gregorio Magno, Boecio, y una patrística numerosa, en fin, se empeñaron en recurrir al maestro africano para esclarecer, afrontar, despejar y entender argumentos.

Este agustinismo hiponense dejará también su impronta en Pedro Lombardo, Anselmo de Aosta, Duns Scoto; en las síntesis de san Buenaventura y santo Tomás de Aquino; en la despejada inteligencia de Egidio Romano, en el antipelagianismo de Gregorio de Rímini y en mil deudores de Trento. Más cercanos a nosotros percibimos resonancias suyas en san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, san Francisco de Sales; en Bossuet y Fenelón; en Blondel, Kierkegaard, Pascal, Rosmini y el beato Newman. Y nada se diga ya de las grandes estrellas de la teología moderna, como Congar, De Lubac, Ratzinger (hoy Benedicto XVI, tan afín a su pensamiento). El agustinismo verdadero, por lo demás, llegó también, y cómo, al Vaticano II.

Alegría

«Por lo demás, hermanos, *alegraos*; sed perfectos; animaos; tened un mismo sentir; vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz estará con vosotros» (2Cor 13,11). «*Alegraos* en el Señor» (Flp 3,1). «Estad siempre *alegres* en el Señor; os lo repito, estad *alegres*» (Flp 4,4).

Muchos son los motivos del cristiano para estar alegre^[31]. Si cristianismo y tristeza resultan incompatibles, cristianismo y alegría, por el contrario, se antojan sinónimos. Cuántas veces habremos repetido eso de que no es igual un santo triste que un triste santo. Tampoco lo es estar alegre que serlo. El sentencioso refranero no se cansa de afirmar que la alegría baja del cielo; que Dios la da y el diablo la quita; y que sin alegría, la misma gloria no lo sería. Cumple por eso mismo entenderla en cuanto don de Dios, bondad del corazón y luz del alma. Lo cual, por de pronto, impide imaginarse a un Jesucristo triste y misántropo, y menos después de haber comprobado que se te allega corazón adentro misericordioso y mil gracias derramando con su divino gozo, que lo es también del Padre Dios y del Santo Espíritu, permanente regalo a la Iglesia.

No es la que se gasta el justo, entonces, de esas alegrías válidas lo mismo para un roto que para un descosido, sino alegría en el Señor, es decir, en la Trinidad adorable. De ahí que san Agustín, por ejemplo, exhorte a que los justos se alegren con ella: porque, permaneciendo el Señor, el gozo de los justos continúa. De modo que, así las cosas, «a Dios agrada aquel a quien le agrada Dios»^[32]. Toda la doctrina patrística se orienta a persuadirnos de que *el Señor ha estado grande con nosotros y estamos alegres* (Sal 125):

lo dice, además, con la Biblia, que es como hacerlo con brújula y norte y grímpola de celestes alegrías. Y así también lo proclaman siempre los Padres, desde la Noche Santa de Navidad, cuando el Ángel del Señor anuncia a los pastorcillos «una gran alegría, que lo será para todo el pueblo» (Lc 2,10), hasta la clara mañana de Pascua, cuando los medrosos discípulos, tristes y atónitos, vean a Jesús resucitado y no acaben de creérselo «a causa de la alegría» (Lc 24,41). Y es que el milagro de Cristo-Vida que triunfa sobre la muerte, viene a ser todo él, bien pensado, como un ininterrumpido aleluya de Luz que inunda de alegría pascual los atribulados corazones de los fieles.

Diríase que los santos Padres ejercieron el ministerio entregados de cuerpo y alma al suave gozo del Espíritu, rebotando de alegría, ese estado de ánimo de quien se siente bien en la vida precisamente porque se sabe inmerso en Dios. Dispensadores de la divina palabra y liturgistas ellos de los divinos misterios, su pastoral solicitud no podía traducirse sino en saber llegar a los demás sobre las heráldicas alas de una interior y celeste alegría. «Hoy, queridos hermanos –dirá san León Magno en Navidad–, ha nacido nuestro Salvador; alegrémonos. No puede haber lugar para la tristeza, cuando acaba de nacer la vida; la misma que acaba con el temor de la mortalidad, y nos infunde la alegría de la eternidad prometida»^[33]. Y san Agustín de Hipona en la Vigilia de Pascua: «Esta es nuestra fiesta; alegrémonos acogiendo su resurrección»^[34].

El saludo de Jesús resucitado sorprende muchas veces a los apóstoles con el suave acento del *cháirete* (alegraos). Nuestra Señora lo había escuchado tempranamente por boca del Ángel en el dichoso momento de serle anunciado el misterio de la Encarnación: *cháire, kecharitoméne*: (alégrate, llenadegracia). También lo hará suyo san Pablo en viajes y saludos. ¿Y qué decir del Vaticano II en la *Gaudium et spes*? Cuando predicán o escriben, los santos Padres de la Iglesia no hacen sino anunciar jubilosos la dulce Buena, esto es: la Alegre Noticia del Evangelio. Maravillosa lección que podríamos resumir para el mundo de hoy en este animoso dicho popular: «¡Alegra esa cara, hombre!». Ellos, los colosos testigos de la fe durante la Magna Iglesia, añadirían con pastoral regocijo la causa: Dios es la Alegría que te quiere alegre.

Alma

«¡Si pudiésemos ver cómo, después de cada pecado, nuestro hombre interior está herido y cómo las malas palabras le hacen mal!... Si pudiésemos ver, si pudiéramos sentir las cicatrices del alma herida, resistiríamos ciertamente al pecado aún a costa incluso de morir» (ORÍGENES, *Homilía sobre el libro de los Números*, 8,1).

Desbordante y difícil argumento el del alma humana^[35] en la antigüedad clásica y cristiana; todo él entreverado de múltiples connotaciones filosóficas, teológicas, antropológicas y psicológicas que trajeron de cabeza desde los primeros tiempos a pensadores paganos y cristianos. Los Padres de la Iglesia le dieron de firme con mayor o

menor acierto en el análisis, esa es la verdad. Ya en el siglo V, por ser uno explícito no más, san Agustín se lanzó sintetizando seculares discusiones acerca del tema: «La naturaleza del alma es más excelente que la del cuerpo; sobrepasa en mucho a esta; es naturaleza espiritual, incorpórea y cercana a la naturaleza de Dios. Es invisible, rige el cuerpo, mueve los miembros, dirige el sentido, prepara el pensamiento, ejecuta las acciones y capta las imágenes de infinitas cosas»^[36]. Y antes que él, Máximo el Confesor, Tertuliano y san Ireneo, entre otros, se habían adentrado con no menor eficacia por la tupida fronda de la corporeidad, iluminada de estrellas filosóficas como Aristóteles^[37].

Y si la naturaleza del alma provocó discusiones sin cuento, ni se sabe ya lo que pudo suponer su asunto conexo de la inmortalidad. Fue una gradual conquista la suya dentro del cristianismo antiguo debida sobre todo a Orígenes y a san Agustín, dado que todavía en el siglo V había quien afirmaba que el alma era material y mortal como cualquier criatura. Y tampoco faltaban los que, pluma en mano, escribían distinguiendo entre invisible e incorpóreo. Así que hubo de todo, como digo: por ejemplo, quienes prefirieron sostener que el alma es invisible, sí, pero corpórea como todo ser creado, una tesis esta que de alguna manera tenía que ver con el estoicismo. Porque la inmortalidad era considerada propia de Dios, indudablemente; de modo que lo de ser sólo invisible, mas no inmortal era una consecuencia. Ciertamente que podía conseguir la inmortalidad, sí, pero como un don de Dios. Era esta la tesis de san Ireneo y de muchos cristianos, creyentes ellos en la resurrección. El dicho de Tertuliano «algunas verdades nos son conocidas incluso por naturaleza, como la inmortalidad del alma»^[38] se abrió camino del siglo II en adelante al amparo del principio neoplátonico de que el alma contiene el cuerpo, papel sólo posible a un principio inmaterial. Dicho brevemente: el alma asegura su perdurabilidad en el ser con respecto al cuerpo siendo de naturaleza no perecedera, esto es, inmortal.

Entre luces y sombras, pues, los Padres fueron sacando a flote profundas verdades del alma, como su inmortalidad, su incorruptibilidad, su naturaleza racional y su estrecha relación con Dios, cuya imagen aparece sobre ella de modo reflejo porque está impresa en ella. El Hiponense, por eso, tampoco esta vez dejará que su pluma se oxide. Ahí siguen sus juicios de extraordinaria belleza, como si hubiese pretendido describir uno de los más preciados tesoros que durante la vida tanto buscó y más difícil se le hizo: «Es en el alma del hombre, alma racional e intelectual –dice–, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad»^[39]. De ahí que no falten desahogos patrísticos apreciables con el habitual interrogante retórico por donde asoman las glorias del alma que se agitan como grímpola marcando el camino de Dios: «¿Quién hay, carísimos hermanos –vuelve a la carga el de Hipona–, que alabe convenientemente al alma? Y si se queda uno corto en las alabanzas del alma, ¿cuál será la alabanza que merece el que creó el alma?»^[40]. El texto de Orígenes que arriba sirve de pórtico es, en resumen, de veras primoroso: «Si pudiéramos sentir las cicatrices del alma herida...». ¡Qué difícil es eso! Bien se ve que los Padres escribiendo del alma pusieron el alma.

Amados de Dios

«A todos los *amados de Dios* que estáis en Roma, santos por vocación, a vosotros gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7). «Conocemos, hermanos *queridos de Dios*, vuestra elección» (1Tes 1,4). «Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago, a los que han sido llamados, *amados de Dios* Padre y guardados para Jesucristo» (Jds 1).

Amados de Dios es sintagma que encierra dos acepciones: una, Dios objeto de nuestro amor; y otra, Dios sujeto él mismo de amor, o sea, Dios que nos ama. La humana razón, tendente a ser más activa que pasiva, ha preferido la primera. Lo mismo cabe decir de la predicación. Pero la Biblia se ha recreado más en la segunda, es decir, que lo más importante no es que Dios sea amado por nosotros, sino que nosotros seamos amados por él, que él nos ama. A corroborar esta interpretación viene el apóstol san Juan al decir: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4,10).

«Todo cuanto fue recogido en las Escrituras y confirmado por la autoridad divina, es comentario agustiniano, nos habla de Cristo y nos invita al amor»^[41]. No extrañe, pues, que Benedicto XVI, tan agustinólogo él, haya centrado la primera parte de su encíclica *Deus caritas est* –así lo afirma–, en esta sublime doctrina del amor de Dios según san Agustín. Le gusta mucho a san Pablo utilizar la expresión *amados de Dios* para designar a los cristianos: «Bien sabemos, hermanos *amados de Dios*, dice en la primera a los Tesalonicenses, que él os ha elegido» (1Tes 1,4). Y en el saludo a los cristianos de Roma vuelve al dicho: «A todos los *amados de Dios* que estáis en Roma»^[42]. Con estas credenciales bíblicas por delante no debe sorprendernos que los Padres de la Iglesia lograsen filigranas comentando la mencionada expresión *amados de Dios*.

Así, el autor del *Discurso a Diogneto*, al rebatir a los judíos desde la inutilidad de la circuncisión: «que se blasona de la mutilación de la carne como de signo de elección y creerse por ellos particularmente *amados de Dios*, ¿quién no ve ser pura ridiculez?»^[43]. Ya el cristianismo patristico sostuvo que no hay diferencias de plenitud humana entre el varón, la mujer, el esclavo, el libre, el niño, el adulto, el deficiente, de suerte que todos deben ser *tratados* como personas, por ser *amados de Dios*. En cuanto tales, nuestro disfrute de la vida ha de ser con amor mutuo, prontos a sentir la plenitud de nuestra existencia en el hecho de nuestra comunidad en el amor con Jesucristo, el Dios encarnado, y con nuestros semejantes, también ellos *amados de Dios*. Orígenes y Tertuliano comentan esta locución ocupándose de la Carta a los romanos. Y el Ambrosiáster se permite aclarar su identidad: [*amados de Dios* son] «los que rectamente piensan del Hijo de Dios»^[44].

Con este célebre dicho eran conocidos en la primera Iglesia los cristianos: *Agapetai* y *agapetoi* son términos que significan literalmente mujeres queridas y hombres queridos. Mujeres y hombres, se entiende, que vivían como hermanas y hermanos en aquella

Iglesia. Como hijos *amados de Dios*, tenemos deberes recíprocos que, por creyentes, no podemos ignorar. Uno de los primeros discípulos de Jesús llegó a escribir: «Si alguno dice: “Amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1Jn 4,20). Nada menos. *Amados de Dios* está diciéndonos que el amor divino es modelo para el amor humano. Y el amor divino, a su vez, que Dios, manifestando su amor en Cristo, revela su humildad: «El Señor Jesucristo, Dios y hombre, es al mismo tiempo una prueba del amor divino hacia nosotros y un ejemplo entre nosotros de humildad humana [...]. Gran miseria es el hombre soberbio, pero más grande misericordia es un Dios humilde»^[45]. Entre miseria y misericordia está el juego. La Sagrada Escritura afirma expresamente, pues, *amados de Dios*. Y el eco parece repetir, *humildes de Dios*.

Amistad

«El amigo fiel es seguro refugio, el que le encuentra, ha encontrado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor. El amigo fiel es remedio de vida, los que temen al Señor le encontrarán. El que teme al Señor endereza su *amistad*, pues como él es, será su compañero» (Si 6,14-17).

Digamos que el suave yugo de la amistad es una bendición de Dios y que la enemistad la carga el diablo^[46]. Tener amigos acaso sea la mejor lotería que a uno le puede tocar, después de la salud naturalmente. La Biblia es pródiga en referencias al respecto, y hasta el mismo Dios gusta de presentarse como amigo de Moisés, de Abrahán y de numerosos patriarcas y profetas. Jesucristo empieza su vida pública eligiéndose apóstoles, esto es, amigos, entre los que distingue incluso a predilectos. Algo tendrá el agua cuando la bendicen, oímos a menudo, y tal vez no sobre añadir otro tanto de la amistad, pese a que sea esta no sólo la bendecida, sino más bien la criatura con la que Dios nos bendice. San Agustín de Hipona, entre otros escritores insignes de la primera Iglesia, procuró exhortar resuelto y reconocido al saludable beneficio de la amistad: «En toda vida, lugar, tiempo, téngase amigos o procúrese tenerlos»^[47]. Y es que nada se hace agradable en la vida sin amistad, y todo parece cobrar con ella luz y calor, rumbo y sentido, en tanto que carecer de tan excelso don se antoja pobreza sin límites.

No estoy muy seguro de si hacen bien quienes la califican con adjetivos que ni por asomo le van: desleal, interesada, egoísta, etc. ¿Es que amistad y egoísmo, me pregunto, pueden coexistir? Aquí, por tanto, igual que a menudo en la vida, cuanto menos bulto más claridad. Que los amigos saben hacer de su amistoso trato un *modus vivendi*, un arte de aristocrática convivencia. En absoluto, entonces, veo necesarios adjetivos así, que un sentimiento recíproco de cariño y simpatía como la amistad ni siente cansancio, ni conoce el desánimo, el cual crece y se afina con el tiempo, y gana y se acrisola con las pruebas, pues amistad no probada ni es amistad ni es nada.

Deliciosos en esto, como en tantas cosas, los Padres de la Iglesia. Cultivaron el oficio a base de cartas, homilias, profundos escritos y fino trato. ¿Quién medianamente avisado en patristica no recuerda a los amigos san Basilio y san Gregorio Nacianceno? ¿Y qué lector de las *Confesiones* de san Agustín no ha probado a releer las páginas allí consagradas a la amistad? Amigo de sus amigos, no es casual que se le conozca como el *Santo de la amistad*: su fecundo quehacer en cuanto Pastor de almas está jalonado de amigos: Paulino de Nola, Posidio, Ambrosio, Aurelio, Marcelino y un interminable etcétera. Cabe decir lo propio de no pocos Padres y autores eclesiásticos. Que todos a la postre supieron, con mayor o menor intensidad y más o menos acierto, claro está, mas siempre resueltos, ya digo, libar el néctar de tan exótica planta. El clasicismo le debe gratitud a Marco Tulio Cicerón por su obra *De amicitia*, primoroso manantial en el que tantos ilustres talentos apagaron la sed.

Se puede tener, consolidar, perder y recuperar. Igual que la gracia. A ejemplo de nuestros insignes pastores y beneméritos amigos, los Padres de la Iglesia, habrá que practicarla poniendo en ello alma y corazón, seguros en todo momento de su necesidad para el diálogo y el entendimiento en las relaciones humanas, una y otra vez estrechando el cerco de las amistosas relaciones con Dios. Desdichadamente el pájaro negro de la enemistad no cesa en impedir todo amistoso proyecto. Siempre me pareció enigmática la frase de Jesús a Judas en Getsemaní: «Amigo, ¿a lo que estás aquí!», que algunos prefieren: «¿A qué has venido?» (Mt 26,50). Dulces lazos de amistad habían unido a uno y otro. ¡Ahora era todo tan distinto! Seguramente lleno de tristeza, Jesús prefiere seguir fiel a la palabra, quizá para impedir que se consume la felonía. No en vano los hombres de hoy ven en Judas al estereotipo de la traición. ¡Ay bella flor de la amistad, cuán fácilmente se te puede marchitar!

Amor

«El *amor de Dios* ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). «El que ama a Dios en el sentido del corazón, ese es conocido por Él; en la medida en que alguno acoge en el sentido del alma el *amor de Dios*, en esa misma medida se llega a estar en el *amor de Dios*. Por ello, en adelante tal hombre experimenta un amor ardiente por la iluminación del conocimiento [...] transformado entero por el *amor de Dios*» (DIADOCO DE FÓTICE, *Capítulos gnósticos*, 14).

Benedicto XVI precisa en la *Deus caritas est* que «el término “amor”^[48] se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones diferentes»^[49]. No le falta razón. Se trata por lo pronto de un vocablo que surca del uno al otro confín los cielos abiertos de la Sagrada Escritura. Su fuerza no tiene límites. Verdadera columna vertebral en la Tradición de la Iglesia y aroma

saludable que envuelve a menudo las obras literarias clásicas, constituye hoy una encrucijada intercultural, dado el mare magnum lingüístico. En su empleo, por eso, cumple decir primero qué intentamos significar con él, porque, de lo contrario, estaríamos a un paso de confundir amor del mundo y amor de Dios.

Desde el punto de vista religioso es preciso reconocer que preside la rica literatura de aquellos paladines de la fe y hombres de Dios llamados Padres de la Iglesia, siempre con el amoroso fuego de sus corazones encendido en la divina hoguera, prestos a levantar día tras día, con los escritos y con la vida, el sólido y bien proporcionado edificio de la caridad. «Para algunas gentes, no hay dolor que más les llegue al alma que ver a otros que tratan de amar y ser amados de Dios»^[50], matiza sutil Fray Luis de León después de haber escrito para el bronce: «Ninguna cosa es más propia a Dios que el amor, ni al amor hay cosa más natural que volver al que ama en las condiciones e ingenio del que es amado»^[51].

Amor de Dios, amor de caridad, he ahí la primera y última lección, entre muchas, que la Sagrada Escritura imparte, supremo paradigma de vida cristiana, única virtud inmortal. Los Padres griegos preferían escribir *agapé*, y los latinos, sobre todo algunos, *dilectio*. San Isidoro de Sevilla dijo que ambos pueden ser usados en sentido bueno y en sentido malo: estamos, a la postre, ante una oposición análoga a la que el Hiponense descubría entre *caritas* y *cupiditas*. No se cansan los Padres de repetir que si el primer mandamiento es amar a Dios, hacerlo al prójimo consiste, para empezar, en conducirlo al amor de Dios, porque la caridad espiritual debe venir normalmente antes que la corporal. Los primeros monjes entendieron un deber específico de la caridad corregir a los pecadores. Abunda la primera literatura monástica en ejemplos cauteladores contra los pecados hacia el prójimo. Y es que en el amor al enemigo, según san Agustín, el mandamiento consigue la perfección^[52]. Y san Máximo el Confesor no cesa de ponderar la universalidad, eternidad e igualdad del amor^[53].

A quien navegue por los anchos mares de la prosa patristica, pues, las reflexiones sobre el amor se le harán puro deleite de gracia. Y su insistencia, un manantial de alegría. Y el empuje al expresarlo, incoercible y arrollador. Y su exposición, en definitiva, de singular belleza lírica. Adentrarse por eso en sus escritos, reconforta. Estudiarlos, apasiona. Meditarlos, eleva. Por la ternura con que nuestros protagonistas se conducen cuando lo exponen y acarician, el amor arrebatada de emoción y a nada se le puede comparar. En sí mismo resume todos los porqués de la creación y redención del género humano. No existe en la patristica palabra que mejor explique la vida de la Trinidad. Tampoco más cristológica o que mejor resuma el insondable misterio que asoma por el Prólogo al IV Evangelio: «En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1,1). «Amemos a Cristo, exhorta san Jerónimo, y todo lo difícil se nos hará fácil»^[54].

Anámnesis

«Yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo (*anámnesis*) mío”. Asimismo, tomó también la copa después de cenar diciendo: “Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo (*anámnesis*) mío”» (1Cor 11,25).

Platón acuñó el término *anámnesis*^[53], y los Padres de la Iglesia designan con él las palabras que en la Misa siguen al relato de la institución de la Eucaristía. La comunidad «realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada Pasión, su gloriosa Resurrección y la Ascensión al cielo». Es decir, la asombrosa intervención de Dios en la vida de la humanidad^[56]. «Hacer memoria» no es sólo recordar un hecho histórico. También es revivir. El «memorial» cristiano, por eso, significa que el acontecimiento irrepetible del Calvario se hace realidad en el presente por medio del Espíritu Santo. El pan y el vino del altar son más que símbolos; se convierten además en el Jesucristo de aquel primer viernes santo (cf Mc 15,21). Y eso precisamente quiere decir *anámnesis* (cf 1Cor 11,25). La Última Cena fue un revivir la Pascua y hoy la misa no es «otro sacrificio», sino la participación en el mismo y único sacrificio de Cristo en la cruz. El pasado se hace presente, se hace *anámnesis*: «haced esto en recuerdo mío» (Lc 22,19).

Si las liturgias eucarísticas de Oriente y Occidente presentan la segunda venida del Señor como acontecimiento futuro al que la Iglesia se prepara orando, sus plegarias y deprecaciones dicen también referencia a un hecho pretérito del que la comunidad eucarística hace *anámnesis*, esto es, memoria. La oración cristiana es ante todo recuerdo de ambos testamentos en perspectiva de historia sagrada. Lo presente, que fluye y siempre fluye, puede ser comprendido cristianamente sólo volviendo al pasado. Porque *anámnesis* es más que memoria: es, por añadidura, vuelta al pasado, pues este en Cristo se hizo un «presente» ininterrumpido, el cual se revela con fuerza en la divina Eucaristía. Según la palabra apostólica, Cristo es el mismo antes, ahora, y por los siglos. San Juan Crisóstomo no cesaba de repetir que cada Eucaristía es la última cena, en la cual actúa el *mismo Cristo*. De modo que la Iglesia viene a ser más que simple sociedad de fieles, es la sociedad de quienes creen en el sentido y en la fuerza de la Cruz, Muerte y Resurrección; es comunidad de los que «están en Cristo» y en quienes el mismo Cristo, según su promesa, permanece.

Jean Zizioulas traduce *anámnesis* por «memoria del futuro». Al insigne teólogo de la Ortodoxia dicho término, presente en la liturgia de san Juan Crisóstomo, le parece digno de profundo análisis para una época en que la dimensión escatológica de la fe está en crisis. Celebrando la Eucaristía como «memoria del futuro», los cristianos serán conducidos a meditar el misterio de la economía de la salvación cumplida por Cristo; a

testimoniari, a menudo contra corriente, los valores liberadores del Evangelio. Por su parte, J. Ratzinger sostiene que en la conciencia permanece la «*anámnesis* del Creador, que se identifica con el fundamento de nuestra existencia»^[57], y explica que «Esta *anámnesis* del origen, que resulta de la constitución de nuestro ser, hecho para Dios, no es un saber articulado conceptualmente [...], sino un cierto sentido interior, una capacidad de reconocer, de suerte que el hombre interpelado por él y no escindido interiormente reconoce el eco en su interior»^[58]. «No podríamos decir con seguridad – puntualiza con san Agustín quien hoy es Benedicto XVI– que una cosa es mejor que otra si no hubiera sido grabada en nosotros una comprensión fundamental de lo bueno»^[59]. Luz, paz, alegría son, en definitiva, el hábitat de quienes se hallan en comunión con la *anámnesis* de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, hecho Pan para que todos, siendo muchos, seamos uno, como Dios Uno es Trinidad.

Anatema

«Saúl pasó a todo el pueblo a filo de espada en cumplimiento del *anatema*. Pero Saúl y la tropa perdonaron a Agag y a lo más escogido del ganado mayor y menor, las reses cebadas y los corderos y todo lo bueno. No quisieron consagrarlo al *anatema*, pero consagraron al *anatema* toda la hacienda vil y sin valor» (1Sam 15,7-9).

Dura y terrible palabra en el lenguaje religioso, esta de «anatema»^[60]. Lo mismo que anatematizar, reprobado, condenar, excluir o excomulgar. En el cristianismo significó desde primera hora la excomunión fulminada con solemnidad e imprecaciones. Y en la jerga de los eclesiásticos, baste recordar el estribillo *anáthema sit!*, que constituyó la célebre fórmula condenatoria que los concilios y la suprema jerarquía empleaban para excluir a alguien de la comunión eclesial. La misma Sagrada Escritura emplea con frecuencia dicho término para indicar que algo es condenado a la reprobación y al exterminio.

En el Éxodo, por ejemplo, se lee: «El que ofrece sacrificios a otros dioses, será entregado al anatema» (Éx 18,22). Y en el Levítico: «Todo anatema es cosa sacratísima para Yavé. Ningún ser humano consagrado como anatema podrá ser rescatado; deberá morir» (Lev 27,28-29). El libro primero de Samuel, por su parte, narra la guerra santa promovida por Saúl contra los amalecitas, cuando Saúl y el pueblo, no queriendo consagrar al anatema al rey Agag y a lo más escogido del ganado mayor y menor, las reses cebadas y los corderos y todo lo bueno, y sí, en cambio, «toda la hacienda vil y sin valor» (1Sam 15,8-9), o sea, lo corrompido, faltan al anatema que debía alcanzar a *todos* los seres vivos, siendo por ello rechazado por Dios. El propio apóstol san Pablo escribe a los romanos con el pensamiento puesto en los de su Pueblo: «desearía ser yo mismo

anatema [o sea, objeto de maldición], separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza» (Rom 9,3). Y concluyendo su primera Carta a los corintios: «El que no quiera al Señor, ¡sea anatema!» (1Cor 16,22). La palabra «anatema», pues, en el Antiguo Testamento responde de ordinario al hebreo *jerem*. En el Nuevo Testamento, por una vez que tiene el sentido preciso de ofrenda al templo, la mayoría de ellas expresa una maldición que afecta al mismo que la pronuncia, si llega a faltar a un compromiso sagrado (cf He 23,12-21; Rom 9,3), o a otra persona, condenada por muy grave falta (cf 1Cor 16,22; Gál 1,8-9; cf 1Cor 12,3; Ap 22,3).

Dentro de la comunidad cristiana de los primeros siglos, «anatema» fue interpretado principalmente como el ser puesto uno al bando de la comunidad. Al concilio de Elvira (ca. 306) pertenecen los más antiguos anatematismos, hechos luego praxis común en el enfrentamiento contra los herejes. Han quedado como estereotipo de cuanto digo los célebres doce anatematismos de san Cirilo de Alejandría contra Nestorio en el año 431. La pena infligida a quien era golpeado por el anatema consta no pocas veces de manera explícita en la colección de herejías de los siglos IV-V. Así san Epifanio en su obra *Panarion*, Filastro de Brescia, san Agustín en su *De heresibus*. A partir del siglo VI, el anatema empieza a distinguirse de la excomunión, reservando a esta última el castigo de privación de sacramentos y participación en la liturgia. Mientras tanto, alcanzarle a uno el anatema significó quedar este separado completamente de la Iglesia^[61].

Abriendo el concilio Vaticano II, el beato Juan XXIII lamentó en su discurso *Gaudet Mater Ecclesia* la forma de reprimir en el pasado los errores, comprendido el del anatema. La Iglesia, dijo, «frecuentemente los condenó con la mayor severidad». Y a renglón seguido repuso: «En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos»^[62]. Implícito modo de manifestar con autoridad apostólica que era llegada la hora de poner para siempre fuera de circulación el conminatorio y atemorizador «anatema».

Ángel

«En el Señor, hermanos, amemos con verdadero afecto a sus ángeles, pensando que un día hemos de participar con ellos de la misma herencia y que, mientras llega este día, el Padre los ha puesto junto a nosotros, a manera de tutores y administradores» (SAN BERNARDO, *Serm. 12 sobre el salmo 90*).

El término ángel^[63] expresó al principio de la patrística la función del mensajero. «Los ángeles en latín se llaman *nuntii*, nuncios o mensajeros —explica san Agustín—; para que por el nombre, no de la sustancia, sino del oficio, entendamos perfectamente que ellos

quieren que aquel Dios a quien anuncian sea adorado por nosotros»^[64]. Pero poco a poco el término derivó hacia el exclusivo significado de los seres que según la tradición judeo-cristiana se hallan entre Dios y los hombres. De modo que pasó con ello a convertirse en nombre de naturaleza, razón por la cual, y según la Escritura (cf Mt 25,41; Ap 12,9), se aplicará también a los espíritus malos, o sea, los demonios. A los ángeles buenos, en cambio, jamás se les llama demonios.

Naturaleza y función salvífica de los ángeles polarizan el interés del Hiponense y del Pseudo-Dionisio. Con ayuda neoplatónica, logra el primero sistematizar la angelología y afrontar de lleno el arduo problema del conocimiento angélico, que hace de los ángeles seres muy por encima de los hombres y de las criaturas todas. También procura probar, no obstante, la base bíblica del argumento y conseguir así que dicha ciencia suelte poco a poco toxinas paganas y adherencias ajenas al credo bíblico. La Trinidad Santísima se entenderá también como la fuente de la vida angélica. Por otro lado, dicha ciencia va gradualmente perfeccionándose con el principio de la jerarquía en los seres creados, lo que da pie a las diversas clasificaciones y rangos angélicos. Inspirados asimismo en sugerencias bíblicas (cf Mt 18,10; 22,30), los autores cristianos no tardan en proponer la vida de los ángeles como ideal de la existencia evangélica, llegando a parangonar con estos a los mártires y luego a los monjes, a veces no sin exageraciones en la espiritualización del hombre perfecto.

La doctrina patristica sobre los ángeles, pues, abunda, sí, pero la especulación sobre ellos, en cambio, no pasa de esporádica. El Pseudo-Dionisio Areopagita es el primero en comprender la naturaleza esencialmente espiritual de los ángeles y, sobre todo, en introducir su jerarquía. Algunos Padres buscan en las Escrituras diferentes tipos de ángeles^[65]. La teología posterior, sin embargo, hará suya la clasificación del Pseudo-Dionisio. Por orden descendente hallamos primero tres coros del máximo rango: serafines, querubines y tronos; el segundo nivel es para las dominaciones, las potestades y las autoridades; y el tercero, en fin, para los principados, los arcángeles y los ángeles^[66].

San Gregorio Magno conservó los nombres, aunque cambiando la clasificación pseudo-dionisiana^[67], la cual acabaría por introducirse primero y luego imponerse en la escolástica mediante Pedro Lombardo, de quien fue adoptada por santo Tomás, el cual afirma que el orden pseudo-dionisiano hace referencia más bien a la perfección espiritual de los ángeles, en tanto que el gregoriano considera más bien su ministerio. Así refiere san Cirilo de Jerusalén la benéfica, sutilísima y providencial presencia de los ángeles en la liturgia: «Hacemos mención [...] de los ángeles, arcángeles, virtudes, dominaciones, principados, potestades, tronos, de los querubines de muchos rostros [...]. También recordamos a los serafines, que en el Espíritu Santo contempló Isaías rodeando el trono de Dios; con dos alas se tapaban el rostro, con otras dos los pies, y con las otras dos volaban, y decían: *¡Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos!* La razón por la que afirmamos este atributo divino, como hemos heredado de los serafines, es para participar en estos himnos de alabanza de los ejércitos celestiales»^[68]. Mensajeros de Dios, evangelizadores de la Buena Noticia, no es casual, pues, este patrimonio patristico.

Antenna Crucis

«Nos proporcionó el navío que sirve para atravesar el mar. Nadie puede pasar el mar de este siglo si no le lleva la cruz de Cristo. Muchos, aun enfermos de los ojos, se abrazan a la cruz. Quien no ve la distancia adonde va, no deja la cruz; ella lo llevará» (SAN AGUSTÍN, *In Io. ev. tract.*, 2, 2,2).

Maestros incomparables en el sublime oficio de poner alma en el arte, de modo especial en la imagen de los signos, los Padres de la Iglesia no cesaron de incorporar a sus escritos, y sobre todo a sus catequesis y homilías los diversos elementos del mar. Dentro en concreto del simbolismo náutico, el Arca de Noé y la barca de Pedro eran imágenes bíblicas de obligada referencia, es cierto, porque la Iglesia es, en definitiva, como una nave cuyo mástil en forma de cruz (*antenna crucis*)^[69] ayuda a surcar el embravecido mar de este mundo, hasta arribar a seguro puerto, es decir, a la salvación (*portus salutis*). Y esto los Padres se lo trabajaron con primor.

Para tormentas, las del mar. Dicen quienes han pasado alguna que es como para no repetir. No extrañe, por eso, que los primeros cristianos vieran en el mar lo tremendo y lóbrego de la vida y acudieran a la cruz para superarlo. El mensaje de la teología náutica de la cruz es bien sencillo, pero profundo más que el océano: sólo agarrados a la cruz, al mástil de esa nave de la Iglesia que es la cruz, podrán los cristianos llegar al ansiado puerto de la salvación. Hasta el legendario guerrero de Troya, Ulises, con su habilidad para eludir el atractivo de las sirenas, o sea, los demonios de la ciencia profunda y de la sugestión sensual, dio pie a los Santos Padres para simbolizar de lleno la cruz. Desconfiado de sus propias fuerzas, ejemplo por lo demás de temeridad y de osadía ante el naufragio, a fin de no ceder al encanto de las sirenas, el célebre guerrero se hace atar al mástil de la nave. Clemente de Alejandría, san Ambrosio de Milán y el obispo Máximo de Turín trabajan admirablemente este atractivo argumento consiguiendo ensanchar así el campo de las imágenes náuticas de la cruz hasta límites mitológicos.

Pero llega un momento en que la teología se depura y afina hasta el extremo de adjudicar a la misma cruz el protagonismo del timonel, definiéndola –Germán de Constantinopla, por citar un caso típico– modelo de fuerza inquebrantable para la propia crucifixión, e imprescindible requisito para llegar al puerto deseado. Cristo y la cruz, en resumen, representan para los Padres de la Iglesia, ya juntos, ya separados, el último punto de la travesía, o sea, el puerto. No van a faltar momentos difíciles, terribles, en la travesía; se desatará la huracanada tempestad de los mares. En casos así «todo lo que resta a los marineros es elevar plegarias y gritar al Señor. Pues Él, que concede a los navegantes la entrada en el puerto, ¿acaso hará menos con su Iglesia y no la conducirá a la tranquilidad?»^[70].

Porque, se mire como se mire, «Cristo es el piloto sentado en el leño de la cruz. ¿Qué barco naufragará cuando tiene por piloto a Cristo? Transitarán seguras (las navecillas de las Iglesias locales, se entiende), navegarán continuamente, llegarán al término del viaje,

serán conducidas a la tierra del descanso»^[71]. La alegría por la salvación asegurada e iniciada definitivamente en la cruz tiene siempre, para la antigua eclesiología, la última palabra. La Iglesia –dirá san Hipólito– es «como una nave; tiene consigo a Cristo en calidad de experto piloto y lleva en su centro la cruz del Señor, el signo de la victoria contra la muerte»^[72]. La teología, eclesiología y cristología que laten dentro de la expresión *antenna crucis*, pues, ayudaron a un autor patrístico como Andrés de Creta a descubrir, en Cristo, al «Timonel sobre el mar», al mismo «Puerto en la tempestad»^[73]. Hasta la bella liturgia bizantina acude a esta teología para invocar a la Virgen con este dulce ruego: «Santísima Señora, que has engendrado al Señor como piloto de los mortales, calma la tremenda y furiosa tempestad de mis pasiones y da quietud a mi corazón»^[74].

Anticristo

«Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta de que es ya la última hora. ¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ese es el Anticristo» (1Jn 2,18.22).

Desde los albores de nuestra Era se vio en el Anticristo^[75] una variante cristiana del adversario de Dios al final de los tiempos, aunque muy presente, por cierto, en la apocalíptica judaica. El antagonista de Dios es Satanás o el Dragón, ya directamente, ya por medio de la figura humana de un tirano perseguidor o de un falso profeta, corruptor de los hombres buenos. De una u otra manera encontramos en el Apocalipsis o en las Cartas de san Juan, bien la palabra, bien su figura bajo connotaciones diversas. «Por lo que será bajo el Anticristo –dice san Ireneo, por ejemplo, a propósito de la apostasía– se echa de ver que el diablo, apóstata como es y ladrón, quiere ser adorado como Dios; y, esclavo, ser proclamado rey. Depositario de todos los poderes del diablo, vendrá, en efecto (el Anticristo), no como justo rey ni como legítimo en sumisión a Dios, sino lleno de impiedad e injusticia y sin ley»^[76]. Dentro de sus tratados dogmáticos, Hipólito de Roma escribe hacia el 200 *De antichristo*, acaso la obra de mayor envergadura sobre el problema; determinada tal vez por la persecución de Septimio Severo, cuando muchos cristianos llegaron a pensar que había llegado el fin de los tiempos, y el Anticristo iba a dejarse ver de un momento a otro^[77], aunque Hipólito sostiene que este no puede entrar en escena antes de la caída del Imperio romano.

El Anticristo y el más allá, elementos en el Nuevo Testamento sólo marginales de la espera de la Parusía, serán en cambio a partir del siglo II los dos temas nodulares dominantes en la apocalíptica cristiana. En varios escritos se confunden el Anticristo, Belial y el Nerón resucitado de la leyenda. A partir del siglo III, empieza a ser visto

como figura del Pseudo-Mesías de los Judíos, corruptor del mundo^[78]. «Es propio de los judíos –matiza Beda– negar que Jesús es el Cristo. Pero también los herejes, que tienen una fe errónea de Cristo, niegan que Jesús sea el Cristo, porque no tienen la fe verdadera sobre Cristo. Y porque le confiesan, no según les enseña la verdad divina, sino como se lo imagina su vanidad. También los católicos malos, los que no quieren cumplir los mandatos de Cristo, niegan que Jesús es el Cristo»^[79]. Con el siglo IV, vuelve como figura de la caída del Imperio romano.

Que han aparecido muchos anticristos (cf 1Jn 2,18), interpreta Dídimo el Ciego, «se escribe no de todos los que mantienen una doctrina falsa, sino únicamente de aquellos que después de seguir la enseñanza evangélica se han pasado a una falsa secta. Estos, por proceder de cristianos, reciben el nombre de anticristos» (cf 1Jn 2,18). Es el Anticristo, en resumen, el gran enemigo de Dios, el Impío por excelencia, el Hijo de perdición. En la tradición cristiana aparece como un ser personal, que se manifestará al fin de los tiempos, mientras que Satán, cuyo instrumento es, actúa desde ahora en «el misterio», ejerciendo contra los creyentes un poder perseguidor y seductor, para la gran prueba final a que pondrá fin la vuelta de Cristo.

«Cada uno, por tanto –exhorta san Agustín de Hipona–, debe interrogar su conciencia y ver si es un anticristo. Efectivamente, anticristo designa en nuestra lengua a alguien que es contrario a Cristo. Algunos piensan equivocadamente que se habla de anticristo porque ha de venir antes de Cristo, es decir, porque Cristo ha de llegar después de él. Ni se pronuncia ni se escribe *ante*-cristo, sino *anti*-cristo, esto es, contrario a Cristo [...]. Son ciertamente anticristos todos los que salen de la Iglesia y se separan de su unidad. Nadie lo dude»^[80]. El Pastor de almas hiponense, está bien claro, no vaciló en llamar anticristos a los donatistas, es decir, los que, en vez de soportar a los malos dentro de la Iglesia, prefirieron tirar al monte, escindir de la Católica y abrir un cisma.

Antropología

«Y dijo Dios: *Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra* (Gén 1,26). Entonces Yavé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente» (Gén 2,7).

La antropología patristica^[81] se basa en la Biblia y en matrices extrabíblicas, principalmente filosóficas, que terminarán por cristalizar en dos grandes corrientes: la de Gén 1,26 y la paulina. La tendencia antropológica de los alejandrinos procuró definir al hombre en relación con su constitutivo esencial, el *nous*, descrito por ellos en Gén 1,26, o sea, el hombre a imagen y semejanza de Dios que es el hombre espiritual y perfecto, el cual, en la existencia concreta, debe experimentar las limitaciones del hombre de Gén 2,7 hecho del barro de la tierra, limitaciones de las que el hombre perfecto debe salir a

base de una continua ascesis.

La dimensión asiático-antioquena, por el contrario, planteó en primer lugar al hombre de la historia hecho del barro de la tierra, el cual en todo su plasma, y no sólo en una parte por consiguiente, es imagen de Dios. En el Verbo encarnado existe no sólo el modelo ético del hombre –lo que defendían los alejandrinos–, sino también el hombre imagen de Dios. En este esquema la cristología se convierte en principio hermenéutico de la antropología. El gran obispo de Lyon, san Ireneo, que desarrolló mucho la antropología, lo expresaba maravillosamente en estos términos: «Dios será glorificado en su plasma, adaptándolo en forma y en seguimiento a su Servidor (cf Rom 8,29). Mediante las manos del Padre –el Hijo y el Espíritu– hácese en efecto el hombre, no una parte del hombre, a semejanza de Dios (cf Gén 1,26)»^[82].

La antropología alejandrina de la imagen encuentra raíz y acomodo en el neoplatonismo filoniano cuyos puntos nodulares eran el parentesco del alma con Dios y la capacidad del *nous* humano (imagen de Dios) para referirse a Dios hasta llegar a ser semejante a él. De ahí el énfasis de los alejandrinos en el *nous* (la facultad superior del alma), sede de la imagen divina y lo específico del hombre. De suerte que el hombre de Gén 2,7 es el hombre a imagen (el hombre histórico) en tensión hacia el hombre de Gén 1,26, o sea, el hombre a semejanza. Cristo, en consecuencia, es el hombre a semejanza de Gén 1,26, modelo concreto o *didáscalos* de todo hombre que, practicando la virtud, debe seguirlo. Desarrollando el planteamiento filoniano de la doble creación del hombre, Orígenes ve en Gén 1,26 al hombre originario a reconquistar, y en Gén 2,7 al hombre caído, un *nous* sometido a las túnicas de piel. La imagen del hombre está sólo en el *nous* del alma, pero en cuanto imagen del Logos, por lo cual Cristo permanece siempre paradigma de la recuperación de la imagen verdadera del hombre, con lo cual queda claro que el papel del Verbo encarnado consiste en volver a dar al hombre la posibilidad de relacionarse con Él y, consiguientemente, con su propia imagen^[83].

Los Padres Capadocios, san Basilio de modo especial, fueron los últimos continuadores de la Escuela alejandrina sobre el tema de la imagen referida al Logos. Pero trabajaron dicha imagen en sus escritos como distinción o *hipóstasis* –y esta fue su novedad al respecto– en la Trinidad, con la consecuencia de que no sólo el Verbo es pensado imagen del hombre sino la misma Trinidad. La Escuela antioquena, por el contrario, llevó un rumbo más acorde con san Ireneo al ubicar la imagen divina en todo el hombre y no únicamente en la racionalidad^[84]. San Agustín, por último, hace que la antropología termine siendo la espina dorsal de cualquier otro discurso al declinar el planteamiento de hombre como «microcosmos» en el contexto de un esquema cosmológico, de suerte que el mismo cosmos, y Dios también, por supuesto, para ser conocidos pasan a través del hombre. Su antropocentrismo fue recibido luego en los manuales como ingrediente de la interioridad agustiniana. Diríase que san Agustín no define al hombre, sino que lo describe en relación a su fin, que es Dios^[85].

Antropomorfismo

«Las Sagradas Escrituras hablan con frecuencia de los miembros de Dios [...]. Pienso que hemos de entenderlo espiritualmente. Y no sólo yo, ni yo el primero, sino que todos los que tienen alguna inteligencia espiritual se oponen a los que por esa razón se llaman antropomorfitas» (SAN AGUSTÍN, *Ep.* 148, 4, 13).

La tendencia a atribuir forma o cualidades humanas a seres no humanos, o bien a cosas, se denomina antropomorfismo^[86]. Los griegos concebían a sus dioses en forma humana, pues se los imaginaban con los vicios y virtudes propios de los humanos. Fue siempre un peligro anejo a todo intento de entender a Dios. Por eso mismo el término antropomorfismo, que en sentido religioso no es, repito, sino la manera de imaginarse a Dios en forma humana y de concebir sus acciones *ad extra* con arreglo a las experiencias humanas, tuvo en la patrística una valoración positiva y negativa. Su fundamento está en la Biblia, donde hallamos temas como, sobre todo, el hombre, imagen de Dios y también Cristo, imagen del Dios invisible (cf Gén 1,26; Col 1,15; 2Cor 4,4), premisas de una doctrina sobre el modo humano de conocer a Dios. Pero hay, en cambio, otros textos, claro está, que alertan contra toda representación demasiado humana de Dios: «Dios –le precisa Jesús a la Samaritana– es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (Jn 4,24). La Sagrada Escritura, por lo demás, abunda en pasajes donde se subraya la imposibilidad de ver a Dios, la inefabilidad de su nombre, la inaccesibilidad de su morada.

En el siglo II la reflexión teológica sobre el antropomorfismo se anuncia en perspectiva negativa. Los Apologistas combaten las ideas excesivamente humanas del politeísmo y de la idolatría. Arnobio de Sicca denuncia en el libro III de su magna obra en siete libros *Adversus nationes*, el antropomorfismo de los paganos, que no vacilan en atribuir a los dioses toda clase de bajas pasiones, incluso sexuales^[87]. Mas como no dejará de haber enemigos del cristianismo y de la Biblia que critiquen el lenguaje antropomórfico de esta con un método similar al de los Apologistas, Orígenes, con aquella incomparable genialidad suya habrá de salir con una teoría positiva del antropomorfismo, ya en vistas al conocimiento de Dios en general, comprendidos los «sentidos espirituales», ya por favorecer la hermenéutica bíblica. Justifica Orígenes tan arriesgado paso empleando la *kénosis* del Verbo, pero él, en definitiva, se mostrará tendente siempre a excluir toda representación corporal de Dios. De hecho, no dejará de insistir sobre la necesidad de rebasar el conocimiento «carnal» de Dios para llegar a su visión espiritual.

Semejante iniciativa, puesta en pie contra los «simples» y contra los marcionitas, ha de perdurar en la patrística, incluso latina. Pero ya en el siglo IV surge una fuerte oposición contra la exégesis del genio de Alejandría, de modo especial en ciertos ambientes monásticos que los simpatizantes del Alejandrino tachaban de antropomorfitas. El antropomorfismo, en fin, va a ser protagonista en las controversias

iconoclastas de los siglos IV y VIII, dando pie al empleo de argumentos que recuerdan la teología de la imagen de Dios. En Occidente, por el contrario, Agustín de Hipona, incluso refutando a los antropomorfistas y cualquier conocimiento corporal de Dios, desarrolló su famosa teoría de la Trinidad. A base de rebasar los *vestigia* y las *similitudines* en la creación y también en la vida interior del hombre, llega a ver en la tríada *memoria Dei, intelligentia Dei, amor in Deum* la imagen más perfecta del Dios de los cristianos^[88]. Él mismo, en sus días del error maniqueo, llegó a caer en el cenagoso pozo antropomórfico, del que logró salir gracias a la fe católica: «Desde el momento en que tuve los primeros atisbos de sabiduría –confiesa él mismo–, ya no te concebía a ti, Dios mío, bajo la figura de un cuerpo humano. Siempre fui refractario a imaginarte así, y me sentía satisfecho de haber realizado este hallazgo en la fe de nuestra madre espiritual, tu Iglesia católica»^[89].

Anunciación

«El vientre de María tembló, su mente se turbó y toda ella se estremeció, cuando Dios, a quien ninguna criatura puede contener, fue recibido en el seno de la Virgen y se hizo hombre» (SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 140, 3-5).

La creciente importancia conseguida por el significado cristológico de la Encarnación determinó que, ya en tiempos de Justiniano, se instituyese como fiesta de primer orden la Anunciación^[90] del Señor. Tan alto valor celebrativo asumió que llegó a oscurecer a la primitiva solemnidad de la *Theotokos*. Fue, de hecho, el Sínodo «en Trullo» del año 691, bajo Justiniano II, el que decretó que la Anunciación, caiga en Cuaresma o lo haga en Semana Santa, se considere a todos los efectos día litúrgico, de igual manera que el sábado y el domingo^[91].

La Anunciación, por otra parte, permite a los santos Padres de la Iglesia explayarse a gusto en subidos requiebros a la bienaventurada Virgen María y en doxológicas alabanzas a la Trinidad adorable. Para ellos es por antonomasia, según Máximo el Confesor, el día del gozoso anuncio, del glorioso y estupendo, del inexpresable e impensable anuncio, vértice y fundamento de todos los bienes. «El ángel –dirá Orígenes– saludó a María con una fórmula nueva que yo no he podido encontrar en toda la Escritura»^[92]. Las palabras de la catequesis mistagógica del ángel a María –precisa muy sagaz san Gregorio de Nisa– «resuenan como una bendición»; y, en cuanto a la acogida que en María obtuvieron, insiste, «si en el caso del género humano es ya mucho que un alma consiga acoger dentro de sí la presencia del Espíritu Santo; en el caso de María es la carne que se convierte en morada del Espíritu Santo»^[93].

El gran Apolinar de Laodicea tampoco pasa por alto la admiración de la Virgen en el momento de la Anunciación, pues «le fue anunciada la esencia divina de aquel que

nacería de ella en forma carnal. El don venía del cielo, el germen de la tierra»^[94]. San Cirilo de Jerusalén, por citar otro ejemplo de peso, en una suerte de reinterpretación de las palabras angélicas, señala suasorio y mistagógico: «Es Gabriel quien le dice [a María]: Yo soy simple anuncio de alegría; mas cómo tú alumbrarás, no proviene de una gracia mía: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el Poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios* (Lc 1,35)»^[95].

Aplica san Juan Crisóstomo su penetrante capacidad analítica a las palabras con que el ángel explica a María el caso de su prima Isabel y dice: «Le hablaba así para conducirla por todos los medios a tener fe en la Anunciación [...]. No le recordó ni Sara, ni Rebeca, ni Raquel. ¿Por qué motivo? Estas eran estériles, avanzadas en años; en suma, para ellas el milagro fue grande de veras. Gabriel, en cambio, dado que todas estas historias eran antiguas, le trae a la memoria a María un hecho reciente al objeto de enderezar su mente a la fe»^[96].

Ya metidos en el misterioso mundo de la fe, será san Agustín de Hipona quien se encargue de manifestar con su genialidad, remachando una idea que le es muy familiar de puro repetida por él mismo, que María es madre de Cristo antes por la fe que por la carne, pues «la misma bienaventurada María concibió creyendo a quien alumbró creyendo [... de suerte que tras las palabras del ángel...] ella, llena de fe y habiendo concebido a Cristo antes en su mente que en su seno, dijo: *He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra* (Lc 1,28) [...]. Creyó María, y se cumplió en ella lo que creyó. Creamos también nosotros para que pueda sernos también provechoso lo que se cumplió»^[97]. Y lo que en la Anunciación se cumplió fue el rescate de la Humanidad, el prodigio más grande de la historia, la maravilla más clamorosa de puro dulce y dichosa que los siglos hayan visto. La Anunciación del Señor viene a ser el luminoso pórtico de entrada del Verbo en el mundo, cuando los cielos y la tierra entonaron un himno temporal y eterno de adoración y de alabanza a Dios hecho hombre. Así lo vivió y así acertó a reflejarlo en sus escritos la patrística.

Apátheia

«La *apátheia* conduce al amor, y el amor, al conocimiento» (DIADOCO DE FÓTICE, *Cien capítulos sobre perfección espiritual*, c. 1). «Estas son las palabras que los Padres les repiten constantemente a los principiantes: “La fe, oh hijos, la confirma el temor de Dios, y a este, a su vez, la templanza, y a la templanza la mantienen firme la perseverancia y la esperanza. Y de ambas nace la impassibilidad (*apátheia*), de la que es descendiente la caridad. La caridad es puerta del *conocimiento* natural al cual suceden la teología y la beatitud final”» (EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, prólogo [8]).

Los estoicos cifraban todo su afán en hacer feliz al hombre a través de la *apátheia*¹⁹⁸¹, palabra que suele traducirse defectuosamente por «impasibilidad», cuando a la letra significa «ausencia de pasiones», «tranquilidad del alma». También libertad de los hijos de Dios, capacidad y especial vigor para dejarse influir sólo por lo bueno y verdadero. Constituye, a juicio de los Padres Orientales, un elemento clave de la conducta ascética. Su origen filosófico anterior al cristianismo y, sobre todo, al siglo IV, con el monje filósofo del desierto Evagrio Póntico a la cabeza, dará pie a un vocabulario rico de doctrina ascética y mística.

Con Orígenes y Clemente Alejandrino adquiere el diáfano sentido cristiano de conocimiento y amoroso trato con Dios. Evagrio la entiende como ascesis que permite la pureza del corazón, ese indispensable requisito para que la caridad sea el centro del hombre, como estado apacible y de tranquilidad interior. El camino espiritual no es verse libre de faltas, sino la salud del alma. Por eso es monje aquel que, separado de todo, está unido a todos. Separado de todo no indica sino libre de todo: pasiones, apegos desordenados. Para los ascetas del desierto el alma está sana cuando es capaz de amar, ya que sólo quien consigue la *apátheia* puede amar verdaderamente.

No es cosa de insensibilidad con Dios, a quien hemos de amar sobremanera, ni hacia los hombres, nuestros semejantes, con quienes hemos de convivir, sino de la perfecta libertad de espíritu, del abandono de la renuncia, del despojo de las cosas, de sencillez, mortificación y menosprecio del cuerpo. Evangélica suavidad, en suma, que nada tiene que ver con el rigor de los «estoicos». Inspirado en el propio Evagrio, su epígono Máximo el Confesor irá más lejos afirmando que el hombre que ha llegado a la *apátheia* tiene la misma caridad de Dios por haber logrado el estado de impassible. En resumen: la *apátheia* de los Padres, repito, se distingue de la estoica. Es una *apátheia* para hacer sitio a la caridad. En san Gregorio de Nisa, por ejemplo, no viene a significar otra cosa que seguir a Jesucristo.

Con todo, las objeciones de los Padres Latinos frenaron su difusión en Occidente: ¿no es la *apátheia*, decían, ideal utópico y, por ende, irrealizable? Una actitud sin pasiones, ¿acaso no comportaría inercia, inmutabilidad? He aquí el talón de Aquiles del argumento. Bajo influjo griego los Padres sostenían, de una parte, la inmutabilidad divina. Pero, de otra, no había más remedio que descender a detalles sobre *apátheia* o *ataraxia*, esto es, inmutabilidad o imperturbabilidad de Dios, incapaz por ello de sufrimiento, a la hora de entender los dolores de la Cruz. Para los filósofos griegos Dios era una idea, no una persona viva: la idea no sufre, no se *apasiona*, «no puede mezclarse con el hombre», según Platón: puede ser amado, sí, pero no amante. El escándalo del *Deus Passus* ronda las soluciones de raíz cristológica. No dudan los Padres en defender la *apátheia* divina, cierto, pero es a base de compaginarla con su vitalidad y libertad para comunicarse a los hombres. Estaríamos ante sentimientos que se exteriorizan para el hombre atribuyendo a Dios compasión y misericordia como respaldo suyo al sufrimiento humano del Hijo. Los Padres de la Iglesia, por tanto, se distancian del pensamiento griego para concluir conjugando la paradoja de la impassibilidad de Dios y la realidad de su conmovirse en la redención.

Apocalipsis

«Revelación (*Apocalipsis*) de Jesucristo; se la concedió Dios para manifestar a sus siervos lo que ha de suceder pronto; y envió a su Ángel para dársela a conocer a su siervo Juan, el cual ha atestiguado la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo: todo lo que vio» (Ap 1,1-2). «Ya no os falta ningún don de gracia a los que esperáis la *Revelación* de nuestro Señor Jesucristo» (1Cor 1,7).

Apocalipsis^[99] resulta ser la simple transcripción de la primera palabra griega con la que comienza el último libro de la Biblia. Significa *revelación* hecha por Dios de cosas sólo por Él conocidas. A finales del siglo I de nuestra Era, para judíos y cristianos designaba los libros que contienen revelaciones divinas acerca de cosas secretas, hechas directamente por Dios o por ministerio de los ángeles. De ahí su género profético. Tal vez sea el libro de más rica simbología, el más controvertido y difícil de la Sagrada Escritura. La tradición cristiana identificó a su autor con el apóstol san Juan. Así lo entendieron san Justino, Papías, san Ireneo, el Fragmento de Muratori, Melitón de Sardes, Tertuliano, Clemente Alejandrino y Orígenes, línea esta rota en el siglo III por reacción contra los montanistas, que lo usaban indebidamente. Empezó el presbítero romano Cayo y siguieron san Dionisio de Alejandría, Eusebio de Cesarea, san Cirilo de Jerusalén y el Nacianceno, amén de Teodoreto y el Crisóstomo. Frente a estos grandes autores se alzó toda la Iglesia de Occidente, y la mayoría de los Padres Orientales, como san Atanasio, san Basilio, el Niseno, san Cirilo de Alejandría y Epifanio.

A san Juan se le encarga comunicar la revelación a las siete Iglesias de Asia. Luego alude a la batalla librada por la Iglesia con los poderes paganos a finales del siglo I. Pero el valor y significado de la obra son permanentes, pues la Iglesia en la tierra milita por esencia contra persecuciones y errores de todos los siglos. Cristo glorioso aparece como el juez enviado por Dios para castigar a los enemigos de la Iglesia; el Rey-Mesías que derrotará a los reyes enfrentados a Dios; la «estrella de la mañana» dada como recompensa a los cristianos; el hombre capaz de sufrir y morir por los demás; el Cordero muerto y resucitado. Domina por eso las naciones y dirige la historia; es el salvador que sólo puede provenir de Dios. A pesar del enigmático milenarismo del capítulo 20 (cf Ap 20,1-6), cuando acaben los tiempos únicamente quedará la Jerusalén celeste y, dado aquí el evidente influjo de Ezequiel, muy bien pudiera suceder que esté aludiendo a la «primera resurrección» (Ap 20,4ss.), como renovadora de la Iglesia después de las grandes persecuciones.

Desde el siglo II antes de Cristo hay noticia de una gran floración de obras apocalípticas, apócrifas la mayoría, que se irá expandiendo hasta el siglo III después de Cristo. Al no entrever solución inmediata de los males presentes, sus autores se suelen refugiar en el glorioso futuro de los novísimos. Parecen desligarse del presente no más que por remitirse a la escatología, para cuyo fin recurren a visiones divinas, guías angélicos, intérpretes ellos de los hechos misteriosos contemplados. Emplean la

seudonimia, el esoterismo y hasta un lenguaje cifrado, sólo comprensible a un reducido número de personas. El género apocalíptico se presenta como desarrollo del profético, aunque difieran, pues el primero es alegórico, misterioso, siempre necesitado de interpretación. Importante característica suya es el simbolismo: una palma significa el triunfo; una corona, la realeza; una espada, la destrucción. Asimismo simbólicos son números y colores. Resultan dignas de nota las series septenarias: siete cartas, siete Iglesias, siete sellos, siete trompetas, siete copas. Y típica, la oposición de dos sociedades, Dios y los enemigos de Dios. Presiden la segunda parte las grandes antítesis de Cordero-Dragón, Mujer-Dragón y nueva Jerusalén-Babilonia, muy actuales ellas en estos tiempos nuestros de laicismo, de relativismo y de posmodernidad.

Apocatástasis

«Quien en un principio hizo por su voluntad al que no era, mucho más *restituirá* a su talante a los que ya fueron, devolviéndoles a la vida que Él les otorgue» (SAN IRENEO, *Ad. haer.* V, 3, 2).

Por *apocatástasis*^[100] podemos entender el retorno de las cosas a su punto de partida. Es esta una doctrina que supone la regeneración o reinstauración del mundo después de su destrucción final. El término griego significa restauración o restablecimiento, retorno a la postre; en sentido astronómico, por otra parte, indica el período de un planeta en su órbita, por el cual torna al punto de origen. Durante los primeros siglos se utiliza el vocablo en el campo lingüístico profano, así como en el médico, jurídico y político. Unido a la teoría astronómica del Gran Año, comparece en el pensamiento judaico, en el NT y a menudo en los escritos de los gnósticos.

El sustantivo aparece en Justino^[101]; y con alguna mayor frecuencia el verbo *apokathístemi* en los Padres Apostólicos y otros apologistas. Alguna que otra vez estos expresan junto a la idea del retorno a un momento antecedente, la del logro de una condición mejor, que presupone el cambio de acontecimientos, más que el restablecimiento de un estado ya conocido. Y así san Ignacio escribe a los cristianos de Esmirna que elijan a un embajador de Dios «para que vaya a Siria a alegrarse con ellos porque han encontrado la paz, han recobrado la grandeza que les corresponde y se ha *restablecido* el propio cuerpo [eclesial]»^[102]; otras, los dos términos designan nociones propiamente cristianas: por su medio Justino manifiesta la idea de redención, Taciano alude a la resurrección corpórea, como Ireneo^[103], el cual en otros lugares lo incorpora para aludir con él a la nueva fundación de la humanidad en Dios por medio de Cristo, o a la Parusía del Señor^[104]. Sin embargo, estos autores no excluyen de los significados de *apocatástasis* y *apokathístemi*, la idea de restauración de un estado primitivo. Después del uso que del término hace Clemente Alejandrino, Orígenes imprime notable relieve a

la noción de *apocatástasis*: es opinión común que él ligue el término a la doctrina de la restauración al estado primitivo, refiriéndose al restablecimiento de todas las almas – incluso de aquellas de los pecadores– a la condición de felicidad primitiva, que ocurrirá al fin de los tiempos. Y algunos textos de Orígenes favorecen esta opinión; otros, en cambio, expresan diversa opinión y en particular la *Carta a los amigos de Alejandría* rechaza la idea de que el demonio y los condenados estén destinados a salvarse. El término se vuelve a encontrar en muchos autores posteriores, a veces conectados con las encendidas polémicas antiorigenistas^[105].

La *apocatástasis* o restauración universal de todas las cosas en su estado original, es, según el enfoque teológico de Orígenes, una visión grandiosa por cuya virtud las almas de los que hayan cometido pecados aquí en la tierra serán sometidas a un fuego purificador después de su muerte, al tiempo que las de los buenos entrarán en el paraíso. Todos los pecadores se salvarán; incluso los demonios y el mismo Satanás serán purificados por el Logos. Cuando esto se haya realizado, ocurrirán la segunda venida de Cristo y la resurrección de todos los hombres, no en cuerpos materiales sino espirituales, y Dios será todo en todos. Ciertamente Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, Evagrio Pónico, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, por limitarnos a la gran patrística, defienden cierta *apokatástasis*. La afirmación positiva de una *apokatástasis* fue condenada por el magisterio como herética^[106]. Ello se debe entender como referencia positiva a la capacidad de decisión y libertad del hombre, y por su anverso, a que el hombre no puede ya convertirse más allá de la muerte. La palabra, en suma, tiene mucho que ver con la literatura apocalíptica y de las ultimidades. A salvo siempre el juicio de la Iglesia, no deja de ofrecer su lógica y, sobre todo, una fe ciega en el poder soberano de la redención de Cristo.

Apócrifos

«Pasemos en silencio las fábulas de los escritos llamados *apócrifos*^[107], puesto que su origen oscuro fue desconocido para los Padres, a través de los cuales nos ha llegado a nosotros, por una sucesión bien segura y conocida, la autoridad de las Escrituras veraces. Aunque en estos *apócrifos* se encuentra alguna parte de verdad, dadas las muchas falsedades que contienen, carecen de toda autoridad canónica» (SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, 15, 23, 4).

El término *apócrifos* alude originariamente a que algunos de tales libros decían contener revelaciones que por su elevación sólo se podían comunicar a quienes gozasen de lucidez. No siendo revelados, «apócrifo» vino a significar «falso», «espúreo», y se extendió a todo texto que quisiese pasar por revelado sin serlo. La aparición de los apócrifos cristianos del Nuevo Testamento comienza en el siglo II y alcanza su cima en el IV. Adoptan la mayoría forma de evangelios y hechos apócrifos, pero también hay

cartas y apocalipsis. Sus causas van desde la pretensión de buscar un apoyo «revelado» para determinadas opiniones heréticas, hasta la de probar más fácilmente una verdad plenamente ortodoxa, pasando por el simple deseo de satisfacer la curiosidad, fomentar la devoción o, pura y simplemente, entretener.

Acogidos inicialmente en Oriente y rechazados en Occidente, difieren de los canónicos en que estos últimos, a juicio de la Iglesia, están inspirados por el Espíritu Santo. Los evangelios apócrifos, por lo demás, suelen embellecer los relatos de los canónicos decantándose por lo extraordinario y milagroso. Pese a ello, constituyen una interesantísima fuente histórica, pues informan de qué pensaban sus autores, qué les gustaba oír a los lectores de su tiempo, cómo discurría la primitiva liturgia, cuáles eran las costumbres y creencias de los cristianos. De modo que nos ayudan a entender el arte religioso, el cual, en sus varias manifestaciones, ha solido buscar inspiración en algunas páginas de estos libros no disconformes con la fe, especialmente en las más poéticas.

El primero en usar un término así fue san Jerónimo para designar libros hoy conocidos como deuterocanónicos. Algunos^[108] terminaron incluidos en la versión de la Biblia de la Iglesia católica que fue aprobada en Trento (1546); sin embargo, el término siguió entre los protestantes. Otros deuterocanónicos son aceptados como canónicos por las Iglesias orientales^[109]. Padres hay que consideraron canónicos ciertos libros luego rechazados como literatura apócrifa^[110]. Ya Orígenes escribió que la Iglesia tiene cuatro evangelios, los herejes, muchísimos. Sabemos que existieron numerosos apócrifos de los evangelios, de cuya mayoría conocemos el nombre y poco más: *Apócrifos de la natividad, de la infancia, de la pasión y la resurrección* presentan tres núcleos fundamentales, a saber: el *Evangelio de Pedro*, que describe las últimas escenas de la pasión, la resurrección de Jesús y sus primeras apariciones; el *Ciclo de Pilato*, formado por los relatos de la pasión, resurrección y descenso a los infiernos, integrado por el *Evangelio de Nicodemo o Actas de Pilato*; y, en fin, el *Evangelio de Bartolomé* tocando puntos tan dispares como encarnación, bajada de Jesús a los infiernos, creación de los ángeles y caída de Lucifer y otros satélites.

Los canónicos fueron escritos en época apostólica, o sea, mientras vivían los apóstoles o sus discípulos. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo, es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma»^[111]. Sin embargo, «el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído»^[112].

Apologistas

«Al emperador Elio Adriano entregó Cuadrato un tratado que le había dirigido: una *Apología* compuesta en defensa de nuestra religión, ya que, efectivamente, algunos hombres malvados trataban de molestar a los nuestros. Todavía hoy se conserva entre muchos de nuestros hermanos; también nosotros poseemos la obra. En ella podemos ver claras pruebas de la inteligencia y de la rectitud apostólica de este hombre» (EUSEBIO DE CESAREA, *HE*, IV, 3, 1).

Entre los enemigos externos a los que la cristiandad hubo de hacer frente durante el siglo II destacan el Judaísmo y el Paganismo. Contra uno y otro tuvieron que vérselas los llamados Apologistas^[113], autores cuya aparición en el escenario eclesiástico preniceno resulta lógica después de todo. Porque ya no se trataba sólo de dar la vida por la fe, como habían hecho de generosa, rendida y laudable manera los Padres Apostólicos o autores de la primera Patrística, ese distinguido eslabón en la cadena eclesiástica entre Literatura apostólica y sub-apostólica. Ahora había que dar también la vida desde las ideas y con la pluma. De pedirlo las circunstancias, era preciso morir diciendo por quién se moría, Jesucristo desde luego, y quiénes eran los que por él iban al martirio, a saber: los seguidores de la nueva religión cristiana.

Nombres como san Justino, el más grande del grupo, Milciades, Cuadrato, Arístides, Taciano, Atenágoras, Ermias, Teófilo de Antioquía, Claudio Apolinar, Aristón de Pella, Melitón de Sardes y Apolonio adornan las páginas de ese libro de oro que ofrece la primera Iglesia. Comparados con sus antecesores en la defensa de la fe, sus escritos se antojan como teología de mayor empuje y más largo alcance en los floridos campos de la divinidad, la cristología del Logos, la Trinidad, la antropología cristiana, el delicado asunto del Canon bíblico, la Iglesia, vista más como comunidad que en cuanto individuos y, por último, la Escatología, más que nada por el esclarecimiento que en ella hicieron de puntuales temas: es el caso, por ejemplo, de la resurrección.

Objetivos como el de la libertad para la Iglesia y el fin de la violencia anticristiana se quedaron en el aire. Tampoco salió positivo lo de caricaturizar al paganismo y poner en solfa las excentricidades imperiales. Ese error táctico sumado al de incumplir a veces el método de abordar a los judíos desde las profecías y a los paganos con la filosofía, habrá que ponerlo en el debe de este intrépido coro apologético. Desde otros puntos de vista, en cambio, se puede hablar de copiosa granazón: impresionaron hasta ganarse el favor entre los hombres cultos de su tiempo consiguiendo inclusive resonantes conversiones. Fruta madura suya es también que el cristianismo desde entonces no fuera visto ya como los ignorantes seguidores del Crucificado, sino entre las religiones cultas. Remitió con ellos el aislacionismo a que se habían visto sometidos en la etapa anterior, y empezó abriéndose paso contra viento y marea la vocación misionera de los cristianos en el mundo intelectual.

Su más destacable nota tal vez sea el haber apostado resueltamente por la filosofía. Diríase que la *Scientia de Deo* pasó con ellos de ser propiamente la que hoy denominamos *Teología bíblica*, basada casi por completo en la Sagrada Escritura, a la que hoy entendemos como *Teología dogmática*, o sea, la robusta, sólida y

científicamente trabajada; la que más tarde cultivarán con primor y fervor los grandes Padres y Doctores de la Iglesia, esa teología que sale adelante con la Biblia de un lado, sí, pero también, de otro, con el apoyo racional de la filosofía, de las artes y de las ciencias; de la cultura, en una palabra. Puede que estemos en la hora de tener que volver de nuevo, con prudencia y oportunidad, a la literatura apologética de los primeros tiempos de la Iglesia. Naturalmente que a base de nuevos aires y desde otro sentido de la realidad. Pero con igual énfasis y análoga entrega a una causa que, después de todo, no deja de ser la de Cultura y Evangelio juntos. Tiempos estos de Evangelización. Tiempos de inculturación.

Apostolado

«El *apostolado* de los seglares, que brota de la esencia misma de su vocación cristiana, nunca puede faltar en la Iglesia. La propia Sagrada Escritura demuestra con abundancia cuán espontáneo y fructuoso fue tal dinamismo en los orígenes de la Iglesia (cf He 11,19-21; 18,26; Rom 16,1-16; Flp 4,3)» [AA, 1].

El concilio Vaticano II entiende por apostolado^[14] el ejercicio de propagar el reino de Cristo, actividad que la Iglesia «ejerce por obra de todos sus miembros, aunque de diversas maneras», de modo que quien «no contribuye según su propia capacidad al aumento del cuerpo debe reputarse como inútil para la Iglesia y para sí mismo»^[15]. Decir, pues, que los Padres de la Iglesia ejercieron el apostolado no pasa de ser una obviedad. El buen patrólogo prefiere decir que ejercieron el oficio pastoral como sucesores de los apóstoles en una determinada Iglesia local, dado que la mayoría fueron obispos entregados en cuerpo y alma a la actividad de consolidar sus Iglesias. Pero el apostolado es, sin duda, concepto más rico aún, si cabe, por cuanto abarca a todo el pueblo de Dios y no sólo a sus pastores. De ahí que la catequesis patristica no sea sino requisito para una vida cristiana más comprometida y exigente.

Apostolado en sentido amplio es, por tanto, hablar del tesoro encontrado, del camino emprendido, de la escondida senda rumbo a la verdadera felicidad. Cuando algo te emociona, pretendes comunicárselo a quien te encuentres por el camino. Porque sería egoísmo atroz guardarte el secreto dejando que tu amigo se vaya por los inciertos cerros de Úbeda. Apostolado significa compartir, guiar, iluminar, corregir, aconsejar, estimular, llegarte corazón adentro de quienes te rodean y hacer que los suyos sean tus problemas. Ser entre congéneres luz que ilumina, fuerza que empuja, amor que abrasa, regazo que acoge, palabra que consuela. Y todo ello en las más dispares facetas de la vida. Porque hay apostolado de la oración, del mar, de las misiones; y apostolado católico, parroquial, seglar y de un sinfín de colores.

Está el apostolado del testimonio: o sea, de actuar siempre bien, en privado y en público; de convencer a los caminantes caminando tú primero; de conseguir desde tu

felicidad que los demás ansíen imitarte. Está de igual modo el apostolado de la palabra: esto es, comunicar lo que has descubierto, bien escribiendo libros, dando conferencias, pronunciando discursos; bien compartiendo con los demás tus experiencias y conocimientos sobre el camino que lleva a la felicidad. Tenemos asimismo el apostolado de la acción, el cual no consiste sino en organizar, dirigir, colaborar en obras o proyectos de ayuda a los demás. Iniciativas realizables a través de la acción social, las misiones o cualquier otro procedimiento difusor del reino de Dios.

Y hay también, en suma, el apostolado de la oración y del sacrificio, el cual consiste en rezar y mortificarse por el prójimo a base de arrimar el hombro y comunicarse con él de palabra y de obra. Apostolado es cualquier actividad altruista ejercida de modo individual o colectivo. Y no es otro su objeto que el de alimentar el hábito de la caridad: algo al alcance de los elegidos. Apostolado es visitar enfermos, presos, niños; es impartir la catequesis a mayores y menores; es ayudar en la ciudad, en la parroquia, en el coro; es abrir consultas gratuitas; es difundir la Biblia. Diríase que los posibles apostolados son, en la vida diaria, infinitos.

Los Padres de la Iglesia fueron maestros con el ejemplo, desde el de la palabra al de la pluma; misioneros incansables de eclesialidad y cultura juntas. Maestros en apostolados ejercidos desde la entrega y el rigor sin fin, Biblia debajo del brazo y Dios en el corazón, siempre abriendo caminos del espíritu. En realidad cabría decir que hay tantos apostolados como personas que los ejercen, pues cada hombre es un mundo de amor de Dios, un proyecto singular de santidad e infinitud, un agente siempre receptivo y siempre a la escucha de la divina Palabra.

Apóstoles

«Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también *apóstoles*» (Lc 6,13). «Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea *constituido testigo con nosotros de su resurrección*» (He 1,21-22).

Los términos *apóstol*, *apóstoles*, *apostolado*, *apostólico* abundan en la patrística^[16]. En el Nuevo Testamento privan el uso prepaolino de misioneros itinerantes o mensajeros de la comunidad primitiva, y el paulino de enviados por Cristo. Apóstol de Jesucristo va a ser únicamente quien haya visto al Resucitado, sentido este que acabará imponiéndose al inicial y dinámico de predicadores itinerantes. En tiempos posapostólicos prevalece la denominación paulina de los Doce como apóstoles de los paganos. Ya durante el siglo II, por el contrario, se abren camino hasta predominar tres modos de entender a los apóstoles: el judeocristiano, según el cual los apóstoles llegan a ser, después del mismo Jesús, el punto de partida de una cadena de tradición (así Papías, Policarpo e Ireneo); el

helenizante, que tiende a una visión espiritual de «hombres divinos», itinerantes y taumatúrgicos, explicación esta común en las Actas apócrifas; y en fin, el de los gnósticos, para quienes apóstoles no son otros que los iniciados del Dios revelador. Después de Cristo, estos pasan a ser divinidades reveladoras, que abren el camino al retorno en la esfera de lo divino.

Superado el gnosticismo, la tradición eclesiástica sobre los apóstoles no se limita a las narraciones populares. Ni todos los relatos sobre los apóstoles se agotan en el género «leyenda» o «anécdota». Desde los primeros tiempos, la tradición parenética o kerigmática se interesó por los apóstoles y las primeras comunidades. A partir del siglo II, en cambio, «los apóstoles», son para la conciencia cristiana el punto decisivo del paso histórico de Jesucristo a su Iglesia.

Las primeras pinturas con la efigie de los apóstoles datan de la época preconstantiniana. En ellas aparece representado el colegio de los Doce, todos junto a Cristo y conformando la corte celeste, no pocas veces, por cierto, contrapuesta a la corte imperial. Por lo común figuran indiferenciados, esa es la verdad, excepción hecha de Pedro, Pablo y Andrés, a quienes se representa con caracteres específicos que consienten definirlos de forma individual. En cuanto a la decoración de los sarcófagos, el tema del colegio apostólico irrumpe a partir de la paz constantiniana. De modo que por el siglo IV llega con solemnes y monumentales composiciones en los edificios de culto; incluso con sus respectivos nombres y, sin tardanza, con sugerentes símbolos: palomas, corderos, libros, columnas, capiteles. La representación a veces no pasa de singular, y tiene que ver con escenas relativas a la vida pública de Cristo, en cuyo caso tenemos el contexto narrativo y la presencia de ciertos atributos o de concretos gestos facilitando su identificación. Así, en el episodio de la incredulidad se puede sin duda reconocer a Tomás en el personaje que acerca el índice a la llaga del costado de Cristo; y en el personaje colgando de un árbol, huelga decir que a Judas Iscariote. Del número 12 comenta san Agustín que es «el sagrado número de los apóstoles»^[17].

Mucho escribieron de este Consejo supremo de Cristo los Padres de la Iglesia. Al respecto, su literatura es pródiga ensalzando a la Iglesia sobre ellos fundada, y no faltan certeros análisis acerca de su vocación, su herencia, su fe, su doctrina y sus virtudes. También de su fragilidad. Y de sus deficiencias, por supuesto. Pero, sobremanera, en torno a su condición de anunciadores de la resurrección de Cristo^[18] y heraldos luego del Evangelio. Las Iglesias por ellos fundadas eran apostólicas, y ajustarse a su mensaje –lo dejaron bien claro–, es tanto como asistir a su escuela y proclamar su verdad.

Arcano

«Quiero que recitéis entre vosotros la doctrina de la fe con todo esmero, no copiándola en hojas de papiro, sino grabándola con la memoria en el corazón; estando atentos para que, cuando hagáis esto, ningún catecúmeno oiga las verdades

que se os han transmitido» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 5, 12).

Se llama disciplina del arcano^[119] la costumbre de la primitiva Iglesia –la *Didachè* así lo atestigua– de silenciar ante los catecúmenos, o como mucho de hacerlo sólo por símbolos, lo relativo al bautismo, la Eucaristía, el depósito de la fe y, en general, el culto divino. Esta práctica toca techo en los siglos IV-V. Hoy no faltan quienes dicen que la comunicación de ciertas cosas debiera dejarse al criterio del que tenga autoridad para mostrarlas, y sustraerlas en todo caso a la impertinente curiosidad del simple espectador. Lo santo no ha de estar accesible a los caprichos de una contemplación indiferente, por cuyo motivo –insisten quienes así opinan– habría que alejar radicalmente de la Iglesia católica toda prostitución de lo santo. Y tal sería, dicen, la indiscriminada retransmisión televisiva de la misa, por ejemplo, dejando aparte que a menudo ello representa una provocación para sujetos de otras confesiones. Como se ve, hay gustos para todo.

A partir del siglo XVII empezó a definirse disciplina del arcano la costumbre de la Iglesia antigua de prohibir al clero y a los fieles hablar de los misterios cristianos y verdades de fe a paganos y catecúmenos. Objeto particular del arcano fueron sobre todo los ritos de la iniciación cristiana, la Eucaristía, el Símbolo y el Padrenuestro. Esta habría sido la razón por la que Agustín de Hipona, por ejemplo, despache con no más de dos líneas en sus inmarcesibles *Confesiones* el trascendental acontecimiento de su bautismo. Sabedor de que san Ambrosio de Milán exigía completo silencio al respecto, el autor de las *Confesiones*, a sabiendas de que su obra podría caer, más pronto o más tarde, en manos no cristianas, habría preferido así guardar respetuoso silencio sobre tales ritos^[120].

La verdad es que no hay rastro de semejante disciplina en los inicios mismos del cristianismo: Nuevo Testamento, Padres apostólicos –a excepción de la *Didachè*–, Apologistas, y en concreto desde Justino hasta Ireneo^[121], el cual acusa a los gnósticos, en particular los valentinianos, de tener escondidas sus doctrinas. Tertuliano prohíbe a la mujer cristiana hablar de la Eucaristía al marido pagano, pero dice que estos, los paganos, estaban al tanto de lo que las comunidades cristianas practicaban^[122]. Nace con la organización de las escuelas catecumenales a principios del siglo III y va ligada a la dinámica de los oyentes, competentes, neófitos, y a ritos del catecumenado como los exorcismos, o la entrega y devolución del Símbolo.

En la predicación cristiana que a ella se refiere afloran los motivos pedagógicos que, según la patrística, justificarían tal disciplina. San Cirilo de Jerusalén insiste en la necesidad de que la experiencia acompañe gradualmente al conocimiento de los misterios cristianos. Y san Ambrosio sobre la transformación, poco a poco, del conocimiento mismo del amor, que hace de la verdad conocida objeto de oración. El de Hipona, lo mismo que Orígenes, entiende que la doctrina cristiana es parangonable al alimento, que se hace más robusto con la creciente edad espiritual. Opina san Juan Crisóstomo, por su parte, que la iniciación en los misterios debe acompañarse a la libertad, que se desarrolla mediante la penitencia y una ascesis siempre más comprometida^[123].

Dicha costumbre, por fin, tiende a desaparecer cuando el cristianismo se afirma en un ambiente común: así, en la Italia de Gregorio Magno sólo será ya puro recuerdo^[124]; en las Galias comparece todavía en época de Carlo Magno, mientras que Alcuino la entiende también como un hecho de pasados tiempos^[125]. Con el Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, en fin, será objeto de remeditación en la comunidad cristiana y se verá en ella un motivo para meditar más y mejor los divinos misterios^[126].

Arrianismo

«También en esto se han visto favorecidos los errores de los *arrianos*, que son los que sostienen que el Padre es anterior al Hijo, puesto que existió alguna vez sin el Hijo; el Padre empezó a existir, cuando engendró al Hijo. Pero la Iglesia Católica condena tanto a aquellos como a estos que piensan que a Dios le faltó, alguna vez, lo que es propio de su misma naturaleza» (SAN LEÓN MAGNO, *Carta* 15, 2).

Con el arrianismo^[127] estamos ante la herejía cristológico-trinitaria más grande del siglo IV y el comecocos de toda la Patrística, pues reducía al Hijo de Dios encarnado, Cristo, a mera criatura. Aunque propugnase no menos que sus eternos rivales, los monarquianos, un rígido monoteísmo derivado de la monarquía divina, Arrio, el fundador, llegó a defender no sólo que el Padre está dotado de naturaleza propia respecto al Hijo, sino que es extraño inclusive por esencia al Hijo, algo católicamente inadmisibles, claro está. Desde el principio, el fundador fue acusado de considerar al Hijo sujeto a mutación. A la postre no tenía inconveniente en aceptarlo inmutable, siempre y cuando se entendiese dicha inmutabilidad no como prerrogativa natural, sino tan sólo como consecuencia de la voluntad del Padre.

Los arrianos pertenecen al esquema cristológico *logos-sarx*, muy difundido en Oriente por ambientes de planteamiento teológico alejandrino. Es verdad que al principio estos herejes se ocuparon poco del Espíritu Santo, pero al hablar de las naturalezas diversas de la Trinidad y de los distintos grados de honor, dejaron indirectamente entender que colocaban al Espíritu Santo por debajo del Hijo, del mismo modo que el Hijo quedaba subordinado al Padre. Arrio, por tanto, pertenece a la tradición origeniana, de fundamental derivación platónica. Con el tiempo el arrianismo acabaría fragmentado en varias direcciones. Desde la más cruda fórmula, la de los *anomeos*, es decir, los defensores de un Cristo radicalmente desemejante al Padre, hasta la ortodoxa de Nicea, esto es, la de los *homousianos* o defensores de un Cristo de la misma esencia que el Padre. Y todo ello pasando por las consideradas como fórmulas intermedias, fundadas generalmente sobre el concepto de igualdad, o por lo menos de semejanza de esencia, con lo que tenemos ya a los *semiarrianos* y otros derivados.

El arrianismo va ligado en la historia de la Iglesia al famoso concilio de Nicea del año

325, primero en la nómina de los considerados ecuménicos. Allí fueron condenados Arrio y sus seguidores, y allí se afirmó en el célebre Símbolo niceno la consubstancialidad del Hijo con el Padre. Exiliado al Ilírico y condenados sus escritos al fuego y perseguidos sus seguidores a muerte, al irrumpir las diferentes fórmulas dentro de la herejía, apareció también un cambio de actitud, a menudo con el consiguiente cambio de suerte en los seguidores de las distintas corrientes teológicas. El año 328 Arrio es llamado del exilio, hacia donde tiene que partir presto, en cambio, el defensor de la ortodoxia de Nicea, san Atanasio. Arrio murió en circunstancias extrañas, súbitamente según parece, cuando se disponía a regresar a Constantinopla.

El arrianismo envolvió a los poderes civiles y religiosos, de Oriente sobre todo. No hubo escritor patrístico de relieve que no acabara declarándose a favor o en contra, y la suerte de la herejía fue conociendo alternancias según la fe de los emperadores. Doctrinalmente quedó superado el error con el primer concilio de Constantinopla (381), aunque de él brotaron otros cuyo mal acabaría conjurado en el concilio de Calcedonia (451). La producción literaria de los arrianos fue relativamente pequeña, reducida por lo común a cartas y declaraciones de fe, hoy conservadas sólo de forma fragmentaria. La ortodoxia, en cambio, contó con grandes defensores y eximios escritores, como, por sólo citar algunos, Eustacio de Antioquía, los santos Cirilo de Jerusalén y Efrén, los ecuménicos san Basilio, san Gregorio Nacianceno y san Gregorio Niseno, así como san Epifanio, san Hilario y san Ambrosio y el antes citado san Atanasio.

Ascesis

«Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará”» (Mt 8,34-35).

Ascesis es término que designa propiamente un cuidadoso esfuerzo por alcanzar cierta meta espiritual, mientras que misticismo, en razón de su carácter pasivo, implica más bien la ausencia de cualquier método definido. Ascética es palabra más restringida que ascesis^[128], pues se aplica casi exclusivamente a lo religioso. La tradición ortodoxa entiende ascesis, en sentido lato, como el conjunto de los esfuerzos humanos por morir al hombre viejo y vivir según el nuevo. La verdad es que la patrística vio siempre en la ascesis una lucha contra la pasión y un esfuerzo por vivir según las virtudes. Las pasiones son las diversas formas de apego al mundo y a nuestro yo que nos separan de Dios, del prójimo y de nuestro verdadero ser. Las virtudes, en cambio, son las actitudes que nos permiten asemejarnos a Cristo y unirnos a él, encontrar y desarrollar nuestro verdadero ser, pues somos, en nuestra naturaleza profunda, seres creados a imagen de Dios y destinados a asemejarnos a él. Estos dos aspectos ascéticos figuran en la práctica

activa de los preceptos de Cristo. De ahí que en griego la ascesis se llame también *praxis*. La ascesis, por tanto, no debe limitarse al mero esfuerzo humano, sino a una práctica en cooperación, en *sinergia* que decían los griegos, con la gracia, siendo una realidad que los Padres definen *teantrópica*, esto es, divino-humana.

De igual modo que la contemplación natural alcanza su plenitud en el espíritu «deificado», la ascesis nunca cesa por completo en el curso de la vida espiritual. Como quiera que sea, su sentido es lo bastante amplio como para que se aplique en todos los órdenes y a todos los niveles: ya que, en el fondo, se trata de un conjunto metódico de esfuerzos tendente al desarrollo espiritual. Así es que se puede hablar no sólo de ascesis religiosa, sino también de la iniciática. Por otra parte, la ascesis verdadera es esencialmente un «sacrificio», y resulta que en el ancho espectro de tradiciones, el sacrificio, bajo cualquier forma que se presente, constituye propiamente el acto ritual por excelencia, aquel en el que de alguna manera se resumen los demás. Yerra el hombre subestimando el papel de la ascesis y minimizando el valor saludable de la cruz. Su vida cómoda y materialista le impide a menudo apreciar estos valores básicos (cf Mt 10,38), indispensables no sólo para la santidad en plenitud, sino incluso para poder vivir una vida razonablemente alegre y santificadora.

Quien dirige y anima la ascesis cristiana no es otro que el mismo Espíritu Santo, cuya moción interior busca construir y no destruir, armonizar y no discordar. La penitencia actúa como fuerza que centra hasta el equilibrio nuestras pasiones y deseos, en algunos casos agregando elementos a la vida (ascesis positiva), y otras veces ayudando a eliminarlos o a matizarlos (ascesis negativa). Ambas direcciones, claro está, implican renuncia, imposible sin cruz y sin Espíritu Santo; sencillamente, sin la Gracia. Es evidente que la mayor parte de la moderna sociedad, proteica y extrovertida ella, en absoluto es partidaria de las austeridades practicadas, de noche y de día, por los antiguos ascetas y místicos, en cuya cumplida nómina destacan aquellos maestros en la fe que fueron los santos Padres de la Iglesia. Pero es igualmente cierto y claro que la sabiduría cristiana pasa por la diagonal del sufrimiento y de la cruz, o sea, de la ascesis y mística que los Padres de la Iglesia enseñaron y practicaron. Al fin y a la postre, la teología patristica, comprendidas sus ramas de mortificación y renuncia, de sufrimiento y ascesis, antes que escrita en luminosos tratados, fue vida fecunda dentro del alma y comunicación pastoral en sermones y homilias al pueblo de Dios.

Auctoritas maiorum

«—¿Tiene para ti valor —respondió el otro— la autoridad de los antiguos (= *auctoritas maiorum*)?^[129]

—No la de todos.

—¿La de quiénes admities?

— La de los que fueron sabios»

(SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*, 1,3,7).

El clasicismo de la palabra autoridad, en latín *auctoritas*, resulta incontestable. Como evidentes asimismo se antojan las múltiples acepciones del término, bien solo, bien acompañado de complemento, sobremanera en el uso cristiano: autoridad de los mayores, de los antiguos, de la Sagrada Escritura, de la Iglesia, de la regla de fe. La autoridad del Senado, una de sus acepciones clásicas, por ejemplo, no es sino la fuerza que encierra la común sentencia de los senadores. Un principio, este, aplicable a los mayores, o sea, los antiguos dotados de *auctoritas* y *dignitas*. Los Padres de la Iglesia, máxime los de marcada formación clásica, emplean el término con perfume de latinidad y aires ciceronianos^[130] y lo aplican sobre todo, repito, a la Biblia, a la Iglesia, sin omitir tampoco a sus antepasados en el oficio: *auctoritas patrum* (= autoridad de los Padres).

Si la autoridad de los mayores conlleva valerse del peso intelectual en ellos presente, hablar de autoridad escriturística implica reconocer el origen divino de la Escritura y, por tanto, su valor supremo para razonamientos de rigor. Y quien dice Escritura, dice Iglesia, regla de la fe, Padres de la Iglesia, Tradición. Esto, que es válido para los dichos autores en general, lo es de modo particular en el retórico de Hipona. Porque la doctrina más explícita sobre *auctoritas* en sentido cristiano está, sin duda, en sus escritos^[131]. Son los Padres de la Iglesia sobre todo intelectuales, maestros de la fe y, entre los primeros cristianos, autores cuya palabra *Padres* significa, dentro de la tradición de la Iglesia, *persona autorizada*, es decir, que tiene autoridad. Hasta en la misma escolástica, esa corriente teológico-filosófica dominante del pensamiento medieval tras la patrística de la Antigüedad tardía, se basó en la coordinación entre fe y razón, que en cualquier caso siempre suponía la clara sumisión de la razón a la fe (*philosophia ancilla theologiae* –la filosofía es esclava de la teología–). Pero también el suyo fue un método de trabajo intelectual: todo pensamiento debía someterse al principio de autoridad (*Magister dixit* –lo dijo el Maestro–), y su enseñanza se podía limitar en principio a la repetición o glosa de los textos antiguos: paganos, tratándose de los clásicos griegos o latinos, y judeocristianos, siendo sobre todo de la Biblia, principal fuente de conocimiento, pues representa la Revelación divina.

Auctoritas maiorum sirvió entre los romanos para validar la evolución de su sociedad, que poco a poco fue saliendo a flote con el progreso de sus instituciones. Suetonio relata un edicto de los censores del año 92 a.C. según el cual «todo lo nuevo que se hace contrario a los usos y las costumbres de nuestros antepasados, no parece tener razón»^[132]. Aquí no abordamos, salta bien a la vista, el principio de *auctoritas* en contraposición a *potestas* en la óptica del derecho romano. Se trata, más bien, de subrayar que la patrística no vacilará en servirse del principio *auctoritas maiorum* cuando haya de acometer los argumentos de autoridad de la Sagrada Escritura, autoridad de la Iglesia, de la fe y de los mismos santos Padres de la Iglesia.

Bien es cierto que a juicio del Hiponense, cuya opinión comparte –digamos– toda la patrística, «es mucho menor toda la ciencia recogida en los libros paganos aunque sea útil, si se compara con la ciencia de las Escrituras divinas», de suerte que allí se

encontrará con más abundancia «lo que de ningún modo se aprende en otro lugar, sino únicamente en la admirable sublimidad y sencillez de las divinas Escrituras»^[133]. En la vertiente jurídica, el argumento aquí traído despierta particular atractivo por el frecuente recurso que en ella se hace al dato histórico, a la *auctoritas orbis terrarum*, a la *auctoritas multitudinis*, o, en fin, a la *auctoritas maiorum*^[134].

Audientia Episcopalis

«Cuando san Agustín era requerido por los cristianos o personas de otras sectas, oía con diligencia la causa, sin perder de vista lo que decía alguien [...]. A veces, hasta la hora de comer duraba la *audiencia*^[135]; otras se pasaba el día en ayunas, oyendo y resolviendo cuestiones. Y siempre miraba en todo el estado espiritual de los cristianos, interesándose de su aprovechamiento o defección en la fe y buenas costumbres» (SAN POSIDIO, *Vida de san Agustín*, 19).

Mediante la constitución del 318, Constantino reconoce la autoridad judicial del obispo y confiere jurisdicción y carácter ejecutivo a su sentencia. Cualquier persona jurídica que lo pretenda, puede, sin contar siquiera con el consenso de la otra parte, recurrir al tribunal episcopal para la resolución de su caso, según la ley cristiana, incluso cuando este se halle en proceso ante un juez^[136]. En la segunda mitad del siglo III, la *Didascalía Apostolorum* recoge una serie de preceptos tomados de la *Didachè* y fija normas que indican la importancia del recurso. Ya metidos en el siglo IV, las *Constitutiones Apostolorum* repiten postulados, reveladores ellos de un tribunal compuesto por las autoridades eclesiásticas locales –obispos, presbíteros y diáconos– ante el que presentaban su disputa las dos partes –cristianas– litigantes para su resolución. Recurso, el suyo, discrecional y, según Teodoreto de Ciro^[137], asunto que atañe al foro interno de cada uno. San Ambrosio de Milán, Teófilo de Alejandría y Rufino de Aquileya indican que el obispo, a la hora de instruir las causas o entender de los casos, procuraba no favorecer ni afrentar en exceso a ninguna de las partes. Y Eusebio de Cesarea no se para en barras a la hora de manifestar que los obispos eran preferibles a cualquier juez^[138].

El cristianismo se va entonces afirmando como religión mayoritaria frente al paganismo, y la Iglesia va poco a poco adquiriendo prestigio y poder como institución en la sociedad romana. Política y religión se confunden en la configuración de un nuevo Estado, que Teodosio culmina con el paso al Imperio cristiano. San Ambrosio de Milán es un caso a destacar en el ejercicio de esta figura jurídica. Instruido en la práctica forense y habiendo ocupado elevados cargos en la administración civil, dedica gran parte de su tiempo de pastor de almas a solucionar litigios, dice san Agustín^[139], quien recomienda que la administración de justicia por parte de la Iglesia tienda a la *aequitas* a través de la *pietas* siguiendo preceptos morales cristianos siempre que no interfieran en

la legislación imperial. El Hiponense, además, contempla la posibilidad, lícita por otra parte, de que los jueces eclesiásticos rechacen un caso si este es considerado negocio crematístico (*negotium pecuniarium*). En cuanto a las causas que miran a la integridad dogmática, Ambrosio es terminante: son responsabilidad de la Iglesia y de sus ministros. La tipología de casos elevados a la *audiencia episcopal* va desde los relativos a la fe y a su praxis hasta las causas civiles y un largo rosario de reclamaciones morales, pecuniarias o patrimoniales. Comentando la Carta a Tito, san Jerónimo dice qué juez debe encarnar el obispo: *iustus quoque et sanctus*, precisa.

San Agustín se queja del tiempo que este oficio le roba a su actividad pastoral, lo mismo que a su maestro san Ambrosio^[140]. Hábil político, Teodosio había ratificado el acuerdo tácito del Imperio con la institución cristiana de este privilegio. Y la Iglesia, a base de una organización eficaz, cooperó con el Estado romano administrando justicia a los habitantes de un Imperio entonces cristiano. Ambas instituciones lograron consolidar su posición gracias a este apoyo mutuo. Los Padres, sin embargo, no tardaron en advertir que su ministerio había de brillar en el pastoreo de las almas antes que por la *audiencia episcopal*. Fueron tiempos aquellos de estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado, sí, pero a la clarividencia patristica no le fue difícil intuir pronto sus inconveniencias.

Bautismo

«Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 2,19).

Hablar del bautismo^[141] en los Padres de la Iglesia es como afrontar lo más denso y luminoso, lo más recurrente y trabajado, lo más saludable y pastoral de su pensamiento en cristología y eclesiología. Por bautismo ellos entendían la entera praxis sacramental a través de la cual el catecúmeno rompe con el pecado y con las seducciones del demonio y entra en una relación nueva, mediante la fe, con Dios trino, agregándose así al pueblo de la nueva alianza^[142]. La primera patristica habla más de la teología que de la liturgia del bautismo. Y Tertuliano suministra con *De baptismo* el primer tratado completo de la catequesis bautismal, cuya liturgia será ya fija en el siglo IV. La mayor parte de los Padres, léase sobremanera Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y Teodoro de Mopsuestia, hablan de características a la vez doctrinales y litúrgicas, cuyo contenido consiente describir el desarrollo y aclarar lo común y peculiar de los diversos ritos en la patristica de oro.

La fe es la condición de su eficacia. De ahí que la administración del sacramento empiece por la renuncia al demonio y por la confesión de la fe cristiana. Renuncia que se hace volviéndose hacia el Occidente, región de las tinieblas. Y confesión de la fe, por contra, extendidas las manos y volviéndose hacia el Oriente. Determinadas ceremonias dependen luego de costumbres y lugares. Las versiones latinas, por ejemplo, no insisten

en la triple confesión trinitaria, la cual diríase que refleja más bien el uso del Oriente.

El recurso a la primera persona del singular destaca la praxis individual. Por la época del Hiponense parece que ambos hechos se cumplían, en África, dentro del agua bautismal. Cirilo y Teodoro atestiguan en Oriente una unción prebautismal del óleo en todo el cuerpo: los antiguos se untaban de óleo antes del baño, para proteger el cuerpo. Era este aceite bendecido por el obispo o el sacerdote para la remisión de los pecados y la preparación al bautismo. Ambrosio habla de modo similar de un rito de unción, del llamado *mysterium apertionis* del *Epheta*, celebrado por el obispo el sábado santo. La unción debe reforzar al candidato en el último enfrentamiento con el Adversario. Tiene valor ello, pues, de exorcismo.

En Siria el acento recae sobre el papel primario de Cristo en el bautismo, que es muerte y resurrección, y por ende participación en el misterio pascual, todo un nuevo éxodo, paso del Mar Rojo y del Jordán y entrada en la tierra prometida. El agua salvífica, dirá san Cirilo^[143], se hace a la vez tumba y seno materno. La fecundidad de las aguas refleja la maternidad de la Iglesia, evocada con frecuencia en las inscripciones de los baptisterios. La Iglesia, nueva Eva, llega a ser así la madre de los vivientes. La epiclesis del obispo hace descender el Espíritu Santo a las aguas y provoca el nuevo nacimiento en el Espíritu, prolongación espiritual de la maternidad virginal de María^[144]. Con ello el agua recibe su virtud a la vez purificadora y santificadora. Tres ritos distingue Tertuliano: la unción, el signo de la cruz en la frente y la imposición de la mano o de las manos^[145]. Según él, Hipólito y Agustín la unción conforma el rito bautismal y expresa la introducción del bautizado en el pueblo sacerdotal, real y profético.

El bautismo centró la dura polémica sacramental del siglo III entre dos tradiciones enfrentadas, la romana y la africana. La cosa terminó con la muerte martirial del papa san Esteban I, por parte romana, y de san Cipriano de Cartago, por la africana. El concilio de Arlés del 314 reconocería como válido el bautismo de los herejes, poniendo fin a la detestable praxis rebautismal. Desdichadamente, sin embargo, unos años antes había surgido en África el cisma donatista radicalizando tales tesis rebautismales, frente a las que hubo de bregar a fondo el gran Agustín de Hipona.

Belleza

«¡Tarde te amé, belleza (*pulchritudo*) tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como un engendro de fealdad (*deformis*), me abalanzaba sobre la belleza (*formosa*) de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo [...]. Exhalaste tus perfumes, respiré hondo, y suspiro por ti. Te he paladeado, y me muero de hambre y de sed. Me has tocado, y ardo en deseos de tu paz» (SAN AGUSTÍN, *Conf.* 10, 27, 38).

Si sobre gustos nada hay escrito, ¿qué decir de la belleza^[146], sobre la que tanto se escribe a sabiendas de que va toda ella en gustos y maneras? Juntas sus definiciones, ni dejarían sitio a la fealdad: desde la corporal hasta la del espíritu, todas pregonan que el hombre y la creación se resuelven en belleza. El Cantar de los Cantares celebra la de los cuerpos y, con requiebros entrañablemente humanos, el amor de Dios por su pueblo. El Libro de la Sabiduría, por su parte, con inconfundible carga lírica, ofrece dos motivos por los que conocer a Dios: la contemplación de las bellezas creadas, peldaño para subir hasta su divina fuente, y el poder en lo creado, cuyas fuerzas reflejan la omnipotencia de quien todo lo somete a sí.

Los Padres de la Iglesia entendieron que la belleza debe dejar traslucir la presencia de Cristo en todo. El salmista no sólo canta «honor y majestad lo preceden, fuerza y esplendor están en su templo» (Sal 95,6), sino que también confiesa: «Esplendor y belleza son su obra» (Sal 111,3). La liturgia, por eso, está llamada a expresar belleza, dado que es gesto del mismo Cristo. Lo que los Padres sentían de la belleza se resumiría con estas palabras de Gibran, el poeta del Líbano: «La belleza no es una necesidad, es un éxtasis. Es un corazón ardiente, un alma encantada [...], un jardín eternamente en flor y una bandada de ángeles eternamente en vuelo»^[147]. La belleza de Cristo cautivó a Von Balthasar, cuya teología nace de una adoración y a ella conduce. Expresión esplendorosa de verdad es la belleza, dijo la patrística pensando que la gloria del hombre «resplandece en el rostro de Cristo» (2Cor 4,6). Pero si en la belleza de la liturgia se nos presenta la belleza divina, la de la Sagrada Escritura nos introduce en el apasionante diálogo con Dios que es la teología. Deudor de san Agustín y de san Buenaventura, el cardenal Ratzinger hereda del primero su evolución biográfica como búsqueda intelectual, goce de la belleza y ansia de verdad. Del segundo, la armonía e integración de historia y metafísica. La vida, según *Veritatis splendor*, «constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad»^[148].

«Lo vimos sin aspecto atrayente, con el rostro desfigurado por el dolor» (Is 53,2). San Agustín, que en su juventud escribió un libro sobre lo bello y lo conveniente, percibió en este texto de Isaías la cuestión patrística por antonomasia: si Cristo era o no bello; si la belleza es verdadera o si, por el contrario, la fealdad es lo que nos conduce a la profunda verdad de la realidad. El que cree en el Dios que precisamente en el Cristo desfigurado de la cruz se manifestó como amor «hasta el final» (Jn 13,1) sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero en el Cristo sufriente comprende también que la belleza sólo se puede encontrar aceptando el dolor y no ignorándolo^[149]. Quien ha percibido la Belleza que es Cristo sabe que la verdad es la última palabra sobre el mundo, y no la mentira, aunque aceche la falsa belleza, que en vez de sacar al hombre de sí mismo, lo aprisiona en sí mismo. El arte cristiano así se encuentra entre dos fuegos: de un lado, debe oponerse al culto de lo feo, que nos induce a pensar que toda belleza es un engaño y que sólo la representación de lo cruel y vulgar sería iluminación del conocimiento; de otro, contrarrestar esa falsa belleza con la verdadera de la Verdad redentora. Nada puede acercarnos más a Cristo Belleza que el mundo de belleza de

Cristo Verdad. Esto es patrística total.

Bendición

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo» (Ef 1,3).

La bendición^[150] significa en el Antiguo Testamento ya la confesión pública de la potencia y generosidad de Dios, ya el favor concedido por ese mismo Dios al hombre capaz de asegurarle buena suerte. El Nuevo Testamento subraya el aspecto espiritual de la bendición que tendrá su cumplimiento escatológico en el último día, pero sobre todo centra esta en Cristo^[151]. No es de extrañar, pues, que las primeras bendiciones usuales de la antigüedad cristiana, según reflejan, por ejemplo, las cartas de san Ignacio de Antioquía, fuesen de inspiración judaica o paulina, o que estuviesen relacionadas con los elementos eucarísticos y la ordenación o designación para el servicio litúrgico y eclesial.

Las más antiguas fórmulas de bendición desarrolladas se hallan en la *Traditio Apostolica* de Hipólito (ca. 215), donde la bendición está dirigida no sólo a la ordenación/designación, sino también a objetos conexos con la iniciación, como el agua o el óleo, y con el uso litúrgico, una praxis esta a la que alude ya Tertuliano, el cual sitúa también la teología de la bendición en el ámbito del *sacramentum*. La clásica definición de bendición figura en san Ambrosio: «la bendición es una donación votiva de gracias y de santificación»^[152]. Puede la bendición ser *constitutiva* e *invocativa*. La primera, es aquella que confiere una disposición permanente al servicio divino: por ejemplo, la de los ornamentos litúrgicos; y ya puestos, de tipo más solemne está, si se quiere, el utilizar, por ejemplo, el óleo de consagración, y la misma bendición de una iglesia. En la invocativa, por el contrario, la persona o el objeto no vienen cambiados permanentemente: así, la bendición del enfermo, que implica la intercesión de la Iglesia en su favor. Por último, las bendiciones pueden referirse a personas o a cosas. Entre las primeras sobresalen las referidas a la ordenación –también a veces llamada consagración– del obispo, presbítero, diácono, subdiácono, órdenes menores, y las referidas a las viudas y a las vírgenes. Los catecúmenos eran bendecidos al ser despedidos de la asamblea eucarística y varias veces durante su catecumenado. A la misma asamblea se la bendecía antes de despedirla y a veces durante la Eucaristía. San Ignacio de Antioquía menciona la acción del obispo con referencia al matrimonio de los cristianos, mientras Tertuliano se refiere a la bendición nupcial ratificada por el Padre celeste^[153].

Por lo que toca a las cosas, las más antiguas referencias notables son los objetos conexos con la Eucaristía, el agapé y la iniciación cristiana. Los dones del óleo, queso, olivas, frutas y flores ofrecidos al obispo son bendecidos, como lo son asimismo el cáliz

y el pan del agapé, las lámparas para la oración vespertina y el óleo para la iniciación. El *Gelasianum* contiene las bendiciones del cirio pascual y de la fuente, así como todos los mayores sacramentos posteriores, junto con la solemne bendición de los óleos^[154]. En esta fase hallamos la introducción de objetos conexos con el culto, como el altar, el cáliz y la patena.

Las *Constitutiones Apostolorum* advierten de la competencia para bendecir del obispo y del presbítero, que no debe ser usurpada por el diácono o por un laico: este principio fue seguido fielmente en época patrística. La excepción podría ser el testimonio de san Hipólito cuando afirma que las manos son impuestas sobre el catecúmeno por su guía (maestro), sea clérigo o laico^[155]. Una buena síntesis de lo que la patrística entiende por bendición podría ser el siguiente texto de Teodoreto de Ciro: «Nos regaló –dice– los carismas del Espíritu divino, nos entregó la esperanza de la resurrección, la buena noticia de la inmortalidad, la promesa del reino de los cielos, la dignidad de hijos de Dios. A estas cosas las llamó Pablo bendiciones espirituales. Y ha añadido “en los cielos” porque estos dones son celestiales»^[156].

Biblia

«José no fue vendido en veinte monedas de oro sino, según el texto auténtico de la Biblia hebrea, en veinte monedas de plata. El esclavo no podía valer más que el Señor» (SAN JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Mateo*, 26,15).

Tratar de la Biblia^[157] en los Padres de la Iglesia equivale a meterse de una vez y por todas en el ser y quehacer de aquellos maestros en la fe, dado que ella encierra en nuestras vidas los misterios del cristianismo. Todos acuden a sus páginas inspiradas. Todos la tienen como principal, supremo, definitivo referente de sus escritos y de su vida. Todos, en fin, como el Libro de los libros. Huelga por eso decir que para ellos la Biblia es el libro más estudiado y venerado a causa de su divina inspiración. El aticismo de los ecuménicos san Basilio, su hermano el Niseno y su amigo el Nacienceno acaba puesto al servicio de la Palabra que este divino Libro suministra en cuanto supremo paradigma del bien pensar y del bien obrar. Amigo de glosar el brillante decir y escribir de los clásicos latinos, al retórico Agustín de Hipona se le verá después de convertido exponer las Sagradas Escrituras, desenrolladas sobre sus rodillas. Antes, pues, que de la Biblia, muchos Padres habían sido devotos de los clásicos griegos o latinos. Lo que pasa es que luego, una vez en el ministerio, se harán incondicionales servidores del Verbo.

Y todo al calor de la celebración misteriosa. Al pan de la Eucaristía, los Padres añaden el no menos horneado y caliente de la palabra de Dios. Habrá que leer la Biblia, para lo que resultan imprescindibles las traducciones, a veces no todo lo correctas que fuera de desear. Una Biblia para cuya correcta interpretación surgen centros académicos

denominados escuelas –baste recordar las de Alejandría, Antioquía y Cesarea– donde se imparte una exégesis depurada, según reglas, normas y disciplina. Una Biblia, por lo demás, que, según determine el ser y quehacer de un Padre, o de un número más o menos grande de Padres y autores cristianos, así pasará a denominarse con uno u otro nombre. Por lo que a las traducciones atañe, por ejemplo en África, será muy conocida la *Biblia de san Cipriano*, dado que fue este, con sus lecturas y sus formas de citar, quien acabó dando nombre a la Biblia de aquellas tierras. Otro tanto harían más adelante los donatistas con la que luego pasó a denominarse *Biblia donatista*^[158].

La costumbre de leer los libros sagrados como composiciones particulares o conformando el cuerpo bíblico es antiquísima y se interpreta también como gesto de veneración hacia un texto considerado el más apto para expresar los pensamientos y sentimientos del hombre hacia Dios. En las sinagogas, el libro de la Ley es conservado en un lugar especial. Durante la disputa donatista de África en los siglos IV y V, los cismáticos no cesaron de acusar a los católicos de haber entregado las Escrituras a sabiendas de que acabarían siendo pasto del fuego, lo que suponía un gran pecado. Del verbo *tradere* (entregar) salió pronto *traditores*, un insulto anticatólico en toda regla.

La Iglesia católica, no obstante, con san Agustín a la cabeza, replicará que *traditores* de verdad son los donatistas, quienes, al no querer escuchar la divina Palabra (y no lo quieren porque van en contra de lo que dicha Palabra determina) cometen algo peor que entregar o quemar las Escrituras. Más aún, con su actitud en contra de la Escritura, demuestran que no saben ni leer, ni comprender, ni interpretar la Biblia^[159]. Otro tema bíblico-patristico de nota es el Canon, o sea, los libros que la componen, algo que ya entonces empieza y no acabará por fijarse hasta Trento. De la declaración tridentina en cuanto a venerar y aceptar con piedad la Escritura y la Tradición^[160], se hizo eco el Vaticano II, el cual siente resonar en la Biblia la voz misma del Espíritu Santo, descendido a razonar con los hombres^[161]. La sinfonía patristica en la Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, de Benedicto XVI^[162], es admirable. Como en tantos y tantos documentos de la Iglesia.

Bienaventuranzas

«Las siete primeras bienaventuranzas vienen a ser los grados de la vida perfecta. La octava muestra y esclarece la perfección alcanzada y, como si empezase de nuevo por la primera, manifiesta que por estos grados todos los demás se perfeccionan» (SAN AGUSTÍN, *Sermón de la montaña*, 1,3,10).

Las bienaventuranzas^[163] de Jesús anunciando la felicidad a los pobres, afligidos y perseguidos resonaron en las primeras comunidades cristianas con singular acento y como señales de reconocimiento del Mesías^[164]. La *Didachè* compendia el bien y la virtud

en el vocablo mansedumbre, y exhorta encarecidamente: «Sé manso, pues *los mansos heredarán la tierra*. Sé paciente y compasivo y sincero y tranquilo y bueno y *temeroso en todo tiempo de las palabras que oíste*»^[165]. Las bienaventuranzas vienen a ser, diríase, como el corazón de la antropología cristiana y muestran el perfecto estilo de la vida espiritual, de modo que nada de extrañamiento tiene que el discurso de la montaña responda a la difusa aspiración de los hombres a la justicia, por Cicerón definida como «la más excelsa entre las virtudes»^[166].

La literatura de las bienaventuranzas, tomadas juntas, o bien de una en una, constituye un lujo de alta espiritualidad en la teología de la Iglesia patristica. Son excepción los Padres en cuyos escritos no existe un tratado, una glosa, un centón de citas sobre las bienaventuranzas. Clemente Alejandrino y el gran Orígenes, en cuyos principios al respecto se inspiran casi todos los Padres, recomiendan la pobreza y hambre espiritual. El siguiente principio contiene todo el valor del axioma espiritual: Si Cristo se hizo pobre, los pobres que de él acogen la riqueza de Dios viven la pobreza en el espíritu. Estos son bienaventurados, es cierto, pero a condición de que tengan hambre de la virtud, ya que de lo contrario «quedarían privados de Dios, mayormente privados de la humana riqueza, e incapaces de gustar la justicia divina»^[167].

La vida es una escalada hacia la felicidad. En ayuda del hombre que recorre los siete grados de las bienaventuranzas viene con sus siete dones el Espíritu Santo, elevándolo a las cumbres de la perfección como antes dijo y ahora repite san Agustín: «El Espíritu Santo, por el que somos guiados y sustentados, y nos otorga misericordia, y nos purifica y pacifica; perfeccionados de este modo, soportamos por la verdad y la justicia todas las molestias exteriores que nos infieran»^[168]. Remata por su parte san Ambrosio al decir que la «palma de las bienaventuranzas» es el martirio, sin duda la más alta forma de evangelización, pues «dar la vida significa anunciar la resurrección de la carne para la eternidad».

Prosigue san Ambrosio: «Él te conduce hasta el fin, te acompaña hasta el martirio y elabora la palma de las bienaventuranzas. Observa, pues, el orden: es necesario que seas pobre de espíritu, pues la humildad de espíritu es riqueza en virtudes: –si no eres pobre, no puedes ser manso, –el que es manso puede llorar en el presente, –el que llora por bienes inferiores puede desear los mejores, –el que busca bienes superiores abandona los de aquí abajo, a fin de ser él mismo ayudado por los más elevados [...], –en cuanto a la paciencia es el cumplimiento de la caridad, –y el que sufre persecución, metido en el combate supremo, es probado por la adversidad, a fin de ser coronado después de “haber luchado conforme a la ley”. Tales son, según el sentir de muchos, los grados de las virtudes, por las que podemos subir desde lo más bajo a la cúspide»^[169]. La octava bienaventuranza es un himno a la alegría en el sufrimiento. San Esteban, tercia el Niseno, «se alegra golpeado en todas partes por las piedras y ávidamente acoge en su cuerpo como un dulce rocío los copos de nieve de las piedras, uno tras otro, y recambia con bendiciones a los asesinos»^[170]. Concluye san Ambrosio resumiendo que san Lucas no consignó más que cuatro bienaventuranzas del Señor; san Mateo ocho; pero en las

ocho se encuentran las cuatro, y en las cuatro las ocho. Deliciosa doctrina patristica, en fin, comentando las bienaventuranzas.

Calvario

«Y él, cargando con su cruz, salió hacia el lugar llamado *Calvario*, que en hebreo se llama Gólgota» (Jn 19,17). «Algunos dicen que allí murió y yace enterrado Adán, y que Jesús erigió su trofeo sobre la muerte en el lugar donde la muerte había iniciado su dominio. Avanzó cargando con su cruz como un trofeo en oposición a la tiranía de la muerte y, como es costumbre en los conquistadores, también él llevó sobre sus hombros el símbolo de su victoria» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 85, 1).

Los evangelistas apuntan al Calvario, Gólgota en hebreo, como el lugar de la crucifixión (cf Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Jn 19,17.20), detalle del que la patristica sabe concluir que el Verbo encarnado en la plenitud de los tiempos no es personaje utópico, ni perdido en lo más alto de los cielos azules, sino Dios humanísimo, simplicísimo y realísimo, es decir, histórico, que efectúa la redención del mundo en nuestro Planeta, bajo Anás, Caifás y Pilato. San Juan establece además el sincronismo que supone hablar de una cercanía cronológica (día y hora) y de otra espacial (Jerusalén), hasta que una y otra se encuentran en el Calvario el 14 de Nisán, cuando comenzaba en el templo la inmolación de los corderos pascuales. Entiende este proceso como *elevación* de Jesús que abarca los últimos días de su destino doloroso y los primeros del glorioso: pasión, muerte, resurrección y ascensión. En todos emplea *glorificar*, término más teológico. Ser un calvario, pasar un calvario, vivir un calvario es, en castellano, sufrir una serie de adversidades, pesadumbres y problemas, por alusión al lugar de la crucifixión. Los evangelistas, en efecto, apuntan al Calvario recordando lo que Dios dijo a su siervo Abrahán: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga» (Gén 22,2).

La palabra monte nos adentra en la teología del Calvario. Con la Biblia en mano denota el airoso lugar elegido por la Divinidad para revelarse a las criaturas en teofanías de alianza y de amor: Horeb remite a Moisés y la zarza; el Sinaí, a Moisés en diálogo con Dios; el Carmelo, a Elías adorando a Dios. El de las Bienaventuranzas, a Jesús predicando la quintaesencia del cristianismo. El Tabor, al prelude de la transfiguración definitiva. Y el Calvario, a la Nueva Alianza de Jesucristo sellada con la efusión de su sangre y con su muerte en cruz. Alcanzan plenitud así, en el Calvario, las anteriores alianzas. Los hombres de Dios subían al monte a orar. Jesús, que lo había hecho muchas noches, escala el Calvario para morir suspendido en Cruz, o sea, entre el cielo y la tierra como Pontífice, es decir, Puente de entendimiento y de amor entre Dios y los hombres. Todos mirarán al que traspasaron.

Se llenarán libros de ascética y mística recordándolo, como san Juan de la Cruz con

su célebre *Subida al Monte Carmelo*. Lástima que una corriente de rechazo a la cruz se empeñe en no verlo así. No es aceptable –dicen sus seguidores– un Dios que permite el dolor de niños inocentes, comprendido el de Jesús, mientras él se queda arriba tan ancho. La patrística, en cambio, entiende que el sufrimiento de Dios es infinitamente libre, aunque no veamos cómo. El discípulo de Orígenes, san Gregorio Taumaturgo, dijo que es la pasión del impasible^[171].

Lo contrario sería radical incapacidad para sufrir; una limitación; o sea, falta de libertad. Que san Pablo diga que Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, denota no sólo que el Padre es quien recibe el sacrificio del Hijo, sino también quien hace su sacrificio: «¡Cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por nosotros, los impíos! ¡Cómo nos amaste!», comenta san Agustín^[172]. En la teología asiática se hablaba con sencillez del sufrimiento de Dios en Cristo. De ahí las palabras que Tertuliano aporta: «Si el Hijo ha padecido, el Padre ha compadecido». Aún más: «¿Cómo hubiera podido el Hijo padecer, sin que el Padre compadeciese?»^[173].

Cantar de los Cantares

«Guardémonos, por tanto, no vaya a ser que alguien intente separarte del “dormitorio” del rey eterno (cf Cant 3,4), y de la “cámara secreta de la madre Iglesia”. Este es el lugar hacia el que aquella alma en el *Cantar de los Cantares* dice que el Verbo la “ha introducido”» (SAN AMBROSIO, *El misterio de la Encarnación*, 2,13).

El libro más glosado, y quizá también el más difícil de glosar, de la Sagrada Escritura es, sin duda, el Cantar de los Cantares^[174]. «Cosa cierta y sabida es –afirma Fray Luis– que en estos *Cantares*, como en persona de Salomón y de su esposa, la hija del rey de Egipto, debajo de amorosos requiebros, explica el Espíritu Santo, la Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso. En este sentido espiritual no tengo que tocar –sigue diciendo–, que de él hay escritos grandes libros por personas santísimas y muy doctas que, ricas del mismo Espíritu que habló en este Libro, entendieron gran parte de su secreto, y como lo entendieron lo pusieron en sus escrituras, que están llenas de espíritu y de regalo»^[175]. Alude con ello el Ruiseñor de La Flecha a, entre otros ilustres intérpretes del Cantar, los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, cuya literatura está sembrada de citas del Cantar por excelencia, libro entre los más bellos de los sapienciales.

El primer mensaje del Cantar es que Dios está «literalmente» enamorado del hombre, «porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios»^[176]. Los cristianos cantan el Cantar por

Pascua: inicio de la primavera, tiempo de bodas, fiesta de la resurrección. Su temor reverencial impidió durante más de un siglo transmitir interpretaciones; sólo esta pregunta de quién pudiera ser la esposa.

A la escucha de Pablo y acogido a lo esponsalicio en la sinagoga, responde Hipólito: «esposa de Cristo es la Iglesia». Y Orígenes, que llega cuando la idea *esposa-iglesia* es verdad vivida, deriva hacia el amor esponsalicio de toda persona: el *alma-esposa* es la toma de conciencia personal del compromiso por renovar perennemente la *iglesia-esposa*, preparando la *humanidad* a ser *esposa* de Cristo. Para san Hipólito, el más antiguo comentarista cristiano del Cantar, el esponsalicio de Dios con la humanidad se cumple sobre la cruz. Y si Orígenes superó a todos en los otros libros, según san Jerónimo en el Cantar se superó a sí mismo distinguiendo a los «perfectos», quienes, con el olfato espiritual sienten al esposo que se acerca para respetar en los hombres el aroma de la imagen de Dios^[177]. El Niseno, por su parte, eleva la exégesis origeniana a las cumbres de la contemplación perfecta^[178]. El alma es llamada a desprenderse de las cosas efímeras para ascender al tálamo real de la visión divina. El perfume de su vida vivida en la virtud y en el servicio es vivificado por el soplo del Espíritu en la Iglesia a través del éxtasis embriagante del pan y del vino de Cristo, que asemejan la esposa al esposo.

Destaca en la patrística san Ambrosio a la hora de recurrir en sus obras al Cantar, aunque no lo haga de forma continua. Pero llega a presentar el Cantar nada menos que como un faro que ilumina todos los libros de la Escritura. El mensaje místico para el camino del alma tiene sabor eclesial: Cristo, esposo perfecto de la humanidad en el don de la cruz, hace a la esposa capaz de ser madre^[179]. Abundaron en el Cantar sin comentarlo continuamente Cipriano, Metodio, Jerónimo, Agustín, Cirilo Alejandrino. Gregorio Magno con su *Exposición al Cantar* cierra dicha tradición y preludia ya el gran florecimiento de los comentarios monásticos medievales. La vida es una carrera gloriosa hacia la sublimidad de la contemplación, que guía el corazón del hombre y de la Iglesia a vivir en unión con Dios. El Cantar es la historia del encuentro entre Dios y los hombres desde la creación hasta el «abrazo de la presencia» en la estancia nupcial de la eternidad. Sublime y epitalámica la doctrina que los Padres de la Iglesia nos regalan en este campo.

Caritatis Doctor

«Llega el Señor en persona, doctor de la caridad (*caritatis doctor*), lleno de caridad, a acortar, como de él está predicho, *su palabra sobre la tierra*, y muestra que la Ley y los Profetas penden de los *dos preceptos* de la caridad. De ahí pendió Moisés con su cuarentena, de ahí Elías con la suya, el Señor alega en testimonio suyo este número» (SAN AGUSTÍN, *In Io. ev. tract.* 17, 7).

Aquella voz lírica del Siglo de Oro y Teólogo de la humanidad de Cristo, Fray Luis, dejó escrito en una de sus grandes obras: «Y la propia y verdadera sabiduría del hombre es

saber mucho de Cristo [...] porque entenderle a Él es entender *todos los tesoros de la sabiduría de Dios*, que, como dice san Pablo, *están en Él cerrados*; y es entender el infinito amor que Dios tiene a los hombres»^[180]. En la solemne hora de Getsemaní vemos a Cristo arrodillado entre olivos. Mucho se ha escrito de aquel momento angustioso sin que jamás haya sido bastante, que por algo es un misterio. La pregunta, con todo, se abre inevitable en los corazones de Dios enamorados: ¿Qué pensaba y decía y vivía y suplicaba Jesús en aquella hora triste y de argentada luna? Jamás lo sabremos aquí abajo. El escueto relato evangélico dice que oraba, clamaba, gemía y sudaba. Ya es bastante. El *caritatis doctor* estaba iniciando una lección de amor cuyas tesis centrales iba a exponer de allí a poco desde su cátedra de la verdad del Gólgota.

El Doctor del amor es también el gran sacerdote que, en acertada expresión agustiniana, «pide por nosotros y en nosotros; y [al que] también oramos nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro; ora en nosotros como nuestra Cabeza; y nosotros oramos a él como nuestro Dios [...]. Luego oramos a él, por él y en él; y hablamos con él, y habla él con nosotros; y recitamos en él, y él recita en nosotros la oración»^[181]. La pintura se ha recreado con san Agustín junto al niño de la concha que, en la arena de la playa, quiere meter el agua en un hoyo. No tanto, en cambio, con el mensaje del Hiponense lavándole los pies al Redentor, pese al cuadro de Giovanni Lanfranco que luce en la Iglesia romana del Santo. Si al primero lo avala el inmortal *De Trinitate*, el segundo no carece de motivos, empezando por el lavatorio de los pies en el Cenáculo. Con ello, comenta el hijo de santa Mónica, «ejerció el oficio no de un siervo del Señor Dios, sino del siervo de un hombre»^[182]. Quién sabe si el autor no se vio en la mujer del Evangelio que enjuga con sus cabellos los pies de Jesús. Sí lo hizo un día en el hijo muerto de la viuda de Naín. En esta ocasión parecen insinuarlo sus palabras, siempre encendidas: «El alma, cualquier alma, crea, acérquese a los pies del Señor, busque sus huellas, confiese su pecado con las lágrimas y límpielos con sus cabellos [...]. Límpielos totalmente, obre la misericordia»^[183]. La humildad del Señor lavando los pies, se abre camino esta vez como fuente de su propia humildad. Ella será durante su dilatada vida de Padre y Doctor de la Iglesia, el cimiento de su apostolado servicial, la base de su ministerio de amor, el gozne de sus reflexiones pastorales. «Tan grande es la utilidad que reporta al hombre la humildad, que no dudó en recomendarla con su ejemplo la divina Majestad. Para siempre hubiese perecido el hombre por su soberbia, si no le hubiese hallado Dios con su humildad [...]. Había perecido el hombre siguiendo la soberbia del engañador; siga, después de hallado, la humildad del Redentor»^[184]. He aquí la más alta lección del *caritatis doctor* magníficamente aprendida por el Doctor de la Gracia.

Los Padres de la Iglesia meditaron y se abismaron a menudo, pues, en los misterios de la humildad y del amor eucarístico: Dios omnipotente recluso, humillado por amor, en las especies del pan y del vino. Todo el Jueves Santo cabe en la humildad de su lavatorio. Y el entero Viernes Santo, en el mortal anonadamiento de su cruz. La Semana Santa, por eso, no es en definitiva sino la tesis doctoral de Cristo el Señor, del siempre inefable y adorable *caritatis Doctor*.

Casa de Dios

«Si alguno destruye el santuario de Dios (o casa de Dios), Dios le destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario» (1Cor 3,17).

La expresión *domus Dei*, es decir, casa o santuario de Dios^[185], reviste en san Agustín un sentido muy preciso correspondiente a una antiquísima tradición. Los especialistas aseguran que la fórmula es de inspiración bíblica y parece pertenecer a la herencia más antigua y auténtica del *kerigma* cristiano. El punto de partida y la fuente misma donde abreva san Agustín al respecto son algunos textos neotestamentarios, la tradición griega *oikós (tou) Theou* del Antiguo Testamento y sobremanera los Salmos^[186]. *Domus Dei* reviste para él, de modo regular, el sentido neotestamentario de «la Iglesia, los fieles, la Ciudad de Dios», aunque sin jamás perder contacto con el *oikos Theou* del Antiguo Testamento.

Los patrólogos señalan en el uso del Hiponense un elemento tradicional de la catequesis y la predicación. Muy bien lo corrobora el siguiente texto de su Comentario al Salmo 126: «La casa de Dios es la misma ciudad. La casa de Dios es el pueblo de Dios, puesto que la casa de Dios es el templo de Dios. ¿Qué dice el Apóstol? *El templo de Dios, que sois vosotros, es santo* (1Cor 3,17). Todos los santos fieles, que son la casa de Dios, no sólo los que ahora existen, sino también los que anteriormente existieron y ya murieron y los que después de nosotros han de existir, los cuales todavía han de nacer para hallarse en medio de las cosas humanas hasta el fin del mundo, congregados en uno, son innumerables fieles, pero contados por Dios, pues de ellos dice el Apóstol: *El Señor conoció a los que son suyos* (2Tim 2,19). Estos granos que ahora gimen entre las pajas y que han de formar un solo montón [...] forman todos juntos una sola casa de Dios y una ciudad»^[187]. Adoptando este sentido simbólico, la expresión *domus Dei* nada perdió de su valor concreto, ni tampoco devino equivalente a la *familia Dei* que habrá de salir en la liturgia romana y que acusa vestigios del derecho romano.

Domus Dei evoca de forma nítida la imagen de una construcción, de un edificio, conforme todavía con la tradición bíblica (cf 1Pe 2,5)^[188]. Pero la *domus Dei*, siendo la Ciudad de Dios en el sentido más extenso de la palabra, es de modo particular la Iglesia, comunidad de los fieles, que se extiende por todo el mundo, casa todavía en construcción, según puntualiza san Agustín predicando contra los donatistas cuando dice: «Toda la tierra es la casa de Dios. Si toda la tierra es la casa de Dios, el que no se adhiere a ella es escombros, no es casa; escombros viejos, de los cuales era figura el templo antiguo, porque en él se llevó a cabo la demolición de lo viejo para ser edificado lo nuevo»^[189]. Esta casa todavía en construcción es la Iglesia, que aún peregrina sobre la tierra. Agustín carga el acento, pues, sobre la colectividad de los fieles, de modo que el cristiano individual es *domus Dei* en cuanto miembro de la Iglesia. No se trata según él, por tanto, de una piedad personal e individual, según la cual el alma pura deviene una

domus Dei. Esta idea, presente en Filón de Alejandría, toca Occidente con Lactancio, para quien el *pecho humano* puro y sin tacha es el verdadero *templo de Dios*^[190]. Especial interés revisten en esto los sermones agustinianos para la dedicación de una iglesia. *Domus Dei* no se aplica en ellos al edificio de la iglesia: para este prefiere recurrir a *domus orationis*^[191].

El uso agustiniano de *domus Dei* es, concluyendo, puramente bíblico, y refleja y transmite una tradición cristiana muy antigua. En su asiduo empleo, Agustín permanece fiel a una tradición auténtica de la lengua cristiana. Es interesante comprobar cómo la lengua se mostró conservadora allí donde se trataba de un elemento doctrinal antiquísimo de la tradición paleocristiana. Por lo demás, tal expresión fue luego respetada y mantenida. Lo hizo san Jerónimo y, como él, otros que la entendieron como herencia venerable de los primeros siglos cristianos.

Catecumenado

«En los primeros siglos de la Iglesia, la iniciación cristiana conoció un gran desarrollo, con un largo período de *catecumenado*, y una serie de ritos preparatorios que jalonaban litúrgicamente el camino de la preparación catecumenal y que desembocaban en la celebración de los sacramentos» (CIC, 1230).

Sería prolijo ahora descender a pormenores del tiempo destinado en la magna Iglesia a instruirse y prepararse para el bautismo. El Vaticano II con su retorno a las fuentes, así como la *Catechesi tradendae*, recuerdan el gran protagonismo patrístico en el catecumenado^[192], sustantivo del verbo *Katekeín*, que para san Pablo significa enseñar oralmente la fe (cf 1Cor 14,19; Gál 6,6). Se habla ya en san Justino de un período de instrucción y preparación^[193]. Y con la paz constantiniana el afluir de nuevos adeptos determina una organización estable, cuya estructura irá tomando cuerpo en el siglo IV, el de la gran catequesis y a la vez catecúmenos amigos de prolongar indefinidamente su estado, pese a exhortaciones patrísticas en contra de Basilio, Ambrosio, el Niseno y Agustín, por traer sólo algunas figuras.

Una vez inscritos en la lista de los que habrían de recibir el bautismo en la vigilia pascual, se convertían en *fotizómenoi*, es decir, los que están para ser iluminados. En Occidente recibían el nombre de *competentes*; y en Roma, *electi*. Sobre el catecumenado de los siglos IV-V disponemos afortunadamente de una excepcional documentación patrística: claves, recursos, forma y contenido de aquella catequesis, la más genuina de todos los tiempos. Son, las patrísticas, páginas enamoradas de Cristo y de la Iglesia en las que alternan lo profundo y cercano con lo íntimo y sencillo.

La inmediata preparación o «fotizomenado» duraba para Jerusalén, según Egeria, 40 días, el tiempo de la cuaresma, ocho semanas antes de la Pascua. La enseñanza debía ir

acompañada con un cambio de vida y redoblados ejercicios de penitencia: ayunos, vigiliias, oraciones, genuflexiones, exorcismos. Comprendía dicha instrucción una lectura sumaria de la historia bíblica, la exposición del símbolo bautismal y, durante la semana de Pascua, la mistagogía, esto es, la explicación de los sacramentos. Duraba cada día en Jerusalén tres horas. Adentrados en la cuaresma, salían al paso los conocidos ritos de la entrega y devolución del símbolo y del Padrenuestro, o sea, la *traditio* y *redditio Symboli*, de un lado, y de otro, la *traditio orationis dominicae*. Afirma en este sentido el Hiponense que la devolución del símbolo tenía lugar solemnemente el sábado santo, y la del Padrenuestro durante la liturgia pascual. A la entrega del símbolo seguían las ceremonias del triple escrutinio, a saber: un examen de fe en el tercer y cuarto domingo de cuaresma.

La gran aportación patristica en la historia del catecumenado fue, sin duda, la que cabría denominar catequesis histórico-bíblica, o sea, la exposición de la Historia de la Salvación en sus tres etapas: del Antiguo Testamento, del Nuevo Testamento y de la Historia de la Iglesia. Con su famosa *Catequesis a los principiantes*, obra maestra del género, en la que, según el cardenal Daniélou, «está todo el genio psicológico y teológico de Agustín»^[194], declara que el catecumenado es un aprendizaje de la vida cristiana. Consta por sus celebérrimos *sermones ad competentes* que los catecúmenos escuchaban sus doctos, frecuentes (cuatro veces o más por semana), largos (solían durar una hora) o cortos sermones, según. Ellos le permitían desplegar sus portentosas dotes de orador y pensador a la vez, manejando diestramente un amplio abanico de recursos retóricos. Era todo su afán que quien hiciera de predicador no se limitase a instruir. Había también que agradar a los oyentes y mantener despierta su atención. La Sagrada Escritura, en resumen, debía ser el texto de sus catecúmenos: «Yo os instruyo con palabras, vosotros progresad con las costumbres. Yo esparzo la palabra, vosotros devolved el fruto de la fe [...]. El que se os llame *competentes*, manifiesta que eso es lo que deseáis»^[195].

Catequesis

«Continúa fiel a las *catequesis*; aunque nos alarguemos –por hablar mucho–, que tu mente jamás se canse. Porque estás recibiendo armas contra las fuerzas que se te enfrentan: armas contra las herejías, contra los judíos, samaritanos y gentiles. Tienes muchos enemigos, coge abundantes dardos [...]. Las armas están dispuestas, y muchísimo más la espada del Espíritu (cf Mt 26,41; Ef 6,17); por eso hace falta que con buena voluntad te comprometas a pelear las batallas del Señor» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatequesis*, 10).

La «catequesis»^[196] pertenece a la vida misma de la Iglesia y en la actualidad es uno de los más apasionantes retos de la nueva evangelización. Palabra suave la suya, común,

mistérica. El Vaticano II con su retorno a las fuentes y luego documentos como la *Catechesi tradendae* nos recuerdan que los Padres de la Iglesia, maestros en el oficio, se hacen en ella más completos. Lejos de haber perdido vigor, cada día que pasa gana enteros en la Iglesia del siglo XXI. Ya las primeras comunidades cristianas estimaron ineludible que, una vez proclamado el *kerigma*, se adiestrase a los futuros creyentes con una instrucción completa capaz de ampliar y profundizar a la vez los elementos esenciales del anuncio. Tales instrucciones empezaron a denominarse pronto «catequesis». No pocos textos de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas paulinas, son eso. Y por ahí apuntan asimismo la *Didachè* y otros escritos de los Padres Apostólicos.

San Ireneo y Tertuliano la introducen dentro de los géneros literarios de la patrística. Y la impartida en el *Didaskaleion* de Alejandría, según opinión de expertos, no habría contenido sino exégesis dirigida a los catecúmenos y a los bautizados y, apologeticamente, contra herejes y filósofos. San Ambrosio la desarrolla explicando el Símbolo a los catecúmenos y reservando a los neófitos, durante la semana de Pascua, la explicación de los sacramentos recibidos. De ahí la *traditio* y la *redditio Symboli*, y sus homónimos para el Padrenuestro, cuya entrega después de la del Símbolo pretendía significar, por cierto, la unificación entre fe a profesar y vida a vivir. El Padrenuestro, entendido como compendio del Evangelio, lo comentaron Tertuliano, san Cipriano, san Agustín y san Gregorio de Nisa, entre otros insignes maestros de la patrística.

Exigencias de tema y de público explican que Rufino de Aquileya destine su *Comentario al Símbolo* a los catequistas más que a los catecúmenos, y que la *Oratio catechetica magna*, del Niseno vaya a un público de intelectuales neoplatónicos menesterosos ante todo del discurso sistemático. De cómo era la catequesis en Jerusalén a finales del siglo IV nos informa bien la *Peregrinatio* de Egeria: historia de la salvación, Símbolo, ritos sacramentales eran explicados primero en sentido literal y luego en el espiritual. Homilias de género catequético, en fin, son las de Cromacio de Aquileya, y las que pronunció en Ravena durante la primera mitad del siglo V san Pedro Crisólogo. La *disciplina del arcano*, es decir, la prohibición de poner por escrito la fórmula del Símbolo, para que no cayese en manos de los infieles y herejes, demuestra el cuidado a tener en la catequesis, basada siempre, eso sí, en la Sagrada Escritura.

Pero quien hace que la catequesis del siglo IV gane grandemente es san Agustín. Las reglas psicológico-didácticas que él nos deja en *La catequesis a los principiantes* ahí siguen, entre lo más novedoso y sugestivo de hoy. Mientras figuras anteriores habían destacado sobremanera la figura del maestro, en el Hiponense, por el contrario, se abre camino también, por primera vez, el catequizando con su enorme carga de humanidad, sus cualidades y defectos, virtudes y miserias, así como la flexibilidad expositiva, según los públicos. Este detalle bastaría para probar sobradamente por qué san Agustín figura entre los más reconocidos catequistas de la Iglesia, por qué sigue siendo maestro en el difícil arte de educar en la fe, y por qué, ministro de la Palabra, sigue hoy llegando con fuerza a los documentos del Magisterio.

Causa finita est

«Ya van mandadas sobre este particular a la Sede Apostólica las actas de dos concilios; también vinieron de allá contestadas. El asunto está concluido; plegue a Dios concluya pronto el error. Les aconsejamos abrir los ojos; para su instrucción son estas enseñanzas; roguemos que se conviertan» (SAN AGUSTÍN, *Sermón*, 131, 10).

Pocas frases de un Padre de la Iglesia tan maltratadas, confundidas, distorsionadas como esta de san Agustín. Se dice y vuelve a decir al buen tuntún, a la que saltare, como quien oyó campanas sin saber dónde. Hasta políticos sabihondos, que los hay, se tiran el nardo citando de buenas a primeras la frase en cuestión. Muchos cibernautas se la adjudican al refranero, que no deja de ser una salida cómoda y tonta. «Ya dice el refrán –y te largan como quien pone las cartas sobre la mesa–: *causa finita est*»^[197], confundiendo a san Agustín con el refranero. Tampoco faltan quienes, rizando el rizo, y para que haya más énfasis tal vez, incorporan en pésima traducción de urgencia el radicalismo expresivo del «lo dijo Blas, punto redondo». El caso es que la frase sigue y prosigue y no deja de circular así, viciada de boca en boca y de pluma en pluma, con los aderezos latinos del binomio: *Roma locuta est causa finita est*. Ni san Agustín redivivo la reconocería hoy.

Por de pronto, él nunca escribió *Roma locuta est*, eso que vaya por delante. De modo que sobran aplicaciones coyunturales y de conveniencia para decir o hacer decir a otros, por ejemplo, «habló Roma, punto redondo»; o «lo dijo Blas, no se hable más». Incluso ya ni se incorpora lo de redondo, pues el que tiene la palabra se contenta con un radical «y punto»; «he dicho lo que he dicho, y punto». La desazón de tanto despropósito es patente.

La maltratada frase agustiniana está en el sermón 131, 10, que el santo predicó en Cartago, no en Hipona pues, en septiembre del año 417 comentando el discurso de Jesús sobre el pan de la vida (cf Jn 6,54-66). Constituyen su contexto, de una parte, las cartas agustinianas 175, 176 y 177, que son, en realidad, dos misivas de los obispos africanos reunidos en los concilios de Cartago y de Milevi, respectivamente (celebrados en el verano del 416), para tratar del caso pelagiano. Esas cartas fueron enviadas al papa Inocencio suplicándole que condenara los errores pelagianos que se especifican en ellas. Y de otra parte, naturalmente, las respuestas o rescriptos a los que el santo alude en el presente sermón cuando dice: también vinieron de allá contestadas (*inde etiam rescripta venerunt*). Dicha respuesta está en tres cartas: la 181 [probablemente del 27 de enero del 417], la 182 [del 27 de enero del 417: contestación a la carta 176] y la 183 [del 27 de enero del 417: que contesta a la 177]. En ellas el Papa declara a Pelagio y Celestio excluidos de la comunión eclesial.

A ellas alude san Agustín el 23 de noviembre del 417 predicando en Cartago el sermón 131, 10, donde aclara: «también vinieron de allá contestadas. El asunto está concluido». Que en latín suena de esta guisa: *inde etiam rescripta venerunt. Causa finita*

est. Pero no estaba terminado, porque una carta del nuevo papa Zósimo, fechada el 21 de noviembre del 417, estaba de camino anunciando que el sínodo romano había pronunciado la absolución de Celestio y de Pelagio. Todo había vuelto al principio.

Fue convocado, pues, un tercer concilio antipelagiano con carácter de urgencia en Cartago a finales del 417, cuyas actas desdichadamente se han perdido, así como la carta de Aurelio de Cartago y de los obispos africanos al papa Zósimo. Que fueron eficaces lo prueba el hecho de que el 21 de marzo del 418, Zósimo les respondía compartiendo su punto de vista; y su carta llegó a Cartago justo antes del concilio que reunió a más de 200 obispos, el 1 de mayo del 418, que resumió en 9 cánones la doctrina católica sobre el pecado original y su transmisión, el papel y la necesidad de la gracia, la posibilidad de evitar el pecado, contra la impecancia absoluta de los pelagianos^[198]. La frase agustiniana, en consecuencia, dista mucho de tener el sentido que el vulgo le atribuye.

Circunceliones

«Declaren qué son, porque se denomina *circunceliones* los que vagan por las celdas o cavernas. Suelen, pues, andar de aquí para allá, sin tener jamás residencia fija y cometer lo que sabéis y lo que ellos saben quieran o no quieran [...]. ¡Ojalá que fuesen soldados de Cristo y no del diablo, de quienes se teme más su salud, consistente en decir: “Alaba a Dios” (*Deo laudes*), que el rugido del león! Estos también se atreven a ultrajarnos, porque los hermanos, al darse de cara con los hombres, los saludan diciendo: “A Dios gracias” (*Deo gratias*)» (SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 132, 3.6).

El terrorismo es hoy, sin duda, uno de los más grandes flagelos de la Humanidad. Pero agreste y feroz y desestabilizador lo fue siempre. También, sin duda, durante los primeros siglos del cristianismo sembró esta plaga desolación y muerte por doquier, y los Padres de la Iglesia se las tuvieron que ver frente a ella. Con holgura lo prueban, por ejemplo, los circunceliones. Hasta tal punto que algunos expertos del contencioso católico-donatista, esto es, del Cisma que dividió a la Iglesia católica en África durante los siglos IV y V, no tienen reparos en descubrir por el *modus operandi* de los actuales grupos fanáticos argelinos FIS y GIA claros indicios de este bronco ejército de matones sin escrúpulo, amigos del pillaje y del crimen.

San Agustín explica que circunceliones^[199] viene de *circum cellas vagantur*, o sea, quienes vagaban por las celdas o cavernas en descampado procurándose el alimento, sobremanera en zonas de Numidia y Mauritania. Al parecer, los propios donatistas, o sea, la Iglesia escindida de la católica, que no tuvo reparo en aliarse con estas bandas de energúmenos y asesinos, rechazaban el término circunceliones por injurioso. Preferían, más bien, el de agonistas, esto es, combatientes de Dios; o *milites Christi*, soldados de Cristo, en suma. ¡Y qué soldados, Dios Santo!

A su carácter terrorista, san Agustín añade el religioso. Escribe, en efecto, de monjas convertidas al Donatismo que iban en compañía de manadas de borrachos, o sea, cuadrillas de circunceliones. Las tumbas de circunceliones mártires no tardaron así en devenir lugares de peregrinación para estos extraños peregrinos, presa de costumbres supersticiosas y errabundos y giróvagos sin fronteras. Cuesta trabajo admitir que una Iglesia como la donatista, por muy cismática que se quiera, llegase al extremo de componendas y alianzas con un grupo terrorista de esta índole, hasta convertirlo en su brazo armado.

Las atrocidades por el Hiponense descritas, orillando ahora el salvajismo y crueldad que suponen, presentan síntomas de cruzada, pues a menudo responden a represalias típicas de guerra santa. Suele citarse poco el texto de san Posidio describiendo la índole religiosa de estos delincuentes: «Tenían también los donatistas en casi todas sus iglesias –dice– una clase inaudita de hombres maleantes y perversos que hacían profesión de continencia y eran llamados circunceliones, y estaban repartidos en cuadrillas por casi todas las regiones de África. Envenenados por falsos doctores, soberbios, audaces y temerarios hasta la ilicitud, ni a los suyos ni a los demás perdonaban nunca, impidiendo hasta el legítimo ejercicio del derecho entre los hombres. Los que no se doblegaban a sus caprichos recibían gravísimos daños y aun la muerte, porque iban armados con diversas lanzas, en correrías por los pueblos y campos esparciendo sangre»^[200].

Donatistas y circunceliones fueron a desembocar en una oposición conjunta, con igual sentido del rechazo, idénticos incidentes y análogas represiones por parte del Emperador, al que la Iglesia católica recurrió siempre que pudo en demanda de ayuda. Común fue su repulsa; coral su contestación. El Donatismo encontró en tan pintoresco ejército su ayuda opositora contra el Poder constituido, de modo que hoy es posible decir que el Cisma, se admita o no, terminó en los brazos de un movimiento radicalizado y contra derecho, terrorista puro y duro, en sus demandas de reforma social. Capítulo este, analizado de cerca, para la libertad religiosa de nuestros días.

Civitas Dei

«Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de esta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia» (SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, 14,28).

Fecundo elemento teológico el de *La Ciudad de Dios*^[201]. Y nutricia raíz bíblico-patristica la suya, puesto que se trata de una idea extraída de la Biblia y esbozada ya por san Ambrosio y Ticonio, aunque fue san Agustín quien la elaboró y la abarcó en todo su contenido y desarrollo, plasmada en toda la vida e historia de la humanidad, y el que le

dio eficacia y fecundidad para el pensamiento cristiano, teológico y ascético de los siglos posteriores. Todo lo que en dicho concepto se encierra, tal y como lo pensó y formuló el genio de África es lo que hoy reconocen pensadores con alma. Serán sobremanera los teólogos y místicos medievales quienes subrayen de qué manera tan radical y honda se grabó entonces la genialidad del pensador africano^[202].

Sirve indudablemente la *Civitas Dei* de fuerza directriz en el desarrollo y la exposición de muchas de sus obras, y viene a ser como la columna vertebral y nervatura de la mayor de todas: *La Ciudad de Dios*. Muchas de ellas, polémicas, exegéticas, apologéticas, están cruzadas e iluminadas por lo que piensa y especula con sus poderosas luces sobre ese fecundo concepto bíblico. Comprendió pronto el Hiponense que la lucha entre el bien y el mal es ley en todo hombre, choque que se acentúa de forma vigorosa en el cristiano, entre el pecado y la gracia de lo alto. Su análisis y exposición constituyen el contenido de las *Confesiones*. Pero esa pugna tenaz no se agota en el individuo, sino que se proyecta en la ciudad terrestre, donde se mezclan el hombre terreno, que se busca a sí y sus concupiscencias y el hombre celeste o guiado por el Espíritu Santo, que busca a Dios y la gloria de este antes que a sí mismo, lo cual evidencia la historia de la Humanidad desde su principio, según describe y razona en *De Civitate Dei* Agustín. De ahí que a esta magna obra suya se la conozca también como «Las Confesiones de la Historia».

Es *La Ciudad de Dios*, sin embargo, una realidad demasiado rica como para expresarla en pocas palabras^[203]. Podríase decir, y no lo habremos dicho todo, que es el desarrollo, el contexto histórico, itinerante y salvífico, del progresivo cumplimiento del designio de Dios sobre el mundo. Cabría de igual modo definirla como la comunidad de los justos que remonta su origen a partir de las brumas aborígenes de Abel, por oposición a la ciudad del mal que comenzó con la fechoría de Caín. No estará de más aclarar que la *Civitas Dei* y la *Ecclesia Dei*, contra lo que ciertos autores han dejado escrito por ahí, no son del todo equivalentes en san Agustín: no son dos realidades perfectamente idénticas, aunque se complementen e impliquen hasta el extremo de expresar, a menudo incluso, un mismo valor reversible y de igual alcance lógico e intencional. En todo caso, el estudio comparado de ambas, *Civitas Dei* e Iglesia, sus relaciones y mutuas inferencias, ofrece la posibilidad de poner al descubierto y profundizar los aspectos más importantes y aleccionadores de la Iglesia, sobre todo en su realidad terrena.

Esta dimensión humana, mortal, abierta a la escatología y reunión definitiva con la parte angélica de la *Civitas Dei*, a la Iglesia celeste, la futura, ofrece un material dispuesto y abundante para la actual meditación sobre la Iglesia^[204]. Hay sin duda una visión antropológica de la *Ciudad de Dios* que cuenta con la simpatía del hombre de nuestro tiempo. Tanto más cuanto que atañe a la interioridad del hombre, pues como Hugo Rahner dijo: «San Agustín ha condensado todo el dinamismo íntimo de los acontecimientos históricos en una fórmula que ha servido de guía a los teólogos de la historia: *Dos amores hicieron dos ciudades*»^[205]. Espléndida fórmula, por cierto, en la que se resume la dura pugna entre el bien y el mal.

Competentes

«El hecho de que se os llame *competentes* manifiesta que eso es lo que deseáis, que eso ambicionáis con toda la fuerza de vuestra mente. ¿Qué otra cosa significa el término *competentes* sino que piden conjuntamente?» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 216, 1).

Los tratados patrísticos de catequesis aluden a los catecúmenos con términos como *accedentes*, *competentes*^[206], *illuminati*, *electi*, *neophyti*. Catecúmeno es el término general para designar a quien escucha la instrucción cristiana previa al bautismo. *Accedentes*, en concreto, quienes, movidos por lo que fuere, decidían inscribirse en la lista del catecumenado: san Agustín usa poco esta palabra, prefiere el infinitivo *venire* o el participio *venientes*. *Competentes*, en cambio, eran los que, previa la especial catequesis, pedían juntos (de ahí *cum-petentes*) el bautismo y se preparaban durante cuarenta días –a base de escuchar a diario la palabra de Dios, así como la meditación del Símbolo y del Padrenuestro–, al bautismo, la confirmación y la Eucaristía –es decir, los sacramentos de iniciación cristiana– en la gran Vigilia. El caso de san Agustín es revelador: tiene un centón de sermones *ad competentes*, y el 56 en concreto se titula *De dominica oratione ad competentes*. Por último, los *neophyti*, o sea, nuevos convertidos o bautizados, también llamados *infantes*, que seguían recibiendo ciertas instrucciones cristianas durante la semana de Pascua, después de la cual pasaban a engrosar las filas de los fieles. Ya Tertuliano maneja el término neófito para definir al convertido, al nuevo bautizado, y no ha de tardar su uso designando al «novicio en alguna cosa», es decir, al inexperto.

La clasificación de las catequesis patrísticas, pues, admiten dos grupos: el de los *competentes* y el de los neófitos. San Cirilo dedica dieciocho sermones a los primeros y cinco a los segundos. San Ambrosio escribe *De Abraham*, primer escrito suyo, a los catecúmenos, y *De mysteriis*, a los neófitos. En Teodoro de Mopsuestia, diez son para los *competentes* y seis para los neófitos. El único tratado del que disponemos como instrucción catequética en profundidad para los candidatos al catecumenado es *La catequesis de los principiantes*, de san Agustín. Y es que a la etapa prebautismal precedía un período de aproximación al cristianismo en quienes aún no se habían decidido por el catecumenado, cuyo nombre occidental es *accedentes*, y en el caso del obispo de Hipona *rudes*, sólo que rudo aquí no quiere decir inculto, ni patán, sino pura y sencillamente quien ignora el contenido de la fe, o sea, el principiante, menesteroso de los rudimentos cristianos, necesitado de iniciación cristiana. Los ritos de la cruz y de la sal hacían del rudo un cristiano, bien que todavía catecúmeno, y lo afiliaban entre los *accedentes*, por más que continuase aún de precatecúmeno.

San Agustín empezó siendo catecúmeno desde temprana edad, siendo todavía niño en brazos de su madre santa Mónica. Luego seguirían las turbulencias de la juventud, el error maniqueo y la conversión. Sabemos también que, una vez convertido, entre el 6 de

enero y el 10 de marzo del 387, se llegó desde Casiciaco hasta Milán para inscribirse como principiante en la lista de los *competentes*, de modo que, en tales condiciones, asistió a la catequesis prebautismal de san Ambrosio hasta la noche del 24 al 25 de abril del 387, Vigilia pascual ese año y noche gozosa de su bautismo. Desde últimos de abril hasta primeros de mayo de ese mismo año, por lo tanto, estuvo de *neófito*.

Como pastor de almas en Hipona predicará muchas veces a los *competentes*, procurando aclararles su condición. Como aquí: «Lo mismo que *co-docentes*, *concurrentes*, *co-sedentes*, no significan otra cosa sino que enseñan, corren y se sientan al mismo tiempo, del mismo modo la composición de la palabra *competente* indica a quienes piden y desean una misma cosa a la vez»^[207]. Su exhorto de entonces vale para nosotros hoy, por supuesto: «Del mismo modo que llevasteis la imagen que procede del hombre de la tierra, llevad en adelante la de aquel que procede del cielo»^[208].

Comunidad

«Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, *comunidad* de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la *comunidad* espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» (LG 8).

La palabra *comunidad*^[209] es consustancial a la historia de la Iglesia y resulta definitivamente nuclear dentro de la vida religiosa. Tan elevada y honda se enseña, tan sugerente y rica se ofrece, que utilizar el vocablo a secas no basta. Necesita, por eso, del rodeo lingüístico: comunidades de vida cristiana, comunidades eclesiales de base, comunidad de bienes, comunidad humana, comunidad política, familiar, eclesial, religiosa. Los autores patristicos vivieron y sintieron a la Iglesia en clave de comunidad al apacentar en régimen comunitario, como debe ser, una Iglesia local, la suya, en unión de almas y corazones con la Iglesia universal. Y algunos de ellos, además, fueron fundadores dentro de la vida consagrada, lo que supone decir que abrieron casas, edificaron iglesias, construyeron monasterios, acogieron a siervos de Dios en sus claustros diseñando modos y expresiones de vida comunitaria dentro de esos muros venerandos. Tampoco faltan quienes, como san Basilio y san Agustín, por ejemplo, escribieron Reglas monásticas dirigidas a sus monjes con normas bien precisas acerca de cómo construir, vivir y sentir la comunidad.

Y no es que se limitasen a exponer en ellas el pragmatismo comunitario, que para eso estaban y siguen estando lo que hoy denominamos estatutos, sino que ahondaron,

exploraron y enriquecieron en tan emblemáticos documentos la dimensión teológica de la vida religiosa, el gozo puro y santo que uno experimenta viviendo en comunidad. El comentario al Salmo 132 será, por eso, inevitable: «¡Oh, qué bueno, qué dulce habitar los hermanos todos juntos!». «Tan dulce –comenta san Agustín– cuanto lo es la caridad, que hace habitar en unión a los hermanos». Y un poco después insiste sugeridor: «Estas palabras del Salterio, este dulce sonido, esta grata melodía tanto en el cántico como en la comprensión, dio origen a los monasterios»^[210]. Modo bien elocuente, por cierto, de relacionar comunidad y caridad, vida religiosa y amor. Y es que la comunidad en los Padres de la Iglesia está lejos de ser término de cartón, vacío, inerte. No es algo que nace y se acaba en la pura sociología. Nunca es para ellos ruido, trajín, cosas, sino a menudo silencio, un día sí y otro también calma, siempre y por doquier, personas, pero personas que viven a tope su condición esencialmente sociable en la que han sido creadas por Dios.

En vez de, pues, conjunto de leyes y rimeros de normas y código de disciplina, la Patrística entiende la comunidad, sobre todo la religiosa, como armonía de relaciones humanas y *koinonía* de corazones. Maestros de puntual, sabia y congregadora palabra y pontífices de misteriosa liturgia, los Padres enseñarán a vivir la comunidad, cristiana en el caso general de los fieles, religiosa en el concreto de los monjes. Pero vivirla en plenitud, para lo que entonces utilizan *comunión*, en griego el ya citado término *koinonía*. Nunca la comunidad resulta estática. Al contrario, siempre ha de tender a un crecimiento sin fronteras, a una vida cristiana en tensa inquietud, afán purificador, misión evangelizadora. El Vaticano II, eco de los Padres de la Iglesia en tanta doctrina, refleja su espíritu, por ejemplo, al decir que «la perfección del coloquio fraterno no está en el progreso [técnico], sino más hondamente en la comunidad que entre las personas se establece», o cuando señala que «la comunidad, congregada como verdadera familia, en el nombre del Señor, goza de su presencia»^[211]. Presencia de Dios, sí, en la comunidad; vida fraterna y compartida.

Comunión

«Para que el concepto de *comunión*, que no es unívoco, pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología, debe ser entendido dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patrística, en las cuales la comunión implica siempre una doble dimensión: vertical (comunión con Dios) y horizontal (comunión entre los hombres). Es esencial a la visión cristiana de la *comunión* reconocerla ante todo como don de Dios» (CDFe, *Carta «Communio notio»*, 3).

Comunión^[212] es término plural, variado y rico de sentido, pero imperfecto equivalente del griego *koinonía*. De ahí que los vocablos «participación», «comunión» y «solidaridad» recojan también sólo de modo parcial el sentido de *koinonía*. Derivado del

latín *communio* (comunidad), y este de *communis* (común), comunión va más lejos que comunidad: diríase que es esta, sí, pero viviendo en plenitud sus virtualidades comunitarias. Para los escritores patrísticos del siglo IV denota igualmente participar en una colecta; o un mismo bien común a muchos; o el cuerpo y la sangre de Cristo distribuidos a los fieles.

Llamados a la hermandad con el Hijo, a la comunión con el cuerpo y la sangre del Señor compartiendo los sufrimientos de Cristo, somos conducidos a la comunión con él y con el Padre, sin orillar la *koinonía* del Espíritu. La comunión está «en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia» en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres. Para que pueda ser clave interpretativa de la eclesiología, debe entenderse dentro de la Biblia y de la Patrística, donde la comunión implica siempre doble sentido, a saber: el vertical (comunión con Dios) y el horizontal (comunión entre los hombres)^[213]. Desde el punto de vista eclesiológico se habla de comunión en la fe, de bienes traídos a los pies de los Apóstoles para ser compartidos entre hermanos de la comunidad. Incluso de comunicar a los demás una misma fe y, eclesialmente, de vivir con toda la Iglesia los bienes espirituales y materiales. Y ni que decir tiene que de participar en la Eucaristía con la comunión.

Desde primera hora, la Iglesia empieza entendida en cuanto comunión de comuniones: esto es, Iglesias locales que a lo largo y ancho del mundo viven el amor eclesial como comunión de bautizados, y en comunidad que comparte el sacramento de la Eucaristía, aunque la comunión no sólo sea, horizontal, sino sobre todo vertical. Vista la Eucaristía al trasluz del sacramento de comunión, o sea, como acto de comulgar, encontramos desde los primeros tiempos formas y modos de hacerlo. Hasta san Cipriano sobreabundan los testimonios que destacan la comunión de los fieles en toda celebración. Por el siglo IV se abre paso una relajación al respecto, sobre todo en Oriente. El concilio de Agatha o Agde en Languedoc (506) dispone comulgar tres veces al año^[214], pero mucho tiempo atrás, ya el apologista san Justino había referido la costumbre diaconal de llevar la comunión a los ausentes. Y Tertuliano la de fieles llevándose a casa las sagradas especies para comulgar al día siguiente y en sucesivos. Ese rumbo informativo toman de igual modo los santos Cipriano, Hipólito y Basilio. Eusebio resulta incontestable mencionando el caso de simples laicos que acercan la comunión a los enfermos. El concilio de Nicea, en el canon 13, presenta ya como «antigua y canónica» la comunión bajo las dos especies llevadas en viático a los moribundos.

No extrañe, por tanto, que el Vaticano II hiciese suya esta rica tradición patrística de la comunión en contexto eclesial y eucarístico. Se cultivó mucho estudiando, por ejemplo, las expresiones de colegialidad. Incluso hay quien distingue en la *Lumen gentium* dos eclesiologías, jurídica y de comunión, conceptos clave, en todo caso, para entender la eclesiología conciliar y, sobre todo, el ecumenismo: las Iglesias separadas lo están por ruptura de la comunión plena, que previamente existía. De ahí que el ecumenismo se proponga nada menos que la visible *Unitatis redintegratio* de los cristianos en régimen de plena comunión^[215].

Concilio

«La sucesión de los diversos Concilios celebrados hasta ahora, tanto los veinte Concilios ecuménicos como los innumerables Concilios provinciales y regionales, que no dejan también de tener su importancia, atestiguan claramente la vitalidad de la Iglesia católica y señalan los puntos luminosos de su historia» (BEATO JUAN XXIII, «Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* en el acto de inauguración del concilio Vaticano II», 2).

Decir hoy Concilio sin más es referirse al Vaticano II, el evento más importante en la Iglesia del siglo XX. Decirlo en contexto patrístico^[216], en cambio, es remitirse a tiempos de la magna Iglesia, propios mayormente de sinodalidad a la hora de sacar a flote cuestiones dogmáticas. Entendido según la incipiente cristiandad, concilio no es sino asamblea formal de obispos y de otros dignatarios de la Iglesia para deliberar y legislar sobre asuntos eclesiásticos. El ecuménico representa a la Iglesia universal. Los particulares, por el contrario, esto es, generales, plenarios, nacionales y provinciales, a territorios más o menos extensos.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, los responsables de las comunidades cristianas sintieron el deber de consultarse sobre problemas comunes concernientes a la fe y a la disciplina. Del siglo II en adelante, los obispos de Asia lo hacen sobre el montanismo. A instancias del papa Víctor (193-203), se reúnen concilios en el Ponto, Palestina, Siria, con el fin de pronunciarse sobre la fecha de la Pascua. La paz constantiniana refuerza la figura mientras se fijan las estructuras metropolitanas y patriarcales, que darán, a su vez, forma a los concilios provinciales y generales. Nombres como Nicea, Éfeso, Calcedonia y Constantinopla constelan el firmamento eclesiástico de la era patrística. Las grandes herejías de los primeros siglos de la Iglesia darán pie a que se celebren estos y otros magnos encuentros, de donde salen, como el refinado líquido de los alambiques, las definiciones dogmáticas sobre verdades de fe, las reglamentaciones litúrgicas sobre los ritos y las disposiciones canónicas en torno al ordenamiento de la disciplina eclesiástica. Los grandes dogmas trinitario, cristológico, soteriológico, pneumatológico y eclesial no son sino el resultado del contraste de las escuelas teológicas en estas cumbres.

La disputa católico-donatista puso de relieve en la Iglesia de África, sobre todo en los siglos IV y V, este régimen de sinodalidad. Ambas partes, la Católica de san Agustín en comunal sintonía con las Iglesias transmarinas, esto es, la Iglesia universal, y el Cisma de Donato o la Iglesia del Partido practicaron con laudable costumbre, casi frenesí, este procedimiento sinodal a la hora de arbitrar medidas encaminadas a discernir la verdad eclesial. El punto final del contencioso llega con la denominada por Juan Pablo II Conferencia ecuménica de Cartago del año 411. Cartago será, en efecto, lugar de numerosos concilios encaminados a solucionar cuestiones de gracia típicas del problema pelagiano. Sin incurrir en pura matemática, se puede sostener como línea de principio

que la Iglesia de Oriente afrontó conciliarmente cuestiones cristológicas, en tanto que Occidente lo hizo para resolver diferencias de eclesiología.

Por último, el término concilio, de rancio abolengo y aires de congreso comunal o colegial, tendrá que soportar junto a sí, casi compartiendo ciudadanía lexicográfica, la intriga del conciliábulo, que viene a ser junta o reunión no convocada por la autoridad. Lingüísticamente concilio lucirá siempre tras de sí todo un signo de señorío y distinción, con el saludable carácter de comunión y concordia en sus múltiples acepciones: conciliación, esto es, acuerdo, ajuste o concordancia de una cosa con otra antes en abierta oposición; conciliar, es decir ajustar o concordar ideas aparentemente contrarias; y conciliatorio, o sea, el que intenta poner de acuerdo entre las partes. Maestros de la palabra, los Padres de la Iglesia fueron siempre conciliadores y, en punto a sínodos, siempre sinodales o conciliares.

Concordia

«*Concordia* entre hermanos, amistad entre prójimos» (Si 25,2). «Todo esto pide de vosotros serenidad de ánimo, *concordia* fraternal, moderación en los proyectos, dignidad en las discusiones y sabiduría en las deliberaciones» (BEATO JUAN XXIII, «Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* en el acto de inauguración del concilio Vaticano II», 20).

Acaso concordia sea menos frecuente que su antónimo discordia, pero, una vez que sienta plaza junto a sinónimos de lustre lingüístico como consenso, armonía, paz, amistad y fraternidad, se comprenderá que la patristica aprovechase el tirón de su empuje lexical. Ciertamente fluye más caudaloso de bibliografía por la vega política y rumbo también al refranero según corroboran frases redondas como: «La concordia es invencible», «La concordia hace de lo flaco fuerte», «Más vale buena concordia que próspera guerra y victoria», «Más vale chica concordia que gran discordia», «Paz y concordia, y justicia con misericordia». Todo lo cual, sin embargo, no impide sostener rica teología patristica debajo de un vocablo tan oportuno y sonoro que hasta cuenta con calles y plazas a él dedicadas por los cuadrantes de medio mundo. Vocablo, por lo demás, con opulento cortejo de verbos, sustantivos y adverbios afines como concordar, concorde, concordemente y concordancia.

«Vivid, pues, todos unánimes y concordes», recomienda san Agustín en la *Regla a los siervos de Dios*, abrazada por más de cuatrocientas familias religiosas^[217]. Y es que concordia y unanimidad se compenetrán y se funden en un solo deseo de comunión. Pero «no siempre la concordia es buena, puntualiza con gran alarde de erudición bíblica san Juan Crisóstomo, pues muy concordes entre sí andan también los bandoleros»^[218]. Y comentando palabras de Jesús contra los que decían que expulsaba los demonios con el poder de Satanás, insiste: «Todo lo que está en discordia consigo mismo, perece»^[219]. La

concordia, siendo así, puede tener nocivas adherencias capaces de dar al traste con cualquier buen deseo. Acaso ello explique por qué los Padres de la Iglesia preferían utilizar el sintagma *concordia fraterna*.

Al Pastor de almas en Hipona, por ejemplo, no le duelen prendas asignando a la concordia fraterna sublimes funciones teológicas: «Gran poder tiene para hacernos propicios a Dios la concordia fraterna», dice^[220]. Y todo el coro patrístico se une reconociendo que la felicidad de la concordia fraterna se trasluce por las palabras del salmo 132: «Ved qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos». Los Padres se recrearon a menudo comentándolas con textos de bellísima factura. Así se comprende a san Cipriano cuando declara que el sacrificio más importante a los ojos de Dios es nuestra paz y concordia fraterna, la de un pueblo cuya unión es reflejo de la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y a san Pedro Crisólogo cuando, desde su tribuna literaria, tampoco se para en barras al escribir que la paz es vínculo de la concordia y alcanza de Dios cuanto quiere.

A este espíritu de fraternidad y concordia apuntaba Juan XXIII concluyendo en la apertura del concilio ecuménico Vaticano II: «Todo esto pide de vosotros serenidad de ánimo, concordia fraternal, moderación en los proyectos, dignidad en las discusiones y sabiduría en las deliberaciones»^[221]. Y Juan Pablo II, quien, al rebufo de la oportuna cita de san Cipriano, afirma: «Dios tampoco acepta el sacrificio del que no está en concordia con alguien, y le manda que se retire del altar y vaya primero a reconciliarse con su hermano; una vez que se haya puesto en paz con él, podrá también reconciliarse con Dios en sus plegarias. El sacrificio más importante a los ojos de Dios es nuestra paz y concordia fraterna y un pueblo cuya unión sea un reflejo de la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo»^[222]. Después de todo, la evangelización, decía el mismo Papa comentando *Ad Gentes*, responde al íntimo deseo de los hombres buscadores de Dios, de concordia fraterna, de paz y de vida eterna. Hermoso mensaje patrístico, sí señor, este de la concordia.

Concordiae Magister

«El Dios de la paz y *Maestro de la concordia*, que nos enseña la unidad, quiso que uno solo orase por todos, como Él llevó a todos en sí solo. Esta ley de la oración observaron los tres jóvenes encerrados en el horno, puesto que oraron a una y unánimes y concordes en el espíritu» (SAN CIPRIANO, *Del Padrenuestro*, 8).

«Maestro de la concordia» (*concordiae magister*)^[223] es el feliz sintagma de san Cipriano de Cartago, en su obra *Del Padrenuestro*, referido a Cristo, autor de la oración dominical. San Cipriano lo escribe junto a los no menos bellos de la paz y la unidad. En sí mismo es un prodigio de belleza cristológica: «Ante todo –dice el texto– no quiso el

Doctor de la paz y *Maestro de la unidad* que orara cada uno por sí y privadamente, de modo que cada uno, cuando ora, ruegue sólo por sí [...]. Es pública y común nuestra oración y, cuando oramos, no oramos por uno solo, sino por todo el pueblo, porque todo el pueblo forma una sola cosa. El Dios de la paz y Maestro de la concordia (*concordiae magister*), que nos enseña la unidad, quiso que uno solo orase por todos, como Él llevó a todos en sí solo [...]. Esta perseverancia en unanimidad de oración daba a entender el fervor, a la vez que la concordia de su oración; porque Dios, que hace que habiten unidos en la casa, no admite en su morada eterna del cielo más que a los que se unen en la oración»^[224].

Concordia, unidad y paz componen un trinomio de especial resonancia y singular atractivo en los Padres de la Iglesia, que se recrean en cada uno de los tres vocablos, que analizan y conjugan estos, bien a través de sus escritos, bien mediante las catequesis o sermones al pueblo, bien, en fin, a base de comportarse ellos mismos unánimes y concordes, o sea, unidos y en paz con los fieles, durante la celebración de los santos misterios. De la concordia en concreto es importante destacar el cariño, la delicadeza, el afán de la patrística por recomendarla como lo más sublime y próximo a la caridad. «Al reino de los cielos –explica san Cipriano–, no son admitidos por el Señor más que los de un solo espíritu y un solo corazón», es decir, los concordes^[225], pues «a la concordia, sí, hemos sido llamados»^[226], hermosísima verdad que contribuye a que quien en ella y de ella vive se mantenga firme, incólume, dentro del dogma eclesial, como aconteció con el gran san Atanasio, el obispo de Alejandría, de quien san Basilio el Grande aclara: «Si el extravío de la Iglesia nos parece tan miserable, ¿qué no tendrá en el ánimo aquel que ha experimentado la antigua tranquilidad y concordia en la fe de la Iglesia del Señor?»^[227]. «Que cada uno, pues, esté en concordia en su corazón con la palabra de Dios y desaparecerá toda discordia en la Escritura»^[228].

La concordia en Cristo, por lo demás, hace amar a los que todavía no son de Cristo. Por ello, pues, «si vives en concordia con tu hermano cristiano, has de amar al prójimo, aun aquel con quien ahora no vives en concordia, puesto que aún no es hermano en Cristo, porque aún no ha renacido en Cristo ni conoce los sacramentos de Cristo [...]. Todos los que viven en concordia con los hermanos y aman a sus prójimos son los que componen la Iglesia, entregada a Cristo»^[229]. De ahí que mientras hablemos de la concordia entre hermanos aquí en la tierra resulte raro, sospechoso y difícil. «Hablemos de aquella concordia fraterna que debe ser y puede ser auténtica. Seamos hermanos todos los cristianos, todos los fieles, los nacidos de Dios y de la Madre Iglesia por el Espíritu Santo; sean hermanos, posean también ellos la herencia que ha de ser entregada y no dividida [...]. En esta herencia se custodia la concordia»^[230], «la santa concordia», la que brota, como de su fuente, de «la íntima unión de todo el cuerpo»^[231]; «la de quienes le alaban allí donde está asegurada la alegría de los cantantes [...], donde no existe la lucha contra la ambición que ponga en peligro la victoria de la caridad»^[232]. La que sólo nos puede conceder el *Maestro de la concordia*, o sea, el *concordiae Magister*, Cristo el

Señor.

Concupiscencia

«Todo lo que hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas– no viene del Padre, sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasan; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre» (1Jn 2,16-17).

Es sobradamente conocido que el término concupiscencia^[233] planea dentro de la patrística con marcados acentos paulinos y con la teología desarrollada mayormente por san Agustín, quien, al respecto, tuvo en Juliano de Eclana a su más encarnizado opositor. En efecto, Juliano salió en defensa de la concupiscencia, por él entendida como un bien natural, mala sólo en sus excesos, y no desorden que el hombre hereda por el pecado original. De ahí que el de Hipona se viera en la necesidad de responder a su antagonista componiendo entre los años 419 y 420 la obra titulada *El matrimonio y la concupiscencia*^[234]. En realidad, se trata de un concepto estrechamente relacionado con los de pecado original, bautismo y redención, y su análisis puede discurrir por los vericuetos de la moral y la dogmática, sin excluir tampoco los del matrimonio y la sexualidad.

Sujeto al dolor, la muerte, la ignorancia y la concupiscencia, bien se puede decir que el hombre es, sin duda alguna, un ser miserable. Ocurre, sin embargo, y el de Hipona lo aclara oportunamente, que «bajo Dios justo, nadie es miserable si no es por su culpa»^[235]. Propone por eso la siguiente definición: el pecado original es la concupiscencia unida al reato. Entiende por concupiscencia la inclinación del ánimo a anteponer los bienes temporales a los eternos, y por reato, el estado de enemistad con Dios y la privación de la vida divina^[236]. Es falso, pues, aunque se siga repitiendo, que san Agustín identificó pecado original y concupiscencia. Semejante aserto no responde a los textos. Distingue, más bien, entre apetito y concupiscencia; el primero, un bien; la segunda, si está desordenada, un mal. Distingue de igual modo entre concupiscencia ordenada, o sometida a la razón, y la desordenada; y afirma claro y resuelto que la concupiscencia desordenada en sí, es decir, sin el reato que el bautismo remite, o sin el consentimiento personal, no es pecado, aunque sea un mal. Es llamada pecado porque del pecado procede y al pecado inclina, palabras que Trento hará suyas para proponer la doctrina católica^[237], pero no porque en sí misma sea pecado. A propósito, pues, de la doctrina general sobre la naturaleza de los sacramentos, lo que dice sobre la insistencia del dogma del bautismo no anula la eficacia del bautismo de deseo, ni lo que afirma sobre la insistencia en el simbolismo eclesiológico de la Eucaristía debe hacer olvidar sus afirmaciones explícitas sobre la presencia real; ni, en fin, lo que propugna en torno a la

doctrina del mal acerca de la concupiscencia pone en entredicho los bienes del matrimonio, resumidos en el célebre trinomio prole, fe y sacramento^[238].

Sobre la concupiscencia, en resumen, Juliano y Agustín discrepaban en mucho y coincidían en poco. Y no eran divergencias menores, por supuesto: en última instancia se veían afectadas las fundamentales cuestiones de la naturaleza y de la gracia. Era por eso mismo toda una teología de la concupiscencia, más compleja y discutida, y peor interpretada también, que la de la muerte. Término, este de la concupiscencia, por lo demás, que no se lo inventa san Agustín, el cual precisará que ni el apetito sensitivo es concupiscencia ni lo es, sin más, el instinto sexual, que hubiera existido aun sin el pecado original. Habla de la concupiscencia como de una pasión desordenada; la define como fenómeno psicológico propiamente humano: una actividad, digamos, propia del hombre. Por eso la coloca dentro de las categorías del mal, y mal *moral*, o sea, en cuanto relacionada de lleno con el pecado de origen. La concupiscencia sexual, concluyendo, es fruto del pecado, pero no es pecado, ni lo son tampoco las nupcias. Dios bendijo estas, no la concupiscencia. Precisamente por ser el matrimonio un bien, constituye un remedio para la concupiscencia^[239].

Confesiones (I)

«Acoge, Señor, el sacrificio de mis *confesiones* de mano de mi lengua, que tú modelaste y estimulaste para que *confiese* tu nombre [...]. El que se *confiesa* a ti no tiene nada que enseñarte de lo que dentro de él ocurre, porque no hay corazón, por muy hermético que sea, que pueda sustraerse a tu mirada [...]. Abres la mano cuando quieres, tanto para apiadarte como para vengarte. Nadie se libra de tu calor. Que mi alma te alabe para amarte, y que *confiese* tus misericordias para alabarte» (SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 5, 1, 1).

Por su inconfundible estilo, único en literatura universal, las *Confesiones*^[240] de san Agustín, al menos desde el punto de vista autobiográfico, no admiten parangón. En la medida en que relatan una búsqueda de verdad, una vida pecaminosa, una conversión a la gracia, una serie de visiones y revelaciones, parece de sentido común suponer que su autor no pudiera sustraerse a las ideas y esquemas en uso, bien por tener que modificarlas o bien para luchar con ellas. Muy probablemente tampoco de los relatos ascéticos orientales, entendidos o leídos por él en traducciones. En cuanto a literatura, doctrina y aliento lírico, desde luego, desconocemos precedente que soporte la comparación, y menos que se suponga en ellas, siquiera de modo ocasional y efímero, fuente inspiradora. Acertó Harnack al decir que constituyen un género único, igual que otras geniales creaciones del Hiponense; un género literario perfecto, íntegro, sin añadiduras ni retoques; sin molde cabría decir. Obra maestra y del todo nueva, en efecto, por el plan que desarrolla y la metodología que practica, lo mismo en cuanto al espíritu

que la preside que respecto al lenguaje que la envuelve: san Agustín en ella hubo de improvisar género, forma y título. Diríase que hubiera salido al dictado del numen africano que en sus páginas alienta refulgente y que nos permite percibir juntos, en actitud armónica, al teólogo, psicólogo, historiador, filósofo, retórico, autobiógrafo y místico. Causaron sensación desde el principio, ya lo creo, para sorpresa de unos, desconcierto de otros, regocijo de los más. De ahí la interminable lista de imitadores que por los siglos de los siglos han existido.

Lo que hace falta saber no es si en las *Confesiones* de san Agustín podemos hablar propiamente de autobiografía, que eso se da por hecho, pues su autor relata y quiere contar su propia vida, sino más bien si el autobiográfico fue, por lo menos en la antigüedad, un «género» lo suficientemente determinado. Especialistas en materia no han tenido más remedio que reconocer en el escrito en cuestión una autobiografía de forma completamente nueva, en cuyos capítulos el proyecto de relatar la vida cede el paso a las preocupaciones metafísicas y religiosas que presiden la narración, y donde el autor busca menos exponer la propia historia que ejercitar su vida religiosa y hacer que brote en sus lectores el sentimiento religioso que él mismo experimenta. De ahí que el relato del pasado esté, una vez más, lejos de ser el objeto único del libro.

Lo realmente singular aquí descansa en la palabra *confessio*, muy común en sus páginas. Implicaría sobre todo reconocerse autor de yerros y pecados contra Dios, el arrepentimiento, la humilde actitud y esperanza de poder restablecer una relación personal con él, y admitir que se le confían cosas por él sabidas de antemano. Agustín insiste en que la suya es confesión hecha más con palabras del alma que llegan a Dios, que con la voz. Por tanto es, a la vez, dolorida confesión de la maldad y fausta confesión de la bondad de uno, que confiesa y alaba en el silencio de la lengua, sí, pero también con el grito del corazón. Son las *Confesiones*, en resumen, la obra de un clásico de la religión y del pensamiento. Poeta a lo divino y lírico de la teología perenne y místico para la más alta mística, la grandeza de tan sublime obra estriba justamente en la humildad con que su autor la escribió. De ahí que sus páginas estremecidas se hagan plenamente comprensibles sólo a la luz de Dios.

Confesiones (II)

«Los trece libros de mis *Confesiones* alaban a Dios, justo y bueno, por mis males y mis bienes y despiertan hacia Él el entendimiento y el corazón humanos. Por lo que a mí respecta, me produjeron este efecto cuando las escribí y siguen produciéndomelo ahora cuando las leo. Lo que otros piensen de ellas es cuestión suya. Lo que sé es que a muchos hermanos les gustaron y siguen gustándoles» (SAN AGUSTÍN, *Las Revisiones*, 6).

Estilo inconfundible y único el de las *Confesiones*^[241] de san Agustín, obra en la que se

encierra el mundo íntimo de un alma delicada, tierna, peregrina de lo eterno y luchadora incansable en la conquista de la verdad. Ciertamente se enseñan elevadas algunas referencias patrísticas anteriores, como *Diálogo con Trifón*, de san Justino; *A Donato*, de san Cipriano; *Carmen de vita sua*, del Nacianceno; y el *Testamento de san Efrén*. Conceptual y estilísticamente, sin embargo, se quedan muy por debajo. En cuanto a doctrina y aliento lírico, la obra tratada no conoce precedentes. Harnack ha tenido y sigue teniendo muchos seguidores al afirmar que la obra constituye un género literario perfecto, sin añadiduras ni retoques; sin molde. Nueva en cuanto a desarrollo y metodología, pues, originalísima por el espíritu que la preside y el lenguaje que la envuelve, causó desde el principio muy honda sensación, para general sorpresa y común reconocimiento de cuantos supieron detectar en sus páginas estremecidas, no bien cayeron estas en sus manos, un espejo con alma, una literatura con pulso, un prodigio, en fin, de espiritualidad y de belleza. De ahí el sinfín de imitadores, desde Paulino de Pella^[242] y san Patricio de Irlanda hasta, en España, el gran Aurelio Prudencio, al que seguirán, en el siglo XVI, san Alonso de Orozco y santa Teresa de Jesús.

Maneja en ella su autor el concepto cristiano de *confessio*, ya como alabanza de la grandeza y misericordia divinas (*confessio laudis*), ya en sentido de confesión de los pecados (*confessio peccatorum*), ya, en definitiva, como profesión de la propia fe (*confessio fidei*). Prima entre sus características, además, la del diálogo con Dios: instrumento con el que se desvela el sentido de la vida individual y esta corona cimas de universalidad. Alaba en ella a Dios y pide perdón de sus errores, cierto. Mas no sólo a Dios y, en el secreto del alma, *ante* Dios. También, con la pluma, ante los hermanos todos en la fe. Desde lo «autobiográfico», las *Confesiones* deberían considerarse prematuras, incompletas incluso. Falta el matiz de autodefensa o apología, propio de obras así. No las escribe su autor para quedar bien, sino al contrario.

La verdad del hombre, inseparable de la de Dios, es la de la existencia, no la de un objeto de especulación. El hombre ha sido hecho *por* Dios y *para* Dios: «nos hiciste para Ti»^[243]. El juicio último sobre el alma, pues, no está en sí misma, sino en Quien la hizo: «Tú eres, Señor, el que me juzgas. Porque aunque nadie de entre los hombres conoce la intimidad del hombre, sino el espíritu del hombre que hay en él, sin embargo, a pesar de todo, hay en el hombre algo que ni siquiera conoce el espíritu del hombre que hay en él. Pero tú, Señor, conoces todas sus cosas porque le has creado»^[244].

El vocablo *confessio*, muy común en la obra^[245], pone de manifiesto a un Agustín que reconoce haber cometido, no sólo un error, sino un pecado contra Dios; se arrepiente humilde y espera restablecer con él una relación personal confiándole cosas que Él ya sabe. La suya es confesión no de viva voz, sino con las palabras del alma que llegan a Dios. Y de dolor por la propia maldad. Pero, por otra parte, también de alabanza en el sentido de no atribuirse a sí mismo el mérito de las buenas acciones. Ocurre en el silencio de la lengua, sí, pero mediante el grito del corazón. Hoy se habla mucho de memorias y autobiografías, género donde el hijo de santa Mónica es, a la vez, clásico y moderno, poeta a lo divino, lírico de la teología perenne y místico para la más alta

mística, cuya grandeza radica justamente en la humildad con que escribió su obra inmortal.

Confesor

«Todo el que niega al Hijo tampoco posee al Padre. Quien *confiesa* al Hijo posee también al Padre» (1Jn 2,23).

Confesión y martirio fueron juntos al principio de la era cristiana, cuando los mártires eran llamados también «confesores»^[246]. La *Carta sobre los mártires de Lyon*, del 177, distingue por primera vez entre el mártir muerto por la fe y el confesor que (aún) no ha sellado con la muerte su testimonio. Entre el siglo III y el edicto constantiniano de paz, la distinción gana puntos: mártires, los que mueren por la fe; confesores, los que sufren por ella sin llegar a morir. Eusebio de Cesarea lo precisa con meridiana claridad^[247].

Orígenes puntualiza en su *Exhortación al martirio* que si negamos a Cristo, Él nos negará en el cielo. En cambio, conducirá a los confesores de la fe al paraíso^[248]. Y Tertuliano dirige su tratado *A los mártires* a un grupo de confesores que esperan en la cárcel el momento supremo de la muerte por su fe. San Cipriano remite la carta 20 a los presbíteros y diáconos de Roma incluyendo las copias de otras trece escritas al clero, confesores y comunidades para demostrar su incolumidad de pastor. Y en la 54 a Máximo informa del envío de *La unidad de la Iglesia* a los confesores romanos cuando aún hacían, con Novaciano, causa común contra Cornelio, y aclarando que no debe extrañar el que haya incluso confesores que pierden la fe, porque su acto de heroísmo no les inmuniza contra las asechanzas del demonio, ni les comunica una fuerza que, mientras están en el mundo, les dé seguridad absoluta contra la tentación. Los confesores constituyen una categoría aparte de los prisioneros por la fe, y gozan del carisma de intercesión a favor de los lapsos, y, de sobrevivir, también del derecho a ser asociados al alto clero^[249]. Y en la carta 76 a Nemesiano, sobre la confesión por el nombre de Cristo, matiza: «El que antes fueseis azotados fuertemente y con estos tormentos iniciaseis vuestra confesión de la fe, no me parece deplorable. Pues no se asusta de las varas el cuerpo de un cristiano, cuya esperanza está en el leño»^[250].

Ya en la Iglesia en tiempos de paz, confesores serán los que se distinguen por su virtud y ascetismo. En la *Tradición Apostólica*^[251] se habla de dos tipos de confesores: los que han sufrido seriamente por la fe y aquellos cuyo castigo ha sido ligero o privado. La costumbre de los confesores de presentar su memorial (*libellus* en latín) dio pie a los abusos. Originariamente fue documento de un mártir o de un confesor otorgado a favor de alguien que había renegado de la fe y quizá estaba haciendo penitencia pública. Pero san Cipriano parece que llegó a quejarse de la censurable laxitud a que inducía la concesión excesivamente liberal del *libellus pacis*. Puede también haber sido motivo del

problema el apremio de los confesores a la hora de pedir la reconciliación de quien había caído en falta. Después de la época de los mártires, los Padres de la Iglesia no dudaron en considerar la vida ascética en términos de martirio; así lo hace san Atanasio al hablar de san Antonio: como los mártires rechazaban el mundo prefiriendo la muerte, así los confesores, a través sobre todo del ascetismo, eran considerados muertos para el mundo.

Los primeros confesores en ser venerados como tales en Occidente fueron obispos. Son los casos de Silvestre en Roma, Martín en la Galia, Severo en Nápoles, Agustín en Hipona. En cuanto a los primeros en Oriente fueron: Antonio, Hilarión, Atanasio. Más tarde, el término se usó en general para los santos: el rey Eduardo de Inglaterra (1003-1066), por ejemplo, fue declarado confesor por Alejandro III en 1161. Y en la revisión litúrgica posterior al Vaticano II ha dejado de usarse la categoría de confesor en los oficios comunes; siendo sustituida por el común de pastores, el de santos varones y el de santas mujeres. «Confiesa que Dios es misericordioso y que quiere perdonar los pecados a quienes los confiesan. Mas ofrécele un sacrificio. Compadécete, ¡oh hombre!, del hombre, y Dios se compadecerá de ti»^[252].

Consolación

«¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda *consolación*, que nos *consuela* en toda tribulación nuestra para poder nosotros *consolar* a los que están en toda tribulación, mediante el *consuelo* con que nosotros somos *consolados* por Dios! [...]. Si somos atribulados, lo somos para *consuelo* y salvación vuestra; si somos *consolados*, lo somos para el *consuelo* vuestro [...]. Como sois solidarios con nosotros en los sufrimientos, así lo seréis también en la *consolación*» (2Cor 1, 3-7).

Anunciada por los profetas como característica mesiánica, la consolación^[253] consiste en el punto y final de la prueba y en el comienzo de una era de paz y de gozo. No ha de recibirse de forma pasiva lo que de suyo es aliento, exhortación y estímulo. Su término griego es *paraklesis*. De ahí el *parákletos* o consolador Espíritu Santo. San Pablo mismo pauta la interpretación del género consolatorio cuando escribe a los corintios de la fuente de toda consolación sin la que nosotros seríamos incapaces de consolar y ser consolados, o sea, Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, mediante cuyo consuelo nosotros somos consolados y podemos consolar, «pues, así como abundan en nosotros los sufrimientos de Cristo, igualmente abunda también por Cristo nuestra consolación» (2Cor 1,3).

El Fedón establece los parámetros del género consolatorio en la antigua clasicidad: se reconoce la imperfección del cuerpo, pero, y allí está la consolación, se alivia con la inmortalidad del alma, tal y como Sócrates lo ilustra a sus discípulos antes de ingerir la cicuta. Curtidos en literatura clásica, los Padres de la Iglesia se encargarán de aportar

contenido cristiano al vacío que siempre deja el paganismo. La lista de los autores cristianos griegos y latinos amigos del género consolatorio podría ser interminable, aunque tal vez ninguno con la unción y el énfasis de san Cipriano y san Paulino de Nola. Sirvan de muestra san Ambrosio, por ejemplo, con su discurso del 378 ante la muerte de su hermano Sátiro, el célebre *De excessu fratris*, uno de los panegíricos cristianos más antiguos y modelo de los discursos de consolación que desde entonces ocuparán el lugar de las frías declamaciones de los estoicos. También destaca san Paulino de Nola con el carmen 31, de 316 dísticos elegíacos, por la muerte de un niño de nombre Celso, una de las composiciones más inspiradas de su época. Practica de igual modo este género Sulpicio Severo con su carta consolatoria al diácono Aurelio, que viene a ser un panegírico de san Martín de Tours. Y asimismo lo cultiva, en fin, Arnobio el Joven en su *Liber ad Gregoriam*, noble dama que vivía una difícil situación matrimonial. Los motivos para consolar, pues, son de lo más variado.

El gran Orígenes de Alejandría eleva el tono de sus reflexiones y remonta el vuelo de su análisis al afrontar este género a través de la ascensión mística, de la que llega a decir que cuanto más se multiplican los combates y las luchas, tanto mayor es el número de consolaciones que el alma recibe. Invadida ella por una profunda nostalgia de las cosas del cielo y de Cristo, tales sentimientos le permiten superar toda clase de aflicciones. Maestros de fe compartiendo consolación y esperanza, los santos Padres no tendrán más remedio que hacerse sufridos con los que sufren y consoladores entre los desconsolados. Tendrán que echarle coraje y tiempo y hacerse paño de lágrimas para sus fieles, presa de mil desgracias. Los funerales de un obispo allá en la ciudad de Bizerta, dan pie a un maduro san Agustín para tener este desahogo consolatorio: «Vosotros, hermanos, buscáis quien os consuele; mas también yo necesito consuelo; pero ningún hombre podrá consolarme, sino sólo quien hizo al hombre, porque quien hace rehace y quien creó recrea. A causa de nuestra debilidad, no podemos no sentir tristeza, pero debe consolarnos la esperanza»^[254]. ¡Ah, la esperanza, la esperanza, cómo consuela la esperanza!

Contemplación

«El que se ha purificado *contemplará* naturalezas inteligibles [...]. Las *contemplaciones* de los mundos ensanchan el corazón, los planes de la Providencia y del juicio lo elevan. El *conocimiento* de los seres incorpóreos enaltece el intelecto, y le conduce ante la santa Trinidad» (EVAGRIO PÓNTICO, *A los monjes*, 133.135.136).

Contemplación^[255] viene de contemplar, o sea, de considerar las cosas con la razón para buscar su esencia. Poco tardaron los maestros de espíritu en definirla partiendo de la errada etimología que significa ver a Dios. Para los cristianos es evidente que el divino

misterio se conoce sólo por una revelación, cuyo indispensable requisito es la pureza del ojo espiritual. No es, por ende, la contemplación un fin en sí; más bien hemos de ver en ella un medio para obtener la unión con Dios; lo que cuenta es la caridad. Así y todo, la actividad contemplativa, aunque subordinada a la caridad, jugó siempre su importante papel en la vida cristiana. Los grandes maestros cristianos de vida espiritual, como san Gregorio Magno, Agustín de Hipona, Bernardo de Claraval, pusieron buen cuidado en conciliar las dos exigencias de la auténtica vida cristiana: acción y contemplación, aunque nunca se les pasó por la mente discutir la legitimidad de la vida contemplativa. Partían para ello de la necesidad de nutrirse de la verdad que el espíritu humano siente.

El principal ejercicio de la vida contemplativa no es otro que aplicar espíritu y corazón a una realidad superior. Por oración contemplativa en clave cristiana entendemos toda forma de adhesión al misterio de la fe tal y como en Cristo se realizó y la Iglesia lo propone. Objeto principal de la actividad contemplativa es la búsqueda de Dios. A Dios, claro está, no se le concibe siempre de una forma personal: en dicho supuesto, su búsqueda asumiría y se resolvería en el más vago trance de buscar lo Absoluto. El cristianismo dice buscar al Dios personal como compendio de todo valor. En primer lugar, se identifica con el supremo de lo sagrado, imposible de encontrar sin el permanente esfuerzo de rectitud moral. Es también bondad y amor; término del deseo de la bienaventuranza y, según la teología oriental, también belleza. Es de igual modo verdad del espíritu, principio y fin de toda la creación. O sea, que, así planteada la vida contemplativa, siempre resulta sublime, siempre inefable y siempre divina de puro paradójica. Desde el punto de vista de la acción de Dios, que cuida del universo y de cada alma en concreto, la vida contemplativa tiende a abandonarse cada vez más a la divina providencia. La contemplación cristiana suele desarrollarse en sentido trinitario. Dado que, según san Juan, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo habita en nosotros, su presencia activa se descubre en la contemplación. Todos los teólogos dicen y vuelven a decir que la manifestación del misterio trinitario constituye el vértice de la experiencia contemplativa.

Nunca, en resumen, planteó la patrística como términos excluyentes acción y contemplación. Representadas en la evangélica entrega de Marta y María al Señor (cf Lc 10,38-42), los Padres trataron de evitar los extremos: el ocioso quietismo que no se acuerda del prójimo y la desbordante extroversión del activismo, incapaz de concentrarse dentro del alma. San Agustín se adorna al respecto con el recurso de la armonía en la inmortal *Ciudad de Dios*: «Es importante no perder de vista –dice– qué nos exige mantener el amor a la verdad, y qué sacrificar la urgencia de la caridad. No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense en medio de su mismo ocio en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios. En la vida contemplativa no es la vacía inacción lo que uno debe amar, sino más bien la investigación o el hallazgo de la verdad, de modo que todos –activos y contemplativos– progresen en ella»^[256]. Activos y contemplativos a la vez, los Padres de la Iglesia fueron acabado ejemplo de cómo armonizar ambas dimensiones.

Conversión

«Me convertiste a ti de tal modo, que ya no me preocupaba de buscar esposa ni me retenía esperanza alguna de este mundo. Por fin, ya estaba situado en aquella regla de fe en que, hacía tantos años, le habías revelado [a mi madre] que yo estaría. Cambiaste su luto en gozo, en un gozo mucho más pleno de lo que ella había deseado, en un gozo mucho más íntimo y casto que el que ella esperaba de los nietos de mi carne» (SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 8, 12, 30).

Conversión^[257] es la puerta de entrada al reino de Dios. Hechos y dichos conversionales de variado color jalonan la Sagrada Escritura y tienen que ver con esta hermosa palabra. Juan el Bautista, el eslabón profético entre ambos Testamentos, y el propio Jesús de Nazaret no hacen sino insistir en la necesidad de convertirse para ilustrar su mensaje. De ella se nutrieron, a ella remitieron y en ella se movieron los Padres de la Iglesia ejerciendo el ministerio pastoral. En unos, como gracia de aurora de sus primeros amaneceres biográficos. Otros, san Cipriano mismamente, con el mediodía estallante de luz de un bautismo en edad adulta. Hubo quien la experimentó después de buscar y buscar la verdad, como san Justino. No pocos la sintieron súbita y deslumbradora, imprevista y turbativa, a la manera del Apóstol de los Gentiles. Destaca, por el alcance de su riqueza teologal y el colorido psicológico de las circunstancias, la del hijo de santa Mónica, el neoplatónico Agustín de Hipona, que viene una y otra vez a ella en sus inmarcesibles *Confesiones*, donde el puntual *Tolle, lege* pone tensión y lirismo a la escena. Conversión nada fácil, por cierto, fatigosa y lenta; intelectual primero; cordial después, a cuyo *modus operandi* tanto se asemejarán las de otras figuras ilustres de la Historia, como el inolvidable cardenal y ya beato Newman.

La conversión representa un nuevo modo de ser y estar en la vida respecto a Dios. Al hacer los milagros, Jesús suele proceder, sobre todo en san Juan, con una curación externa, signo de la interna, y en las parábolas precisa con tierno y sencillo lenguaje la esencia misma de la conversión: parábolas como la del tesoro escondido en el campo, la de la perla y la de los invitados a las bodas ponen de relieve algunos factores notables como la presencia actual de Dios, la divina invitación hecha al hombre en el tiempo presente, la respuesta del hombre que afecta a su vida toda, que exige actuar, sin que por ello mengüe lo más mínimo la bellísima flor de su libertad.

La verdadera conversión, la espiritual, afecta igualmente al corazón y a las costumbres: bien lo expresa el término griego *metánoia*. Es el acto personal de un espíritu que se dirige a Dios (*epistrofé*), supone la divina gracia, pero a la vez deja huella en el mundo circundante; nace en el ámbito de una experiencia religiosa personal, pero está lejos de limitarse a eso. Es mucho más que la conversión filosófica experimentada en el mundo grecorromano por tantos espíritus selectos. La conmovedora historia de las conversiones brinda ejemplos para todos los gustos, en todas las direcciones y de todos los colores: el suave toque del encuentro con Dios que la conversión procura basta para

que en la historia de cada cual irrumpa la divina luz con toda su fuerza persuasiva, elevante y recreadora.

La gran lección que el convertido Agustín de Hipona nos ofrece con la suya es que quien busca a Dios, aunque tropiece y vaya dando tumbos por el camino, acaba encontrándolo. Y que la conversión es fruto de una sincera inquietud. Y que a la noche sucederá el día; y a la penumbra, la luz. «Aquel a quien hay que encontrar está oculto, para que le sigamos buscando; y es inmenso, para que, después de hallado, le sigamos buscando»^[258]. Cristo se le fue revelando a fuerza de provocar en su corazón ansia de Verdad, o de Luz, o de Amor; como en aquella inteligente y aguda mujer, en la Samaritana, despertó en su día sed, es decir, ansia de agua viva, junto al pozo. Agustín, por eso, exclama: «Gusté de ti y siento hambre y sed; me tocaste y me abrasé en tu paz»^[259].

Cordis affectus

«Comienza a salir (de la cautividad) quien comienza a amar. Muchos salen ocultamente; los pies de los que salen son *los afectos del corazón*» (SAN AGUSTÍN, *In Ps.*, 64,2).

El corazón es término de luminosa presencia en la Biblia, de ancho respiro en espiritualidad y de reducido espacio en la teología^[260]. Precisamente la Biblia condujo a la patrística a ponerlo en circulación restituyéndole múltiples significados de su equivalencia semítica. Por influjo de los primeros escritores, *corazón* concurrirá con *anima*, *animus*, *mens*, *intellectus* y *ratio* hasta devenir sinónimos. Pero Agustín el Hiponense y Gregorio Magno le darán resonancias nuevas: será el centro de la vida del hombre y el lugar por excelencia del comportamiento moral, religioso y espiritual^[261]. Consta que los primeros cristianos tomaron *affectus* y *affectio*, sinónimos ellos, como herencia del antiguo lenguaje filosófico^[262]. La *Ciudad de Dios* contiene breve, y podría decirse casi que proféticamente, contexto y temas que el Medievo, con la fluidez típica del léxico agustiniano, llamará *passiones*, *affectiones*, *affectus*, *perturbationes*. El discurso medieval ha de ser muy diverso del agustiniano, sin duda, pero todos, o al menos la mayor parte de los discursos medievales acerca de las pasiones, pueden a la postre definirse como agustinianos.

No resulta fácil trasladar *affectus* a las lenguas modernas. Etimológicamente no sería, en definitiva, sino ser tocado por cualquier cosa con su correspondiente reacción a nivel emotivo. El término que más parece acercársele es «sentimiento», y esta será su versión más común, sin excluir otras posibilidades, comprendida la del término «afecto». Retóricos y moralistas los habían utilizado a la vez que *passio* y *perturbatio*, venidos estos también del platonismo, del aristotelismo y del estoicismo. Los tomaron

conservando en ellos, a su vez, el sentido general de sentimiento, emoción, pasión. Con los antiguos filósofos llevaron dicho *affectus* al alma o al espíritu, empleando así las expresiones *affectus animae*, *affectus mentis*, o mejor aún: *affectus animi*. En el Medievo irrumpen nuevos y complejos significados. Hasta que uno y otro dan pie a la expresión que nos ocupa, o sea, *cordis affectus*^[263]. Significando deseo del corazón luce en el comentario al Libro primero de los Reyes, largamente atribuido a san Gregorio Magno, donde *affectus cordis* encierra la acepción de volverse hacia las cosas celestes, como seguro método para resistir a las tentaciones de la carne. Sentido que proviene del neoplatónico Hiponense, que ve en *affectus* los elementos motores que encaminan el alma hacia Dios. De Agustín y Gregorio la liturgia hará derivar una fórmula bastante cercana a la nuestra (*infunde cordibus nostris tui amoris affectum*) para pedir a Dios hacer penetrar en nuestros corazones el sentimiento de su amor^[264].

Sabemos que los orígenes afectivos no eran por completo extraños a la palabra *cor*. Consta que la sinonimia entre *cor* y *animus*, o entre *mens*, *anima* o *intellectus*, favoreció el nacimiento de una expresión nueva: como quiera que *affectus* había sido tradicionalmente localizado en *animus*, *mens* o *anima*, de ahí también que pudiese ocupar plaza sin mayor inconveniente en *cor*. Fue un contrasentido bíblico el que originó la expresión *affectus cordis*, introducida y extendida luego en la literatura medieval. De hecho, a propósito de los pecadores y de los impíos, el Salmo 72 (v. 7) emplea una expresión que, a juicio de no pocos traductores, rinde muy bien con el segmento *pensamientos del corazón*. Pero los Setenta, procurando sin duda evitar un hebraísmo ajeno a la mentalidad griega, sustituyeron pensamientos por disposición, hasta hacer desembocar *affectus cordis* en disposiciones, intenciones o deseos perversos del corazón humano. Y en tal sentido peyorativo lo fueron entendiendo todos los comentarios del Salterio que, de principio a fin del Medievo, quisieron explicar dicho texto^[265]. Protagonismo singular, en suma, el de la patrística en los nuevos conceptos de la primera teología.

Corpus Christi

«Cristo es el pan de los que tomamos su cuerpo. Este es el pan que (en el Padrenuestro) pedimos nos dé cada día, no sea que los que estamos en Cristo y recibimos cotidianamente la Eucaristía como alimento de salud, por quedar privados y sin la comunión del pan celestial por algún delito grave, nos veamos separados del cuerpo de Cristo» (SAN CIPRIANO, *Del Padrenuestro*, 18).

Estaría fuera de lugar atribuir a los Padres de la Iglesia la celebración del *Corpus Christi*^[266], cuya fiesta data del siglo XIII, muy posterior a ellos mismos, pues, con aquel movimiento de exaltación de la Eucaristía nacido en Lieja, de cuya gloriosa institución

santa Juliana de Monte Cornillón fue la promotora; el papa Urbano IV, el valedor apostólico; y el Aquinatense, su teólogo y maestro más ilustre^[267]. Pero es igualmente indudable que dicha solemnidad eucarística representa, en cuanto tal, la máxima expresión de la liturgia, cuyas raíces han de buscarse necesariamente en la institución de la fiesta por excelencia de la Eucaristía, que es el Jueves Santo. Y así, con la liturgia de la *fractio panis*, rito pascual del Jueves Santo, memorial de la institución eucarística en aquella tarde solemne de oración sacerdotal, lavatorio de los pies y fervoroso principio del sacerdocio de la Nueva Alianza, entramos a velas desplegadas en el ancho mar de los Padres de la Iglesia, para quienes la doctrina de la Eucaristía, por ser antes vida que ideas, antes realidad misteriosa que edificante historia del pasado, lo es todo. A nadie se le despinta, por lo demás, que la base de la doctrina de la Eucaristía hemos de buscarla en los evangelios y en las cartas de san Pablo, y que la teología de su presencia real, también del sacramento como sacrificio y como alimento, halla su fecundo manantial en los Padres de la Iglesia, liturgistas ellos por antonomasia.

Desde la primera patrística hasta la última o ya decadente, y de modo particular en la magna Iglesia, la sagrada Eucaristía centra los escritos, pauta las emociones, marca el rumbo de todas las vivencias misteriosas de los primeros autores cristianos. Para no pocos de ellos, igual que para el gran Orígenes, el pan eucarístico será «un cuerpo sagrado», y la Eucaristía, «el cuerpo del Señor»: «Vosotros que asistís habitualmente a los divinos misterios –insiste el genio de Alejandría–, cuando recibís el cuerpo del Señor, ¡con qué precaución y reverencia lo guardáis, no sea que una partícula del mismo caiga al suelo y se pierda una parte del tesoro consagrado!»^[268]. Los Santos Padres proclaman el carácter sacrificial y expiatorio de la Eucaristía, es cierto, pero también que esta es *Pascua* y memorial de la muerte de Jesús^[269], oblación y sacrificio, dulce alimento, medicina de inmortalidad, sacramento del Cáliz del Señor, repetición de su cena, símbolo de la unidad de la Iglesia^[270], pan celestial –lo adelantaba san Cipriano–. Y el gran cartaginés Tertuliano dirá de Jesucristo que «hizo presente su cuerpo por medio del pan»^[271].

Hermosa profesión de fe la de san Juan Crisóstomo, llamado a justo título Doctor de la Eucaristía: «Creed, pues, firmemente que esta es aquella misma cena a que estuvo Él mismo sentado. No hay diferencia alguna entre la del cenáculo y la del altar. Y no puede decirse que esta la hace un hombre y aquella la hizo Cristo, sino Cristo también esta. Cuando veas, pues, al sacerdote que te da el pan consagrado, no pienses que es el sacerdote quien te lo da, sino mira la mano de Cristo mismo tendida hacia ti»^[272]. Una mañana de Pascua, en fin, predicó san Agustín a los hiponenses con el siguiente realismo: «Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. Por medio de estas cosas quiso el Señor dejarnos su cuerpo y sangre, que derramó para la remisión de nuestros pecados. Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido»^[273]. La patrística, en resumen, es todo un monumento al cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

Corpus mysticum

«Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el evangelio de Dios que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne» (Rom 1,1).

La expresión *corpus mysticum*^[274] no se encuentra en la Sagrada Escritura ni en los Padres. San Pablo habla del «Cuerpo de Cristo» para indicar bien su cuerpo físico, bien el «cuerpo eclesial», hoy designado con el adjetivo «místico». En el siglo IX *corpus mysticum* sirvió para distinguir la Eucaristía, sea del cuerpo nacido de María, del cuerpo eclesial, aun cuando solían ponerse relacionados entre sí. Mas como acabó abriéndose camino la idea de que la Eucaristía hace la Iglesia, la expresión fue pasando poco a poco del término *a quo* al término *ad quem* hasta desembocar definitivamente en el misterio eclesial. La matriz de la expresión «cuerpo místico» va buscada en el contexto del misterio eucarístico. El primer testimonio en tal sentido figura en el c. 9 de la *Didachè*, al que hoy se le reconoce carácter eucarístico. Dice así: «Como este fragmento (de pan) estaba disperso sobre los montes, y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente»^[275]. Este texto ejerció en la tradición litúrgica un influjo continuo y no pequeño. Lo hallamos en el *Eucologio* de Serapión^[276], y en la epiclesis de la Tradición Apostólica^[277], donde se pide que el Espíritu Santo «una en la unidad a todos aquellos que participan de las cosas santas (= Eucaristía)»^[278].

Que la patrística, aun sin utilizar la expresión, elaboró una teología del cuerpo místico lo demuestra el dossier del especialista Mersch. San Ireneo figura en él como un precursor, mientras Atanasio considera al Verbo encarnado en calidad de principio de la vida divina en el cuerpo místico. El Crisóstomo desarrolla su teología partiendo de la Eucaristía: «Yo (Cristo) descendo sobre la tierra no sólo para mezclarme contigo, sino para acercarme a ti. Yo vengo comido, vengo reducido en pedazos, para que sean profundas la fusión y la unión. Las cosas que vienen unidas permanecen cada una en sí misma; pero yo me enlazo en todas las partes tuyas. Yo no veo otra cosa entre nosotros dos: veo que los dos devienen uno»^[279]. Cirilo de Alejandría hace de ella la cima de su elaboración teológica. La Encarnación constituye, para él, la humanidad del Verbo, cabeza de un cuerpo místico. Entre los Padres Latinos, san Cipriano es el primero que elabora una eclesiología en contexto eucarístico utilizando la imagen de la *Didachè*. Para Hilario de Poitiers, todos los hombres son «uno» en Cristo. Agustín, ya de pastor, ya de polemista, busca su punto de apoyo en la Eucaristía, los salmos, la incorporación espiritual del *Christus totus*. «El que es pan, es también monte. Es pan porque alimenta a la Iglesia; monte, porque la Iglesia es su cuerpo. La Iglesia misma es el monte. ¿Y qué es la Iglesia? El cuerpo de Cristo. Añádele a ella la cabeza y se convierte en un solo hombre. Cabeza y cuerpo unidos son un solo hombre»^[280]. Es en las *Enarraciones*

mayormente donde analiza y desarrolla con amplitud la doctrina paulina del Cristo místico, constituyéndola en criterio exegético^[281].

El gran agustinólogo Pablo VI supo destacar este filón en muchos de sus discursos. Por ejemplo, abriendo la segunda sesión del concilio Vaticano II, hizo esta magnífica exhortación: «Si nosotros, venerables hermanos, colocamos delante de nuestro espíritu esta soberana concepción de que Cristo es nuestro Fundador, nuestra Cabeza, invisible pero real, y que nosotros lo recibimos todo de Él; que formamos con Él el Cristo total del que habla san Agustín y de lo que está penetrada toda la teología de la Iglesia, podremos comprender mejor los fines principales de este Concilio [...], el conocimiento o, si se prefiere de otro modo, la conciencia de la Iglesia, su reforma, la reconstrucción de la unidad de todos los cristianos y el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo»^[282].

Cosmocrátor

«Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en las alturas» (Ef 6,12).

Cosmocrátor^[283] y *pantocrátor* son términos de titularidad compartida en el arte bizantino. La gran patrística, no obstante, trabajó menos *cosmocrátor*, cuyo sentido, además, dista de ser unívoco. Apolo, por ejemplo, es llamado el *cosmocrátor*, o dueño del mundo, el centro alrededor del cual gira el sistema solar. Y el soberano de Babilonia, imagen terrestre del dios Marduk, es igualmente *cosmocrátor*, o sea, quien combina poder real con autoridad sacerdotal, el regulador astral que determina todo, y cuya oscura fuerza en la Naturaleza crea y destruye y origina el cambio cósmico, eso que los científicos hoy denominan «entropía». De modo que también Satán es dios de vida o *cosmocrátor*. Precisamente el satanismo lo presenta como aquella entropía cósmica o fuerza equilibradora del universo o *cosmocrátor* de los pitagóricos. En las especulaciones judías de los primeros siglos cristianos, en fin, aparecen siniestros personajes como Samael, príncipe de las tinieblas, que en el apócrifo Henoc es identificado con la divinidad siria Shamal, un *cosmocrátor* o un demiurgo o el Azazel del Levítico en el Antiguo Testamento^[284].

Según san Ireneo, Marción atestigua que Jesús vino del Padre, que está por encima del Dios que hizo el mundo, a Palestina, y se manifestó en forma humana a los habitantes de Judea para abolir la Ley y los Profetas y todas las obras de este Dios que hizo el mundo, a quien también llama *cosmocrátor* o soberano del mundo^[285]. El Cristo de los crucifijos bizantinos aparece como el *cosmocrátor* o «señor de todo», un Dios triunfador incluso en la humanidad humillada y doliente. Y así pasará a la iconografía

del *Christus triumphans*, ante el que san Juan Crisóstomo puede exclamar: «Yo lo veo crucificado y lo llamo Rey»^[286].

En el evangelio de Juan, por su parte, aquel que gobierna el mundo material es identificado con el principio del mal: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera»; «llega el Príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30). Y san Pablo (Ef 6,12) relaciona las potencias que rigen el mundo con la tiniebla, presentándolas como enemigos contra los cuales el hombre combate. Orígenes, de hecho, tuvo presente este pasaje paulino al hablar de la luz del logos que llega hasta la tiniebla: es venida allí donde estaban los príncipes [*kosmocrátors*]^[287]. Los gnósticos valentinianos identifican el «gobernador del mundo» (príncipe de este mundo –*árjon*– según el evangelio de san Juan, o *cosmocrátor* bajo influencia paulina) con el diablo, y lo ponen en estrecha relación con los espíritus del mal, producidos por el dolor (*lípe*) de la Sofía: el eón expulsado del pleroma. Y así, mientras el demiurgo bíblico, el ser psíquico generado por la *Sofía*, reside en el séptimo cielo o *Ebdomas*, la creatura del demiurgo, *cosmocrátor*, habita en las partes más bajas del universo material.

Para el cristianismo el verdadero *cosmocrátor* u ordenador y Señor del Cosmos es Cristo, el pantocrátor de los templos bizantinos. Fue común en la literatura patristica considerar la basílica como la imagen plástica de la Jerusalén celeste; porque según los textos evangélicos Cristo vendría en la Parusía por el Oriente, pues en este sentido había ascendido según la tradición. Ello explica que en la iconografía de los ábsides, colocados hacia el Este, aparezca la representación de Cristo como *pantocrátor* y como *cosmocrátor*. A partir del siglo V se irán sustituyendo los símbolos de Cristo por su misma representación, y se trasladará la imagen del *cosmocrátor* y *pantocrátor*, representada en los antiguos sarcófagos cristianos, al centro del *tetramorfos* del Apocalipsis y del profeta Ezequiel como un modo de expresar dicha visión cósmica, poniendo al ser humano frente a su responsabilidad de reconocer en ella la presencia –y como la firma– del *cosmocrátor*.

Creyente

«Luego dice a Tomás: “Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino *creyente*”. Tomás le contestó: “Señor mío y Dios mío”. Dícele Jesús: “Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído”» (Jn 20,27-29).

El término *fiel*, *fidelis* en latín, y *pistós* en griego, incluye dentro de la patristica dos significados: «el que cree» y «el que es digno de fe»^[288]. En el primer sentido, conviene a los hombres que creen, por cuya razón fieles y creyentes son, pues, sinónimos. Abrahán fue llamado padre de todos los creyentes porque creyó a Dios. Pero en las inscripciones cristianas de los primeros siglos, *fiel* sirve también para indicar a los cristianos que han

recibido el bautismo. Y para distinguir a los bautizados de los catecúmenos^[289]. Metidos en la etimología del término, sabemos que *fidelis* pertenece a los neologismos semasiológicos, numerosos ellos por cierto, entre los que no pocos acusan la influencia de ejemplos griegos. *Pístis*, por ejemplo, produjo el latino *fides* (fe) y *pistós* dio *fidelis*, pero *pisteúo* no suscitó un *fidere* (creer), sino que fue la palabra *credere* la que se abrió camino con la evolución semasiológica. En el vocabulario cristiano de Novaciano, por ejemplo, encontramos entre sus cristianismos semasiológicos la palabra *credentes* y no *fideles*^[290].

De lleno ya en *credere*, verbo que da creyente, lo hallamos formando parte del variado juego expresivo *credere in Deum*, *credere in Deo*, explicable sobre todo por el uso de la *koiné*, en la cual las preposiciones griegas *eis* y *en*, de igual manera que *eis* y *epí* se confunden regularmente. El hecho es que los cristianos dispusieron, desde el principio, de cuatro expresiones para designar la fe en Dios, o la fe del creyente, a saber: *credere* con dativo, *credere* con acusativo, matices usuales en la lengua común; y también *credere in* con acusativo o con ablativo, expresiones preposicionales del griego bíblico. Esta pluralidad de expresiones equivalentes no podía mantenerse sin fin. Como a menudo sucede, condujo a una diferenciación de sentido. Y así fue como *credere in* empezó pronto a designar el acto de fe cristiana.

En Lactancio *credere in* se refiere, de una u otra manera, a la fe cristiana, si bien el contenido de tal acto queda en él bastante vago aún. Pero la evolución, claro es, no se paró ahí. Agustín de Hipona sobre todo adelanta un rico análisis teológico basado en la diferenciación lingüística. Numerosos textos de su ingente obra prueban a las claras que él distingue con nitidez de matices entre *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. Son textos que facilitan un interesante análisis de la psicología agustiniana del acto de fe. He aquí, a manera de primicia, sólo dos: «Va mucho –dice– de creer uno en la existencia de Cristo, a creer en Cristo. La existencia de Cristo también la creyeron los demonios, y, con todo eso, los demonios no creyeron en Cristo. Cree, pues, en Cristo quien espera en Cristo y ama a Cristo. Porque, si uno tiene fe sin esperanza y sin amor, cree que hay Cristo, no cree en Cristo. Ahora bien, quien cree en Cristo, Cristo viene a él y en cierto modo se une a él, y queda hecho miembro suyo, lo cual no es posible si a la fe no se le juntan la esperanza y la caridad»^[291]. Y aquí va el otro: «Esto es también creer *en Dios*, lo que sin duda es más que creer *a Dios*. Asimismo, muchas veces ha de creerse *a* cualquier hombre, aunque no haya de creerse *en* el hombre. Luego creer *en Dios* consiste en que, creyendo, nos adhiramos para obrar bien a Dios que obra las buenas obras»^[292].

Estos y otros textos similares prueban, como digo, que para san Agustín *credere Deum* (*Christum*) designa el acto de fe en cuanto constatación de que Dios existe; *credere Deo* (*Christo*), como aceptación de la autoridad divina en cuanto fuente de verdad; y *credere in Deum* (*Christum*), o sea, la *fides formata* en su sentido plenamente cristiano. La cuestión se plantea en saber cuál es la concepción agustiniana de esta *fides formata*, de este *credere in Deum*^[293].

Cristianismo

«En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de “cristianos”» (He 11,26).

Religión cristiana, cristiandad y cristianismo^[294] apuntan, por tanto, al movimiento que en Antioquía empezó a denominarse «cristianos», es decir, partidarios o seguidores de Cristo. Al inventar este apodo, los gentiles antioquenos tomaron el título de «Cristo» (esto es: el ungido) como un nombre propio. El cristianismo en definitiva no es sino la relación del hombre con Dios en Jesucristo. Se trata de una religión universal y de toda la humanidad, una religión cultural, histórica, revelada, dogmática, escatológica e integral^[295]. Por supuesto que, además del progresivo esclarecimiento del dogma cristiano, los Padres de la Iglesia se ocuparon sobremanera de su apología o defensa frente a las religiones paganas primero y las sucesivas interpretaciones heterodoxas después, que luego, con el correr del tiempo, darían lugar a las herejías.

Los Padres son los primeros pensadores que proyectan sobre la filosofía la fuerza renovadora del mensaje evangélico, al tiempo que incorporan a la explicación del dogma cristiano elementos tomados de las doctrinas platónica, estoica y aristotélica. La síntesis cristianismo-filosofía que de este modo se construye en el pensamiento patristico por antonomasia da lugar a una concepción del mundo, del hombre y de Dios incomparablemente más profunda que la lograda en las más geniales realizaciones del pensamiento griego. Es sobre todo durante la magna Iglesia, la que se abre camino a raíz de la paz constantiniana, cuando el cristianismo primitivo de los apologistas griegos cobra extraordinaria pujanza, hasta el extremo de poder hablarse de una cristianización del helenismo y de apenas una helenización del cristianismo. Suele presentarse al cristianismo sobremanera, aunque no exclusivamente, como la religión de la verdad. Por lo mismo, es raro que se reivindicquen sus derechos aduciendo como prueba los milagros de Cristo; más común será recurrir a su antigüedad (*antiquitas*) como motivo de credibilidad.

Nacido en Oriente, el cristianismo se difunde, ante todo, por el Imperio romano. Partiendo de Jerusalén, en efecto, el mensaje evangélico recorre, en sentido inverso, el itinerario de las legiones y arraiga en Roma, para irradiar desde aquí, sobre el Occidente y el mundo entero, la Buena Nueva. Al principio se trata a la Iglesia como a una extraña; se la persigue incluso. El siglo IV abre con la persecución de Diocleciano y se clausura con la legislación de Teodosio, que desplaza la religión romana a favor de la cristiana. Reconciliación primero y luego alianza entre los dos poderes dominan toda la historia de los siglos IV y V quedando así, uno y otro, comprometidos en un destino común y de manera más clara, si cabe, en Occidente.

Pero no es posible reducir el cristianismo al mero sentimiento religioso, ya que su mensaje contiene una doctrina original, una visión radicalmente nueva del ser humano, de sus relaciones con el mundo y de su destino esencial. La irrupción de la verdad

cristiana en el mundo antiguo, donde todavía podían escucharse los ecos de los grandes sistemas griegos, significó el inicio de una relación dialéctica entre fe y razón portadora del fecundísimo germen de un nuevo amanecer en el pensamiento del hombre. Hoy curiosamente asistimos al despertar de aquellos postulados en la religión cristiana.

El cristianismo ha vivido desde sus orígenes en un mundo religioso plural. Los primeros cristianos percibieron el hecho de modo diferente, según épocas de la historia, y respondieron con las actitudes y comportamientos más variados, dentro siempre de la preocupación por anunciar el Evangelio en todos los rincones del orbe. La frase maestra de N. Berdiaeff: «No está en tela de juicio la dignidad del cristianismo sino la indignidad de los cristianos» podría servir para entender mejor hoy qué pretendió decirnos el autor de esa apología del cristianismo que es la *Epístola a Diogneto* al afirmar que «lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»^[296].

Cristo Día

«Donde nada pasa no hay más que un único día, y ese día es Cristo. También el Padre es día; pero el Padre es Día que no procede de otro día, mientras que el Hijo es día de día [...]. El día es Cristo [*Christus est dies*]» (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 217, 6).

Habitados a nombres de Cristo como Pascua, Rey, Buen Pastor, Puerta, Alfa y Omega, puede que nos suene menos el también oportuno y lírico de *Cristo Día*. San Agustín de Hipona, sin embargo, recurre mucho a él por múltiples motivos, sobremanera los pascuales y navideños, como este del anciano Simeón al fondo: «Tanto el lugar malo como los días malos, dice, pasarán, y llegarán el lugar bueno y los días buenos, uno y otros eternos. Los mismos días buenos no serán más que un único día. ¿Por qué son aquí los días malos? Porque pasa uno para que llegue el otro; pasa el hoy para que venga el mañana y pasó el ayer para que llegara el hoy. Donde nada pasa no hay más que un único día, y ese día es Cristo. También el Padre es día; pero el Padre es Día que no procede de otro día, mientras que el Hijo es día de día [...]. El día es Cristo. Si no lo reconoces, escucha al sabio anciano; si aún no tienes la sabiduría por ser joven, escucha las canas de la verdad. Aquel anciano Simeón puso sus ojos en Cristo el Señor, niño aún sin habla llevado por su madre, y que, no obstante, contenía el cielo. Le vio pequeño, reconoció su grandeza y [...] lo sostuvo en sus manos, teniendo que ser sostenido él mismo por él; llevaba a Cristo hombre y era llevado por Cristo Dios»^[297].

Tampoco el alcance escatológico de la creación deja de tener su interés, y así: «El primer día, dice, está reservado a la cabeza de la Iglesia. Nuestro día, Cristo el Señor, no tiene ocaso. El último día será el fin de este mundo [...] entonces Dios coronará no tanto tus méritos como sus dones»^[298]. «El creador de la tierra fue hecho en la tierra; el creador del cielo fue creado bajo el cielo. Él es el día que hizo el Señor, y el Señor mismo es el

día de nuestro corazón. Caminemos en su luz, exultemos y gocémonos en él»^[299]. «El día que hizo todo día nos ha santificado este día [aquí el obispo de Hipona se refiere al de la Navidad] [...]. ¿Quién es este día del día sino el Hijo nacido del Padre, luz de luz? Pero es día también el que engendró al día que iba a nacer de una virgen este día; el día, pues, que no tiene ni aurora ni ocaso. Llamo día a Dios Padre, pues no sería Jesús día del día si no fuese día también el Padre. ¿Qué es el día sino la luz? No la luz de los ojos de la carne, común a los hombres y a las bestias, sino la luz que ilumina a los ángeles, luz con cuya visión se hacen puros los corazones [...]. Aquel día, es decir, la palabra de Dios, día que alumbra a los ángeles, día que alumbra en aquella patria adonde peregrinamos, se revistió de carne y nació de la Virgen María»^[300].

En Cristo el Señor, la Palabra que es Dios junto a Dios, reconocemos «el día del día. Él es el día que hizo el día; no hecho por el día, sino engendrado por él»^[301]. El Hiponense ahora tercia con la escena de la pesca copiosa: «Nada lograron en toda una noche de pesca; pero brilló el día, y entonces hicieron capturas, porque vieron al día, a Cristo, y echaron las redes en el nombre del Señor»^[302]. «Un día empuja a otro día, pero no arrastra a quien hizo el día. En él, en efecto, se da el día sin ayer ni mañana; en él se da el día sin nacimiento ni ocaso; en él se halla la luz sempiterna, donde está la fuente de la vida y en cuya luz veremos la luz. Esté allí, al menos, el corazón mientras sea necesario que la carne esté aquí»^[303]. No se trata, pues, del domingo, día que hizo el Señor, *dies Domini*, día de Cristo, sino de Cristo Día, del Cristo a la vez esplendor y luz y vida y por ello nuestro día, pues «el Señor mismo es el día de nuestro corazón». El acento lírico de estas luminosas páginas es evidente: el predicador de Hipona ilustra en ellas mediante las categorías del espacio y del tiempo, de las tinieblas y de la luz, los grandes misterios de la Encarnación del Verbo, especialmente propicios para la Navidad.

Cruz (I)

«La predicación de la *cruz* es una necesidad para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios» (1Cor 1,17).

La cruz^[304] viene a ser como la niña de los ojos de los Padres de la Iglesia, en ella cifraron su espiritualidad y a ella encomendaron su ministerio, ellos, que tanto supieron de dolor. «Cuanto se realizó en la cruz de Jesucristo, en su sepultura, en su resurrección al tercer día, en su ascensión al cielo, donde se sentó a la diestra del Padre; todo esto se realizó para que la vida cristiana, que aquí se vive, se conformase con estos acontecimientos, no sólo místicamente figurados, sino también realizados», dirá conclusivo san Agustín^[305].

Su misteriosa realidad invade gozosamente las catequesis de san Cirilo de Jerusalén. «Fue crucificado realmente –afirma de Cristo–, y no nos avergonzamos; fue crucificado y no lo negamos, antes bien me siento orgulloso al decirlo. Y si lo negara ahora, me

argüiría este Gólgota, junto al que nos encontramos todos en este momento; me argüiría el madero de la cruz que, a trocitos, desde aquí está repartido por todo el resto del mundo»^[306]. «Muchos han sido crucificados por todo el orbe, y a ninguno temen los demonios; sin embargo, una vez clavado Cristo en la cruz por nosotros y sólo con ver la señal de la cruz, los demonios tiemblan; porque aquellos murieron por los pecados propios, este a favor de los pecados ajenos»^[307]. «No nos avergoncemos, pues, de la cruz del Salvador; gloriémonos, más bien. La doctrina de la cruz es escándalo para los judíos y locura para los gentiles –insiste glosando al Apóstol–, pero es nuestra salvación. Es necedad para los que se pierden; para nosotros, a los que nos ha salvado, es fuerza de Dios»^[308].

Fue la cruz en la antigüedad cristiana una señal, un símbolo muy difundido para indicar la vida y por ende la divinidad en las varias formas que después se desarrollaron también dentro del mundo cristiano. Especial relevancia obtuvo en la gran patrística la fiesta del hallazgo de la cruz (*inventio crucis*) nacida de la dedicación de las basílicas constantinianas del Santo Sepulcro y del Calvario (325). Desde entonces se fue desarrollando un culto creciente a la cruz, según pone de manifiesto una serie homilética e iconográfica bien contrastada. Antes, la cruz había sido entendida en el ambiente helenístico-romano sólo como servil suplicio. De hecho, son más bien raros los testimonios de la cruz en los Padres Apostólicos, y brillan por su ausencia casi en los Apologistas. Despierta, en cambio, particular interés en los ambientes cristianos del Asia Menor, donde la cruz, lejos de ser vista como el humilde madero del tormento, representa más bien la fuente de la vida, ya que de ella pendió la misma Vida.

En las comunidades de tradición asiática cuartodecimana y joánica ganó enteros la pasión en cuanto cumplimiento de la Pascua de los hebreos y, por tanto, del afirmarse de la vida sobre la muerte: en dichas homilías, la cruz se celebra como encomio de la Pascua *vita-lux*. Pero, no bien haya cedido puntos esta perspectiva, ocupará su puesto el culto romano entendiendo la cruz desde las consideraciones teológicas (soteriología y reconciliación), ascéticas (aceptación del dolor y perseverancia) y litúrgicas (adoración de la cruz). La *inventio crucis* da paso más tarde a la cruz como signo de victoria, a la cruz invicta, diríase que omnipresente en la iconografía antigua, dirigida no tanto al crucifijo cuanto a la venida gloriosa del Señor.

La iconografía acabará imponiéndose más adelante con el crucifijo en sus diversas formas^[309]. Los grandes Padres, no obstante, ponen rumbo con sus homilías hacia la cruz interior, la del alma, la de la vida. San Juan Crisóstomo puede ser buen ejemplo: «Grabemos, pues, este signo en nuestro corazón y abracemos lo que constituye la salvación de nuestras almas. La cruz salvó y convirtió a la tierra entera, desterró el error, hizo volver la verdad, hizo de la tierra cielo y de los hombres ángeles»^[310]. ¡Magnífica lección para un laicismo peleón que mueve hoy tanta guerra contra los crucifijos!

Cruz (II)

«Extendió sus manos en la cruz para abrazar al mundo entero [...]. Extendió sus manos de hombre el que con sus manos divinas consolidó el cielo; y fueron sujetas con clavos a la cruz para que, clavada y muerta en el madero la naturaleza humana que soportaba los pecados de los hombres, muriese el pecado juntamente con ella, al paso que nosotros resucitábamos en justicia» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 13, 28).

La primera patrística desarrolló el significado de la cruz^[311] como instrumento de la divina obra salvífica comparando la cruz con el paradisiaco árbol de la vida, el arca de Noé, la leña del sacrificio que Isaac llevó al monte Moria, la escala de Jacob, la vara de Moisés y la serpiente de bronce. Estos motivos dieron juego en la catequesis de la época como parte de la liturgia del bautismo y de la Eucaristía. También entonces, sin embargo, escritores como san Ignacio de Antioquía y san Policarpo, de tendencia y teología asiáticas, recuerdan los sufrimientos de Cristo para reforzar la invitación a ser fieles a Dios a imitación del maestro. De todos modos, excepto algunos elementos del primero, se puede decir que la cruz está ausente en los Padres Apostólicos y tiene un puesto secundario en los Apologistas^[312].

La conversión del emperador Constantino en el 312 y el hallazgo de la cruz de Cristo, la célebre *inventio crucis* nacida de la dedicación de las basílicas constantinianas del Santo Sepulcro y del Calvario (325), fomentaron notablemente la veneración pública de la cruz. Con la adopción del cristianismo como religión del imperio, esta emergió como símbolo oficial y convertida en estímulo para prodigarse y sacrificarse en este mundo, así como garantía del triunfo en la vida futura. La devoción a la cruz logró encaramarse a lo más alto en la espiritualidad cristiana del siglo IV, según ponen de manifiesto una liturgia en su honor y la misma popularidad de las peregrinaciones al Gólgota y al Santo Sepulcro. Partecitas de la cruz, por su parte, trasladadas a los países occidentales, dieron origen a manifestaciones populares de fe en el poder de la cruz, capaz ella de librar a los cristianos de cualquier forma de mal^[313].

Entretanto, las homilias ambrosianas, crisostómicas y agustinianas suscitaron un vivo interés por los misterios de la vida y de la muerte de Cristo. El acento del Crisóstomo en la sangre de Cristo, por ejemplo, evoca todas las enseñanzas paulinas sobre el papel de la muerte de Jesús en el misterio de la redención. San Ambrosio de Milán, y particularmente san Agustín de Hipona, anticipan el énfasis de la espiritualidad sucesiva en la permanente presencia de la pasión de Cristo en la miseria, sufrimientos y opresión del pueblo de Dios. Socorrer las necesidades espirituales y corporales de los hombres significa asistir al Cristo total en su pasión, puesto que la cabeza y los miembros forman un solo cuerpo^[314].

Demuestra san Juan Crisóstomo que la cruz es *gloria* y *honor* basado en las palabras de Jesús en el trance de la pasión: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del

Hombre» (Jn 12,23), y comenta cautelador: «Si Él llama gloria a lo que sufrió por los siervos, mucho más debes sufrir tú por el Soberano. ¿Ves cuán grande es el fruto de la cruz? ¡No temas! La cruz te parece repugnante, pero produce innumerables bienes»^[315]. Y a propósito del Salmo 109, reitera: «Considera la cruz misma, de cuánta fuerza es señal. Pues la misma cruz, antes de esto, era maldita, muerte de oprobio, la más vergonzosa de todas las muertes. Pero he aquí que ahora se ha vuelto más honorable que la misma vida, más brillante que las diademas, y todos la llevamos en la frente. Y no sólo no nos avergonzamos, sino que nos gloriamos de ella»^[316]. Y como resonancia, añade san Agustín de Hipona por su parte: «Lo que los perseguidores judíos procuraron para el Señor como gran afrenta, lo llevan ahora con gran confianza sus siervos, incluso los reyes, en la frente»^[317]. La devoción a la Cruz, pues, va ganando enteros con la gran patristica, que hace de ella el mejor timbre de gloria para el cristiano.

Cuaresma

«Con esta fecha iniciamos la observancia de la *cuaresma*, que, una vez más, se presenta con la acostumbrada solemnidad. Es deber mío dirigiros una exhortación también solemne, para que la palabra de Dios, servida por nuestro ministerio, alimente el corazón de quienes van a ayunar corporalmente, de esta forma, vigorizado el hombre interior por su propio alimento, podrá llevar a cabo y mantener con fortaleza la mortificación del exterior» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 205, 1).

«La Cuaresma es el tiempo privilegiado de la peregrinación interior hacia Aquel que es la fuente de la misericordia. Es una peregrinación en la que Él mismo nos acompaña a través del desierto de nuestra pobreza, sosteniéndonos en el camino hacia la alegría intensa de la Pascua». Así abría Benedicto XVI su mensaje cuaresmal del año 2006. Tiempo litúrgico es este, pues, de arrepentimiento y conversión, de volver sobre los pasos para ser mejores y vivir más cerca de Cristo, de cuarenta días desde el Miércoles de Ceniza hasta el Domingo de Ramos, dintel de la Semana Santa. Tiempo de un esfuerzo por recuperar ritmo y altura de creyentes que viven como hijos de Dios. Tiempo, en suma, basado en el símbolo bíblico del número: cuarenta días del diluvio, cuarenta años de la marcha del pueblo judío por el desierto, cuarenta días de Moisés y de Elías en la montaña, cuarenta días que pasó Jesús en el desierto antes de comenzar su vida pública.

Los Padres de la Iglesia, encargados de la preparación de los catecúmenos al bautismo, de la penitencia pública y de la puesta a punto de toda la comunidad cristiana para la Pascua, centraban en ella sus catequesis de entrega y devolución del Símbolo y del Padrenuestro. «Reconócete a ti mismo tentado en Cristo –apostrofa san Agustín– y reconócete también victorioso en Él»^[318]. No dirá menos san Ambrosio exponiendo los

Misterios. Moisés, Elías, y sobre todo el propio Jesús cuando a continuación del bautismo fue llevado por el Espíritu al desierto (cf Lc 4,1-2), consagraron este tiempo al que la liturgia denomina «sacramento cuaresmal»^[319], es decir, período sagrado de salvación, signo de la gracia de Cristo y saludable ocasión de catarsis.

La Cuaresma cristiana empieza en el siglo IV. Se abre así, a base mayormente de prácticas de ayuno y abstinencia, un tiempo renovador para los hijos de la Iglesia. Conservada firme y sólida en Oriente, al principio por lo menos, su austero espíritu fue disminuyendo luego en Occidente hasta lo que hoy tenemos, persuadidos de que nunca habrá de faltar un espíritu penitente y de conversión. Alcanza su mayor esplendor entonces también el catecumenado de adultos, cuya última etapa, la inmediatamente anterior a la recepción de los sacramentos de la iniciación cristiana, se desarrollaba en estas semanas anteriores a la Pascua. También es entonces cuando mayor impulso recibe la penitencia pública de los grandes pecados, con el rito reconciliador de los arrepentidos en la mañana del Jueves Santo. Y aunque este modo de obtener los penitentes el perdón podía durar varios años, igual que el catecumenado, cada Cuaresma, sin embargo, al comenzar su andadura de preparación para la Pascua y a su término, en la mañana del Jueves Santo, se celebraban respectivamente los ritos de entrada en el orden de los penitentes y el de la reconciliación.

Es la Cuaresma, digámoslo desde la fe, la prueba de que, aunque domine el odio, Dios no permite que falte nunca el testimonio luminoso de su amor. De ahí que se vea como verdadero sacramental puesto a disposición de toda la comunidad cristiana para que esta reviva y renueve cada año el paso de la muerte a la vida, de la esclavitud del pecado a la libertad de los hijos de Dios lograda un día por el bautismo. Esta dimensión pascual y bautismal es la que el concilio Vaticano II quiso destacar cuando nos habló de la Cuaresma^[320], entendida por los Padres conciliares como rica herencia de la magna Iglesia, que tantos autores de la patrística expusieron con teología de la belleza y bien asidos siempre al espíritu del ayuno y de la mortificación propio de los días cuaresmales.

De Trinitate

«El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo forman la Trinidad inseparable, es decir, un solo Dios, no tres. Pero un Dios tal que el Hijo no es el Padre, que el Padre no es el Hijo, que el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, sino el Espíritu de ambos» (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 52, 2).

El célebre cuadro de san Agustín y el Niño que quiere meter el agua del mar en un hoyo de la playa carece de base histórica. Responde, más bien, a la devoción que por san Agustín probó la intelectualidad medieval, que lo consideraba la cumbre de cuantos estudiosos había tenido la Santísima Trinidad^[321], y a la dificultad en comprender dicho misterio. La Iglesia de Cristo, por boca de concilios ecuménicos y eximios doctores,

opuso a los arrianos y macedonianos su afirmación categórica de la consustancialidad del Verbo y del Espíritu Santo. Un Dios *Tres personas*. Esta es la fe católica. Dios en la Trinidad, y Trinidad en la unidad, sin confundir las Personas ni separar la sustancia. Los patristicos de los siglos IV y V afrontan este Misterio de los misterios con admirable precisión: Ambrosio, Basilio, el Nacianceno, el Niseno, Hilario, llamado el Atanasio de Occidente, entre otros muchos, discurren con singular brillantez^[322]. Pero descuella sobre todos la colosal figura de san Agustín, conocido como el *Doctor de la Trinidad* por su ingenio, viveza y deslumbrante luz. Prodigiosa y armónica sinfonía la suya, compuesta de préstamos platónicos puestos en este singular dogma al servicio de su afanosa búsqueda del Dios trinitario^[323].

Sabroso y maduro fruto de tales investigaciones ha de ser su célebre *De Trinitate*, obra densa y profunda, perfecta, donde su autor se retrata como hombre de tradición a la vez que original y sublime teólogo: «Apoyado y sostenido en lecturas de obras ya divulgadas sobre este tema –dice–, emprendo la búsqueda de cuanto juzgo se puede piadosamente investigar y escribir referente a la Trinidad, único Dios sumo y Bien soberano, contando siempre con su estímulo en la búsqueda y con su ayuda en la exposición»^[324]. Medita y hace suyas las verdades reveladas; torna fecunda la búsqueda de su privilegiada inteligencia, y se revela a cada instante el teólogo profundo, exuberante de felices intuiciones, de genial mirada y alto vuelo religioso. Cumplidamente corroboran esto, por ejemplo, la *Ciudad de Dios*, las *Confesiones* y *De Trinitate*.

Lamenta la escasez de escritos en latín sobre el dogma trinitario, es cierto, pero disfruta profundizando el misterio de un Dios Trino en la serena paz de sus íntimos coloquios con el Absoluto. Y tira de pluma con la sencillez de los genios, y acaba por salirle algo redondo, precioso, definitivo. «Anhelando, en verdad, en todos mis escritos un piadoso lector y un crítico imparcial –dice–, con mayor empeño en esta mi obra, donde la ingente magnitud del problema ojalá encuentre tantos investigadores cuantos son los adversarios. Y así como no deseo un lector incondicional, tampoco suspiro por un crítico pagado de sí mismo. Aquel no prefiera mi autoridad a la fe católica, este no se ame a sí mismo, anteponiéndose a la verdad católica»^[325].

El estilo en *De Trinitate* no es uniforme, pues tres lustros en las tareas de composición pesan lo suyo en la vida del hombre, pero, como escritor, su autor resulta inconfundible. Vive lo que escribe y escribe lo que vive, y de su cálido verbo cabe decir que refleja un alma inquieta y apasionada. No es Dios Trinidad para él concepto meramente especulativo, no. Más bien se trata de realidad viva y amada. Interioriza la teología, y su palabra brota espontánea al socaire de sus amores. Si en las *Confesiones* la lectura se convierte para el lector en cordial oración, esta en *De Trinitate* se adelgaza y acendra para terminar volviéndose teológica de puro teologal. Hasta suplicando al lector resulta sublime: «Si en mis tratados encuentras alguna verdad, en sí misma no es mía, pero en tu comprensión y amor es tuya y mía; si, por el contrario, descubres algún error, mío es el dislate; pero tú, al evitarlo, haces que no sea, tuyo ni mío»^[326].

Dedicación de las iglesias

«Cuando con el favor de Dios edificáis la iglesia, para vosotros la edificáis [...]. Es la casa en la que hacéis vuestras oraciones, en que os congregáis, donde celebráis los oficios divinos, donde cantáis los himnos y alabanzas divinas, donde oráis, donde recibís los sacramentos [...]. ¿Queréis construirla? Sed vosotros casa de Dios y quedó ya construida» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 107 A).

Dedicar iglesias y altares es una de las más solemnes acciones litúrgicas^[327]. El lugar donde la comunidad cristiana se reúne para escuchar la palabra de Dios, elevar preces y celebrar los sagrados misterios, y donde se reserva la Eucaristía, es imagen genuina de la Iglesia, templo de Dios. Lo es también el altar, que el pueblo santo rodea para participar del sacrificio del Señor y alimentarse con el banquete celeste, es signo de Cristo, sacerdote, hostia y altar de su mismo sacrificio. La dedicación de la iglesia, por eso, supone para la comunidad local el coronamiento de una larga empresa de esfuerzos compartidos.

Desdichadamente nada sabemos de estos ritos en los tres primeros siglos de la patrística. Nada nos dice tampoco Eusebio de Cesarea cuando escribe sobre la inauguración de las iglesias de Tiro (por el 315) y de la *Anástasis* de Jerusalén (335), pues habla sólo de una misa especialmente solemne. Consta, en cambio, que todavía por el siglo VI, la primera celebración de la Eucaristía constituía el rito de consagración del edificio^[328].

Entre los años 350 y 400 aparece, además de la misa, un elemento nuevo. Primero en el *Apostoleion* de Constantinopla y luego en la Italia septentrional, en las iglesias de nueva construcción son depositadas algunas reliquias de los apóstoles. Sobre el solar de un edificio de época de Constantino, se levantaba, en efecto, el *Apostoleion* que hacía la función de *martyrium* y mausoleo (del propio Constantino). Sabemos que dicho *Apostoleion* tenía planta centralizada con forma de cruz griega. Justiniano construyó un edificio nuevo conservando la función de aquel: un *martyrium* y panteón para los emperadores bizantinos que fue empleado hasta el siglo XI.

San Ambrosio populariza el uso con ocasión de la inauguración en Milán de la basílica de Porta Romana, cuando hace transferir allí los cuerpos apenas descubiertos de los santos Gervasio y Protasio, colocados debajo del altar. En los altares de Roma, por el contrario, se ponen sólo reliquias representativas (las *brandea* u objetos pasados por la tumba de algún mártir). También se construye a veces el altar sobre la tumba anterior de un mártir: por ejemplo, en San Pedro o en San Pablo de la época de san Gregorio Magno. Los templos paganos convertidos en iglesias son además asperjados con el agua lustral.

Sobre rituales cabe decir que el galicano contiene una letanía, la aspersion del edificio y del altar, la bendición, la unción del altar, la procesión y la deposición de las reliquias y la misa. En época carolingia, llegan más ritos, entre ellos algunos cánticos. El romano

y el galicano se fueron unificando poco a poco hasta quedar definitivamente fusionados, pero algunas de sus formas mixtas se perdieron. El Pontifical romano-germánico pone las bases del que, a través de los otros medievales, pasa después al del Renacimiento. En cuanto a los ritos orientales, poco sabemos al no disponer apenas de ediciones científicas de los eucologios. La unción del altar parece ser de origen siríaco (del 400 quizá), después pasaría a la Galia. Y el eucologio Barberini, del siglo VIII, prevé una vigilia nocturna, la consagración del altar, las incensaciones, aspersiones con el agua lustral, la deposición de las reliquias, la unción del altar y la misa^[329]. El argumento tiene su exponente de relieve en la *Dedicación de la Basílica de Letrán*, catedral de Roma y «Madre y Cabeza de todas las iglesias». Liturgistas incomparables, se explica que los Padres de la Iglesia reservasen para la dedicación del templo de la vida eclesial sus mejores galas homiléticas. Algunas las aprovechó Benedicto XVI en Barcelona, durante la dedicación del templo de la Sagrada Familia.

Defensor

«El Señor dio el Espíritu de Dios a la Iglesia, enviando al *Defensor*^[330] sobre toda la tierra desde el cielo, que fue de donde dijo el Señor que *había sido arrojado Satanás como un rayo*; por esto necesitamos de este rocío divino, para que demos fruto y no seamos lanzados al fuego; y, ya que tenemos quien nos acusa, tengamos también un *Defensor*, pues que el Señor encomienda al Espíritu Santo el cuidado del hombre, posesión suya» (SAN IRENEO, *Adv. haer.*, 3, 17, 3).

Los Hechos de los Apóstoles dicen de los primeros tiempos de la comunidad cristiana que «las Iglesias por entonces gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo» (He 9,31). De Él dependían aquella paz y aquel crecimiento de las personas y de las comunidades en la verdad del Evangelio. Siempre ha sucedido así. Consolación fue la conversión y el bautismo del centurión romano Cornelio. Consolación, que al comunicar el Espíritu Santo, según precisa Pedro, Dios no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe. Y que, leída a la comunidad antioquena la carta sobre las decisiones liberalizantes de Jerusalén, todos «se alegraron por la consolación (*parakleseis*) que les infundía» (He 10,44-48; cf 5,9; 15,31).

«Espíritu Santo, Defensor», rezamos en el *Te Deum*. Los Santos Padres de la Iglesia, centrados en la formulación completa del dogma trinitario, describieron efectivamente al Espíritu Santo como la presencia creativa, sanadora y renovadora de Dios. Y probaron el gradual desarrollo de su doctrina en las Escrituras: según el Antiguo Testamento, activo en la creación del mundo y en la profecía; según el Nuevo, presente en la vida y obra de Jesucristo y Paráclito en la comunidad cristiana (cf Gén 1; Is 61,1; Mc 1,12; Jn 14,26).

Paráclito, sí, es decir abogado. O dicho con otra palabra: defensor. Entiéndase, por supuesto, que el diablo es «el acusador de nuestros hermanos, el que día y noche los acusa ante nuestro Dios» (Ap 12,10). El diablo nos acusa porque quiere que estemos tristes, que nos despeñemos por los acantilados de la melancolía, que tengamos el corazón amargado y abatido y presa de la desesperanza. Y es Él, nuestro divino Defensor, quien nos da un corazón dulce con la mansedumbre y fuerte con la fortaleza. En este consolatorio papel del Espíritu estaba pensando san Ireneo cuando escribió: Dios ha dado a la Iglesia el Paráclito «para que donde tenemos al acusador, también tengamos al Defensor»^[331].

La Tradición hizo suya la polivalencia del término interpretando Paráclito, sea como abogado o defensor, sea como consolador. En el mundo latino no había más remedio que tirar o bien por consolador o bien por abogado, sin descartar por ambos a la vez. Así Tertuliano, san Hilario de Poitiers, san Agustín. Es cuanto se solía hacer en la época de composición del *Veni, Creator*^[332]. Las persecuciones de los primeros siglos dieron pie a ver en el Paráclito al divino Defensor. En Lyon, siglo II, viendo que los cristianos eran condenados a muerte, hubo quien «inflamado de Espíritu Santo», se levantó para protestar sobre el momento en que se había llevado a cabo el juicio, e inmediatamente fue añadido al grupo de los condenados, acusado de ser «el abogado de los cristianos». Y con razón, comenta el relator de las actas del martirio, pues tenía en sí al Paráclito que es el Espíritu Santo^[333].

San Basilio es conmovedor escribiendo del Espíritu Santo: «Solamente si el hombre vuelve por la pureza a la primitiva forma, sólo entonces podrá acercarse al Paráclito [...]. Dando su luz a los que están limpios de toda mancha, les vuelve espirituales gracias a la comunión que con Él tienen. Y del mismo modo que los cuerpos nítidos y brillantes, cuando les toca un rayo de sol, se tornan ellos mismos brillantes y desprenden de sí otro fulgor, así las almas que llevan el Espíritu son iluminadas por el Espíritu Santo y se hacen también ellas espirituales y envían la gracia a otras»^[334].

Deo gratias

«Los hermanos, al darse de cara con los hombres, los saludan diciendo *A Dios gracias*. “¿Qué significa –dicen– *Deo gratias*, a Dios gracias?”. ¿Tan romo eres que no sabes lo que quiere decir *a Dios gracias*? El que dice *a Dios gracias*, da gracias a Dios [...]. Vosotros [donatistas-circunceliones] os reís de nuestro *a Dios gracias*; y los hombres lloran de vuestro *alabanzas a Dios (Deo laudes)*» (SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 132, 6).

La aclamación litúrgica *Deo gratias*^[335], o sea, «demos gracias a Dios», arraiga en la Sagrada Escritura (Cf 1Cor 15,57; 2Cor 2,14) y encuentra pronto acomodo y lugar de

privilegio en la Iglesia de África. Con un redondo y sonoro *Deo gratias*, en efecto, respondieron los mártires scilitanos al procónsul que los condenaba. Y con toda su carga de alabanza y gratitud reaparece asimismo en la *Pasión de Perpetua y Felicidad* y en las *Actas de Cipriano*, aunque los índices de más alta frecuencia provienen del uso litúrgico. Los donatistas preferían el victorioso *Deo laudes*, es decir, «Alabemos a Dios», que para ellos representaba el terrible, el más que temido grito de guerra con que lanzarse furiosos, como energúmenos contra católicos inermes. La Iglesia católica, en cambio, lejos de los radicalismos del Cisma, usaba de buen grado, lo mismo en aclamaciones que en inscripciones, ambas fórmulas. Los cristianos de África en general recurrían a ella como nombre de bautismo y para saludarse. Y no mucho más tarde la *Regla de san Benito* establecerá para los monjes que el portero debe decirla tantas veces como alguien llame a la puerta o cuando un mendigo pida ayuda. De África pasa a la Liturgia Mozárabe, más tarde a la Ambrosiana y, por fin, a la Romana. En la Liturgia Mozárabe y en la Antigua Liturgia Galicana sigue al título de la Epístola o Profecía, y en la Romana recurre más frecuentemente en el Breviario^[336].

Cristianos de todas las épocas se adornaron a menudo con *Deo gratias* incluso en oraciones y costumbres extra-litúrgicas. Los católicos en África del Norte recurrían a ella como saludo para distinguirse de los donatistas, amigos, ya lo he dicho, del estremecedor *Deo laudes*. En África se presenta incluso como un nombre católico. Son los casos, por ejemplo, de san Deogratias, obispo de Cartago (453-456), o del diácono del mismo nombre a quien san Agustín escribió el tratado de *La catequesis a principiantes*. San Félix de Cantalizio utilizará siglos adelante (1515-1587) tal exclamación, pero con tanta frecuencia que para el sencillo pueblo no será sino el Hermano Deogratias^[337].

La Iglesia en esto no hace sino tomar del Antiguo Testamento y de otras culturas la práctica aclamatoria. Ocurrió con la elección de Heraclio, el que habría de suceder en la cátedra de Hipona a san Agustín: «El pueblo aclamó: *Deo gratias, Christo laudes* (tres veces), *exaudi Christe, Augustino vita* (17 veces), *bene meritus, bene dignus* (cinco veces), *dignus et justus est* (seis veces)». A mediados del siglo III el pueblo cristiano había elegido al papa Fabián aclamando «dignus est»^[338]. Y típica es ya la elección de san Ambrosio de Milán, cuando al grito de un niño: «¡Ambrosio, obispo!», todo el pueblo lo siguió coreando: «¡Ambrosio, obispo!».

A la postre, *Deo gratias* no hace sino expresar la ejemplar y saludable actitud del cristiano, que a veces resume fórmulas más breves aún, como *amen, marana-tha, alleluia*, por las que se adivina festiva la fervorosa explosión de alegría y fervor, de fe pascual diríase, de las comunidades primitivas, las cuales pretenden recalcar a unánime y jubilosa voz su participación en los momentos cumbre de la celebración litúrgica. Estas aclamaciones se distinguen, por la brevedad, de otras más largas: es el caso, por ejemplo, de los himnos. Con *Deo gratias* la comunidad exterioriza su alabanza, su fe y su aquiescente sí a cuanto la acción litúrgica celebra, y de modo unánime, vibrante y rítmico pone de manifiesto su fe con *Deo gratias*. En la renovada Vigilia pascual, por ejemplo, al *Lumen Christi* todo el pueblo responde cantando el *Deo gratias*.

Deo laudes

«Habéis cometido tantas iniquidades y campáis con tal impunidad y tan furiosos, que con vuestro grito de “alabanzas a Dios” (*Deo laudes*) aterrorizáis más que con una trompeta de guerra, y tan calumniosos además, que llegáis a imputar a nuestras persecuciones los suicidios espontáneos de los vuestros» (SAN AGUSTÍN, *C. litt. Pet.* 2, 84, 186).

Parece mentira que la exclamación *Deo laudes*^[339], esto es, *alabemos a Dios*, haya servido de contraseña de guerra, ese delirio esquizofrénico de los humanos, cuando no de consigna del terrorismo, esa plaga de intolerancia y de violento furor fundamentalista. Y sin embargo así lo registra con todo lujo de detalles la historia de la Iglesia en África. Los ribetes litúrgicos del estribillo no impiden poder denunciar en él un penoso quiebro eclesial de los tiempos patrísticos africanos. Para contextualizar *Deo laudes*, cumple retroceder, en efecto, hasta la patrística de finales del siglo IV y primera mitad del siglo V en África del Norte. Consta, sí, que en ese preciso lugar y en aquel concreto tiempo, el cisma donatista utilizó dicha expresión frente al *Deo gratias* de la Iglesia católica, la cual, sin embargo, empleó indistintamente una y otra sin asomo alguno belicista. Es más, no falta una base bíblica que lo justifique cuando se asocia al rito bautismal en *Deo laudes super aquas* (cf 1Cor 15,57; 2Cor 2,14).

Fueron los circunceliones, gente atroz y brazo armado de los donatistas, quienes pusieron en circulación tan espantoso grito. Sus jefes, según varias fuentes, se hacían acompañar de «escuadras [de circunceliones], pregonando *Deo laudes* con cánticos, levantando la voz como una trompeta de batalla para cantar sus latrocinios»^[340]. El propio Agustín de Hipona hubo de sufrir asechanzas de quienes, para más ironía, se llamaban nada menos que soldados de Cristo. Su ironía, por eso, se abre paso con facilidad en la oportuna réplica: «¡Ojalá que fuesen soldados de Cristo y no del diablo, de quienes se teme más su saludo, consistente en decir *Deo laudes*, que el rugido del león! Estos también se atreven a ultrajarnos, porque los hermanos, al darse de cara con los hombres, los saludan diciendo: *Deo gratias*. “¿Qué significa –dicen– *Deo gratias*?”. ¿Tan romo eres que no sabes lo que quiere decir *Deo gratias*? El que dice *Deo gratias*, da gracias a Dios. Ve si no debe el hermano dar gracias a Dios cuando ve a su hermano. ¿Por ventura no existe motivo de congratulación cuando se encuentran los que moran en Cristo? Y, sin embargo, vosotros os reís de nuestro *Deo gratias*; y los hombres lloran de vuestro *Deo laudes*»^[341].

Garrote *Israel* en mano, estas bandas de energúmenos caían por sorpresa y al consabido grito *Deo laudes* sobre pequeños poblados ultrajando a sus víctimas y haciendo morir de mala muerte a sacerdotes católicos inermes. Gracias a inscripciones funerarias sabemos que los circunceliones caídos en su enfrentamiento al ejército salvador pasaban a llamarse entre sus fieles –¡ahí es menos!– «santos» y «justos»^[342]. Y que sus tumbas luego, sobre las que se organizaban festines, no tardaban en atraer a

multitudinarias peregrinaciones, circunstancia que los partidarios del Cisma solían aprovechar para hacer el agosto vendiendo reliquias de verdaderos o presuntos mártires. Las incursiones circunceliónicas a las órdenes de Axido y Fasir llegaron a salpicar a los propios donatistas, obligados por ello a pedir la intervención del general Taurino, quien los derrotó en la húmeda Ottava. Lo cual no fue óbice para permanecer aún por bastante tiempo como el brazo armado del Cisma. *Deo laudes* figura en inscripciones sobre piedra de 30 lugares, especialmente al norte de las montañas de Aures y en la zona olivarera al sur de Theveste, sin omitir Mauritania Sitifiense y Tripolitania. Aquí tenemos, pues, un ejemplo de cómo palabras buenas pueden acabar sirviendo a una causa mala. La patrística en general y los escritos antidonatistas de san Agustín en concreto dan cumplida referencia de tales atrocidades. Vistas a la luz de este inicial y peleón siglo XXI, diríase que no hemos avanzado nada.

Desierto

«Acuérdate de tu vida anterior y de tus antiguas faltas y de cómo, habiendo estado sujeto a las pasiones, has llegado a la *impasibilidad* por la misericordia de Cristo [...]. Reflexiona conmigo sobre esto: ¿Quién es el que te protege en el *desierto*? ¿Y quién el que expulsa los demonios que rechinan sus dientes contra ti? Tales pensamientos infunden humildad y no dan cabida al demonio del orgullo» (EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, 33).

Se haría de veras imposible comprender a fondo la Sagrada Escritura y la patrística si prescindiéramos del vocablo desierto^[343], cuyo simple sonido, ingrato para unos y lleno de misterio para otros, parece traer a la memoria imágenes de beduinos en caravana, de dromedarios afrontando areniscas tormentas, de dunas, de turbantes en la cabeza, oasis y bancos de arena; un mundo, en suma, de aridez, de «tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta» (Jer 2,6). El sol, la sequía y el agua son, en el desierto, por abundancia o carencia, según casos, las criaturas más comunes de la Madre Naturaleza. Ahora que desde el Protocolo de Kioto se nos avisa de cambios climáticos y desertizaciones múltiples, no vendrá mal echar un vistazo retrospectivo y comprobar cómo enfocó quince o veinte siglos atrás la espiritualidad cristiana, de modo particular la patrística, el fenómeno.

Fueron muy precisos los Padres de la Iglesia comentando hechos y dichos sobre el desierto, entendido este, por supuesto, desde el punto de vista de la exégesis y de la teología. Por de pronto contamos con apreciables colecciones sobre *Sentencias y Apotegmas de los Padres del Desierto*. Anacoretismo y eremitismo apuntan a corrientes o movimientos de vida religiosa que tuvieron que ver, cada uno a su manera, con el retiro y la soledad del desierto. En realidad todos los tiempos, países, razas y religiones han conocido a hombres y mujeres abandonando el mundo, que en este caso que nos

ocupa significaría bullicio y jolgorio y diversión a capricho, para vivir solos en desiertos, selvas, montes o islotes, a ejemplo de Elías y Juan Bautista, y sobremanera, según renombrados biblistas, de Jesús en Qumrán, a cuyo desierto se habría retirado para soportar las vicisitudes que los evangelios refieren (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13), o sea, para ayunar, orar, ser allí tentado por el diablo y vencer. Precisamente el misterio de la Pascua, según proclama uno de los prefacios, consiste en nuestro paso a través del desierto cuaresmal para llegar cada año a la celebración jubilosa de la resurrección y, al final de nuestra vida, «a la Pascua que no acaba».

Desbordante riqueza semántica, pues, la de esta palabra, aunque no deje de ser a la vez equívoca y de múltiples aristas. Son primorosas las filigranas de los Padres de la Iglesia comentando figuras del Antiguo Testamento relacionadas con el desierto, desde la serpiente de bronce aludiendo a la futura cruz del Gólgota (cf Jn 12,32) hasta la roca de la que brotó agua en Meribá, figura también de Cristo, el cual dio de comer a una muchedumbre de hombres «en número de unos cinco mil» (Jn 6,10). El simbolismo bíblico de los cuarenta días, como período de prueba, tentación y éxodo a través del desierto –el de Israel duró cuarenta años–, pero también de gracia y de acción divina en favor de su pueblo, ha sido decisivo para configurar la fisonomía de la Cuaresma.

Paradójicamente desierto es, por eso mismo, palabra que puede suscitar entre los Padres de la Iglesia interpretaciones que van desde el espacio de la prueba, de la tentación, del abandono y de la esterilidad, hasta el lugar del encuentro con Dios, siempre fecundo. Y es que el desierto no sólo comporta renuncia, lejanía y separación de la gran ciudad, no sólo es distanciamiento hacia lo negativo, sino que también implica encuentro y comunión y alianza del alma con Dios. Las palabras de la Biblia: «la llevaré al desierto y hablaré a su corazón» (Os 2,16) resonaron biográficas y llenas de vida en muchos Padres. Por ejemplo en Evagrio Póntico, a quien no en vano se le apoda «filósofo del desierto»^[344].

Devoción

«Responder a Dios significa ofrecer a cambio de sus dones precedentes el tributo de nuestra *devoción*^[345]. De ahí que en algunos salmos en los que se propone imitar una obra santa, se indica que han sido escritos para responder a Dios [...]. Sólo ofrecemos verdaderamente a Dios el tributo de nuestra *devoción*, cuando ya no le tememos, gracias a la confianza que nace del amor» (SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, 9, 64).

Devoción y piedad ocupan anchos espacios en la literatura patristica y a menudo se adornan en ella como sinónimos. Devoción es amor o sentimiento intenso y de respeto, especialmente en lo religioso; también inclinación, admiración o afición especial hacia algo. Es la entrega total a una experiencia, de carácter místico mayormente, o, en otras

palabras, la irresistible atracción hacia una idea, una persona –rey, santo, mártir–, o un ser vivo. Tampoco desmerece el sentimiento por medio del cual se expresa el amor a Dios a través de acciones y reverencia. Entre los griegos, era una forma de piedad práctica dirigida a Dios. Devoto era quien constantemente ponía rumbo hacia el bien y se aplicaba diligente a la adoración o el culto a Dios.

En términos de espiritualidad, devoción es la disposición de la voluntad para el culto divino, ya en público, ya en privado; sea mediante oración, sea dando gracias o a través del servicio. A la persona que tenga esta disposición de ánimo se la llama «devota», y los libros que recojan un pragmatismo tendente a facilitar o expresar la devoción, se los conoce como «devocionarios». La raíz de la auténtica devoción, por tanto, no es sino un gran amor por Dios. Puede también denotar diversas manifestaciones de afecto, siendo siempre Dios el fin supremo, aunque no impida ello para la devoción a la Virgen María y los santos, así como por miembros gloriosos de la familia de Dios que es la Iglesia. De modo que devoción y adoración son algo bien distinto. La adoración sólo se rinde a Dios.

Con «devociones» o «devociones populares» estamos ante prácticas de piedad por las que se refleja la devoción. Por ellas manifestamos sensiblemente nuestro amor, y ellas, a su vez, enriquecen el alma. Igual que en la familia se expresa el amor con besos, comidas y otros signos, la devoción sana nace de una fe bien fundada. Porque las hay de todos los colores y para todos los gustos. Unas son hoy populares y otras lo fueron ayer y han pasado al olvido. La patrística pone asimismo de relieve que no hemos de aferrarnos a modos imperfectos en la devoción, que alejan de la genuina revelación bíblica y chocan con la economía sacramental. Santa Mónica en Milán hubo de rectificar una costumbre de su África natal consistente en celebrar ágapes en los cementerios de los mártires. Su obediencia a san Ambrosio pesó más que el arraigo patrio de una costumbre que en Milán estaba prohibida.

La devoción a las estaciones de la cruz es una forma de hacer una peregrinación espiritual a Tierra Santa y unirnos a Jesús en el Calvario. Ahí tenemos la célebre peregrinación de la virgen Egeria. Y san Agustín narra en las *Confesiones* maravillas obradas por Dios mediante los santos Gervasio y Protasio, durante la invención y traslado de sus reliquias. La magna Iglesia, sabiamente guiada por aquellos liturgistas incomparables que eran los Padres, practicaba sus devociones generales y particulares. No se olvide que el ciclo pascual empezó a configurarse por aquellos siglos. Una devoción que apenas había calado en tiempos de san Agustín era la del Cristo sufriente. Aún no habían aparecido los crucifijos. La devoción, en cambio, prefería dirigirse entonces hacia Cristo Maestro, dispensador de su palabra. La devoción, siendo así, no es sino un camino hacia Dios, el amor de lo más elevado, el cántico del corazón. La doctrina patrística enseña que, justificados no por méritos propios, sino por la fe en el Dios que todo lo justificó en Jesucristo, hemos de ser diligentes obreros de fe con obras, ya que de él nos viene hasta la energía para cultivar la devoción. Sólo así estaremos seguros de que esta es fructuosa.

Diablo

«Esa misma voz [de la oración a Dios] somete a los demonios y nos concede libertad. Ella subyuga al *diablo*^[346] y consigue retirarlo. En efecto, así el demonio no estremece al hombre, arrojándolo y empujándolo desde otro hombre, como vencido por la ira y dominado por la pasión. El *diablo* también es cruel, y a esa clase de hombres, más que a los que están poseídos por el demonio, es a los que hay que compadecer» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Salmo* 4,5.1).

En muchas religiones sigue siendo la encarnación suprema del Mal. La Biblia lo presenta como «adversario» y «enemigo»; también «acusador» o «calumniador»: es el Satanás del Libro de Job, el Diablo del evangelio de Mateo, la Serpiente Original del Génesis, el Gran Dragón del Apocalipsis. Según mitos no canónicos, era el ángel que guardaba el trono de Yavé, pero le perdió su orgullo, razón por la cual fue arrojado del cielo junto a una tercera parte de los ángeles. Sus nombres bíblicos más comunes son Lucifer, Satanás, Belcebú, Belial, «el dios de este siglo» y «el padre de la mentira» (1Mac 1,36; Job 1,6-8; Mt 4,8-10; Gén 3,1-5; Ap 12,9). Se le llama «homicida desde el principio», sí, pero a continuación se añade: «No se mantuvo en la verdad», con lo que se viene a suponer, según la Revelación, la verdad de una caída, después de haber sido creado bueno por Dios, y de la cual sólo el Diablo es responsable, y a partir de la cual él es el Malo.

La patrística hubo de ocuparse a menudo del diablo. San Ireneo, arguyendo contra el gnóstico Marción. Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes y Efrén Sirio, al afrontar la gnosis y el dualismo. Maniqueo de joven, san Agustín escribió, ya cristiano, su obra sobre el mal, una de sus mejores refutaciones. Dirán y volverán a decir nuestros Padres en la fe, con san Pedro apóstol, que nuestro «adversario» nos tiende asechanzas y «ronda como león rugiente, buscando a quién devorar» (1Pe 5,8; Jn 8,44). Contra él libra recia lucha en palabras y obras el Mesías durante su ministerio público. Lo que implica reconocer su existencia. Las tentaciones que sufre y de las que sale victorioso, y los exorcismos contra el diablo son, por tanto, una prolepsis del choque victorioso final, pero también una entrada anticipada del reino de Dios en la tierra como destronamiento del diablo. Semejante lucha culmina en la pasión de Cristo, cuyos hechos pascuales reflejan la verdadera derrota del diablo, a la vez que entienden dicha lucha escatológica contra él prolongada en la Iglesia (Mt 4,11)^[347].

San Agustín utiliza el término diablo no menos de 2.300 veces, y muchas más incluyendo sus afines o sinónimos, siempre basado, claro está, en la Sagrada Escritura, y estableciendo una antinomia Cristo / diablo, pero cuidándose de distinguir entre el pecado de Adán, transmitido por herencia, y el del diablo que los humanos imitan. Y en su inventario de herejes enumera a los *patriciani*, para quienes la carne humana había sido creada por el diablo, y a los *paterniani*, cuya tesis sostenía lo mismo para las partes inferiores del cuerpo humano^[348]. El anuncio del reino de Dios es siempre una victoria

sobre el diablo, pero a la vez revela también que la edificación del Reino está continuamente expuesta a las insidias del Mal. En la Patrística se habla de las hijas del diablo meridiano, un cortejo infernal de malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, somnolencia e idiotez de la mente. Es llamativa la cantidad de vídeos que manejan hoy lo diabólico como ficción libre. También el género de terror en filmes televisivos recurre a lo demoníaco sin matizar. Hollywood ejerce un verdadero «magisterio» paralelo, que, lejos de aclarar las ideas, tiende a confundirlas. Junto a su cátedra proliferan charlatanes, brujos, espiritistas, nigromantes y toda la patulea de supersticiosos que, hoy como ayer, viven del cuento, porque, con las naturales diferencias epocales, ya en tiempos patrísticos cabían las sentencias del refrán: «Dios le quitó al diablo el poder, pero no el saber» y «el diablo sabe mucho, porque es viejo».

Diaconía

«Confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio (*diaconía*)^[349] de la liturgia, de la palabra y de la caridad [...]. Recuerden los diáconos el aviso del bienaventurado Policarpo: “Misericordiosos, diligentes, procediendo conforme a la verdad del Señor, que se hizo servidor de todos” [*Ad Phil.* 5,2]» (LG 29).

Jesús no vino «a ser servido, sino a servir» (Mc 10,45), esto es, a ejercer la diaconía, y eso quiere de su Iglesia. Diaconía, en consecuencia, no es un adjetivo de la naturaleza de la Iglesia, sino la expresión de su esencia y de su vida como tal. De ahí que sobrevuele los altos cielos neotestamentarios en las más variadas formas serviciales. Básicamente significa una profesión y no un oficio y, más que consecuencia, es puro mensaje evangélico y espiritualidad de la más alta escuela. Compromete a que la Iglesia sirva a Jesús sirviendo a sus servidores. Mediante la diaconía busca a Dios entre los menesterosos haciéndose su servidora. No es la diaconía, por tanto, sino parte esencial de la misión de la Iglesia en el mundo: el punto de comienzo de la obra diaconal, que no su límite u objetivo. Gracias a ella, sigue la Iglesia a Cristo, su centro, allende las fronteras, y en estos tiempos de globalización desenfrenada tiene que evitar a todo trance la lógica del mercado mundial impidiendo que la separación del mundo entre ricos y pobres se agrave, organizándose de manera más ecuménica y preocupándose por un nuevo significado del Evangelio para aquellos que se encuentran en el lado oscuro de la vida y los poderes de la oscuridad.

Consta que el servicio diaconal data de los tiempos apostólicos. La literatura patrística, san Ireneo sin ir más lejos, atestigua desde el principio la estructura jerárquica y ministerial de la Iglesia. Para san Ignacio de Antioquía el ministerio del diácono no es sino el «servicio de Jesucristo que estaba junto al Padre antes de los siglos y se manifestó finalmente»^[350]. La *Didascalía Apostolorum* y los Padres en siglos posteriores, así como

también los diversos Concilios y la misma praxis eclesiástica rinden testimonio de la continuidad y desarrollo de este dato revelado. Su decadencia empieza en Occidente a partir del siglo V, quedando relegada la diaconía a sólo una etapa anterior al sacerdocio. Hasta que la apuesta del Vaticano II por los orígenes consiguió restablecer el diaconado permanente y, de manera muy especial, la diaconía en el modo de practicar el ministerio sacerdotal. Hoy esta palabra llena los más impensables reductos de la pastoral, hay publicaciones con dicho nombre y modos de entender a la Iglesia en cuanto *diaconía veritatis*, de cuyo alcance dan buena cuenta documentos modernos como la *Fides et Ratio*.

Es importante, por eso mismo, distinguir bien diaconado de diaconía, conceptos uno y otro con mucho recorrido en la patrística. No me refiero ahora al sacramento. Esta, la diaconía, marca más bien un estilo, una actitud, un espíritu de apertura de alma y disponibilidad al servicio con los otros, bien exponiendo la Palabra, como los grandes Padres y Doctores, bien dispensando los santos misterios, bien, en suma, ejerciendo el servicio eucarístico de la *fractio panis*. Un modo de ser y estar que nos trae a la memoria no ya sólo a la gran Iglesia de los Padres y Doctores, sino también a la del kerigma con la Comunidad Apostólica de Jerusalén. Acertó el Vaticano II apostando por la vuelta a la diaconía patrística. Frente a una sociedad poscristiana y secularizada, importa comprender que, desde dentro de la Iglesia, el origen de todos los servicios y misiones está en la *diaconía de Cristo*, la cual se difunde a la entera comunidad eclesial, la que por gracia del Espíritu Santo debe impregnarse de la misma actitud del Siervo sufrido, que carga sobre sí el pecado del hombre, que se inclina sobre cada enfermo, que se ocupa y preocupa de la multitud hambrienta, que se entrega hasta la ofrenda de su vida. «Es provechoso para mí –comenta san Ambrosio– saber que Cristo tomó sobre Él mis propias enfermedades»^[351].

Diálogo

«El origen trascendente del *diálogo* está en la intención misma de Dios. La religión, por su naturaleza, es una relación entre Dios y el hombre. La oración expresa con *diálogo* esta relación. La revelación, es decir, la relación sobrenatural instaurada con la humanidad por iniciativa de Dios mismo, puede ser representada en un *diálogo* en el cual el Verbo de Dios se expresa en la Encarnación y, por lo tanto, en el Evangelio [...]. La historia de la salvación narra precisamente este largo y variado *diálogo* que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación» (PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam*, 27).

El diálogo^[352] está de moda. Sólo en las ciencias del espíritu oímos a cada paso diálogo y ética, diálogo y cultura, diálogo intereclesial, interreligioso, pastoral, ecuménico. Pablo VI, como se ve, marcó sabias pautas dialógicas al concilio Vaticano II, decidido al

diálogo de la Iglesia con el mundo y con las otras Iglesias y religiones. Cualquiera podría entender que todo esto no es más que cúmulo de posmodernidad y mercancía de las últimas décadas, cuando lo cierto es que la Iglesia cruzó ya el horizonte de los primeros siglos con las alas del ecumenismo actual. Tiene su encanto, pues, y ejerce saludables efectos en los hombres de nuestra época el diálogo patrístico.

Se dice que dialogar no es sino sostener serena y ordenadamente una conversación entre dos o más interlocutores. De modo que todo buen diálogo permite definir el carácter de quienes dialogan, hasta el punto de que se puede aplicar también aquí lo de las buenas o malas compañías: «dime cómo dialogas y te diré quién eres». La palabra revela intenciones, estados de ánimo, mundos interiores, en definitiva, lo que no se puede ver ni palpar y que, no obstante, tiene su interés. Gran esfuerzo de creación exige el diálogo, ya que obliga a penetrar en el pensamiento de quien me habla. ¿Por qué estudiar a los Padres de la Iglesia? Las atinadas respuestas de la Sagrada Congregación para la Educación Católica en su documento sobre el estudio patrístico podrían reducirse a esta: Porque nos enseñan a dialogar.

El sugestivo capítulo de su literatura proporciona escritos dialógicos abundantes: ¿qué patrólogo no recuerda, a bote pronto, el *Diálogo con Trifón*, de san Justino, por ejemplo; o los *Diálogos de Casiciaco*, de san Agustín? ¿O tantas obras patrísticas en forma de diálogo para mejor probar la íntima relación entre Antiguo y Nuevo Testamento? Bueno será recordar, además, lo que para el diálogo sinodal representaron los Padres; y su misma aportación a las grandes Escuelas, Alejandría, Antioquía y Cesarea sobre todo: de qué manera tan viva sacaban a flote sus argumentos y llevaban a buen puerto puntos de vista que luego terminaban con vitola de concilio ecuménico. Un diálogo patrístico este, por lo demás, que reclama la presencia del intereclesial y sinodal. En los santos Padres, maestros ellos de fe y celosos pastores de almas, la misma Iglesia era fuente de diálogo.

Pero lo dicho perdería fuerza si no llevase marchamo pastoral, traducido en preocupación evangélica con todos, cristianos o no. Y el diálogo pastoral habría sido en ellos impensable de no haberse producido como consecuencia de su diálogo con Dios. Los Padres practicaron a las mil maravillas el arte de dialogar por haberlo aprendido al calor de la oración adorando, Biblia en mano, a Dios o extrayendo lecciones dialógicas admirables de celebración misteriosa. Porque sólo será posible dialogar con los hombres, si uno lo hace primero con Dios. Así lo entendieron los Padres en su diario quehacer: escritos, cátedra y ambón. Y así lo percibe el estudioso cuando a ellos se acerca. Antes que escrita, su teología fue catequesis viva, diálogo intelectual y cordial. Lejos de rebajar el contenido teológico del discurso por su estilo directo, el diálogo no hace sino enriquecerlo. Siguen los Padres impartiendo lecciones dialógicas incontables al mundo de hoy. Merece la pena escucharlas. A la postre, la misma escucha no deja de ser un modo de dialogar.

Didachè

«Doctrina (*Didachè*) del Señor a las naciones por medio de los doce Apóstoles» (DIDACHÈ, *título*). «Por el mismo orden y con la misma sucesión han llegado hasta nosotros la tradición y la predicación de la verdad (*didachè*) que proceden de los apóstoles en la Iglesia» (EUSEBIO DE CESAREA, HE, V, 6, 5).

La *Didachè* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*^[353] nos introduce de lleno en lo más íntimo de la primitiva Iglesia con su logrado resumen de la doctrina de Cristo. Estamos ante el documento subapostólico más importante y ante la más antigua fuente de legislación eclesiástica. Llevado del título, cualquiera podría creer que contiene la predicación evangélica de Cristo, cuando lo que tenemos a la vista no es sino un compendio de preceptos de moral, instrucciones sobre la organización de las comunidades y disposiciones litúrgicas. La obra viene a ser el código eclesiástico más antiguo, prototipo venerable de todas las colecciones posteriores de Constituciones o Cánones apostólicos con que empezó el derecho canónico en Oriente y Occidente. Sus páginas nos permiten percibir fácilmente cómo el cristianismo, entroncando con las tradiciones judías, marca sin embargo sus diferencias al hacer a Cristo clave de la interpretación de las Escrituras y de toda la realidad. En la *Didachè* desembocan, de hecho, antiquísimas tradiciones relativas al catecumenado, liturgia, costumbres, estructura y ministerios de las primeras comunidades cristianas.

Por sus limpias y austeras páginas diríase que llegan los primeros vagidos de la Iglesia naciente. Padres y autores de primera hora, en cualquier caso, las tuvieron en mucho, convencidos de estar con ellas escuchando a los Apóstoles que hablan y enseñan a través de formulaciones claras, asequibles tanto a mentes cultas como a inteligencias menos ilustradas, y que avanzan normas morales, litúrgicas y disciplinarias llamadas a guiar la conducta, la oración y la vida de los cristianos, pues el pequeño documento, del que desconocemos autor y lugar de su redacción, parece haber salido para instruir a neófitos o catecúmenos. La *Didachè* comprende cuatro secciones: una primera, catequético-moral, basada en la enseñanza de los dos caminos —el de la vida y el de la muerte—; la segunda, litúrgica, que trata del Bautismo, el ayuno, la oración y la celebración de la Eucaristía; una tercera, que habla de la estructura, ministerios y costumbres de las comunidades cristianas; y la cuarta, en fin, conclusiva, de exposición escatológica.

Es el más antiguo catecismo cristiano que tenemos, un verdadero avance de manual de derecho canónico y de instrucciones litúrgicas que, con el correr de los siglos, no será incluido casualmente dentro de colecciones siempre más vastas de Constituciones eclesiásticas. Citada por Hermas en el Pastor, y por Clemente Alejandrino, Orígenes y Eusebio, todavía en el siglo IV el mismo san Atanasio de Alejandría, sabedor de su alto valor moral y formativo, aconsejaba su lectura. El recurso de los dos caminos, método básico para formar a los catecúmenos, lleva el sello de una concepción griega utilizada en las sinagogas helenísticas para instruir a los prosélitos, y en cuanto a normas para la administración del bautismo: fórmula trinitaria, materia, inmersión en agua corriente, también infusión en casos de necesidad, es la única referencia de los primeros dos siglos

acerca del bautismo de infusión. Contiene, además, la *Didachè* un precepto explícito del ayuno para miércoles y viernes, costumbre diaria opuesta contra la práctica judía de los lunes y jueves. El lector, en suma, puede saborear un texto del Padrenuestro, y diversas oraciones litúrgicas sobre la Eucaristía, rescatadas por el concilio Vaticano II para la misa de hoy, así como el acento parusíaco del *marana-thá*: ¡Ven, Señor Jesús! Pocos saben que su fuente no es otra que la *Didachè*, con cuyas páginas podemos adentrarnos en el corazón mismo del Evangelio a la vez que asistir gozosos a las más íntimas vivencias patrísticas de lo sagrado en la celebración misteriosa de la Liturgia.

Didascalía

«Que los que se arrepienten del error sean admitidos en la Iglesia; pero los que se adhieren obstinadamente al error y no se arrepienten, los segregamos y decretamos que salgan de la Iglesia y que sean separados de los fieles. Ya que profesan herejías, no se debe mantener comunión con ellos ni de palabra ni de oración. Son, en efecto, los enemigos de la Iglesia» (*Didascalía*, 25).

La palabra griega *didascalía*^[354], o enseñanza, sirve hoy hasta para titular de revistas, publicaciones, libros y entidades de porte mayormente escriturístico y teológico. Ya la primera patrística patentó en su tiempo la famosa *Didascalía Apostolorum Syriaca* o *Doctrina católica de los doce Apóstoles y de los santos discípulos de nuestro Salvador*, que, en síntesis, no es sino una *constitución eclesiástica* de los primeros decenios del siglo III para cristianos conversos de Siria septentrional. Su original griego, hoy desaparecido, sirvió de base también para las *Didascalías* árabe y etíope. Su desconocido autor, judío al parecer y obispo por más señas, buen conocedor de la medicina y poco avezado a la teología, recurre casi continuamente a la Escritura y no deja de utilizar como fuentes la *Didachè*, san Ireneo, *Hermas*, el Evangelio de Pedro y los Hechos de Pablo.

Sus instrucciones morales van encaminadas a las asambleas de las iglesias, donde dispone para los hermanos hasta los sitios. Dispone, además, que los diáconos vigilen los dones de la Eucaristía y a los fieles que entran y, una vez presentadas las ofrendas, que sirvan en la iglesia. Los cristianos no deben ser remisos en acudir al servicio eucarístico, ni las viudas, diáconos y diaconisas remitir en el ejercicio de la caridad. Exhorta a los obispos para que sean diligentes con los perseguidos o encarcelados por el nombre de Cristo. Y la suya es, por otra parte, una tipología desarrollada de las diaconisas, cuya institución en Siria, donde circulaba la *Didascalía Apostolorum*, brotaba de la misma presión social: los hombres no podían presentarse en las casas de las mujeres para asistirles; había además que guardar la modestia en el bautismo, hecho por inmersión y desnudos los bautizando.

Muy severo hacia quienes dividen el rebaño con cismas o herejías, Dios —dice— ha

abandonado la Sinagoga por la Iglesia de los gentiles, pero Satanás ha hecho otro tanto; ya no tienta a los judíos, sino que se dedica a dividir el único rebaño en sectas. Menciona explícitamente el adulterio y la apostasía entre los pecados que pueden perdonarse, y hace esta amonestación a los obispos: Curad y recibid a los que se arrepienten de sus pecados. Si no lo haces, porque no eres misericordioso, pecas contra el Señor Dios, pues no obedeces a nuestro Señor y Dios al no obrar como Él obró. Él perdonó a aquella mujer que había pecado, a quien los ancianos llevaron a su presencia.

En la *Didascalía* hay poco dogma, es cierto, pues su propósito no es sino la instrucción moral y las reglas canónicas para el mantenimiento del orden y de la disciplina en la Iglesia. Pero cuando aborda discusiones doctrinales lo hace para refutar las tesis e insidias del gnosticismo y del judaísmo, lo que no es óbice para que proporcione abundante información para la historia de la vida y costumbres cristianas. Detalla, por ejemplo, la cuestión de la penitencia y enseña que pueden ser perdonados incluso los pecados de herejía, siendo la única excepción el cometido contra el Espíritu Santo.

Se trata sencillamente de una obra sobre los deberes del obispo, las ordenaciones de los diáconos, el ministerio de las diaconisas y las ayudas a los cristianos prisioneros por la fe. También afronta cuestiones de la Pascua, herejías y fundación de iglesias, y la situación de los cristianos convertidos del judaísmo. Liturgia de la penitencia pública muy desarrollada, la suya, y valioso documento, en resumen, para conocer el espíritu comunitario de la primera Iglesia. Con sus páginas, sin embargo, distamos aún de la robusta y sólida teología de los grandes Padres, que vendrá después.

Dilige, et quod vis fac

«*Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Exista dentro de ti la raíz de la caridad; de dicha raíz no puede brotar sino el bien*» (SAN AGUSTÍN, *Sobre la Primera Carta de san Juan a los Partos* 7, 8).

Tenemos a la vista el título agustiniano tal vez más conocido, y también el más citado y con más interpretaciones a las espaldas. Pero al propio tiempo, quizá el menos asumido, el más maltratado y, como acontece en no pocos que lo emplean, el más arrancado de su contexto natural. Los amigos de tirar por la calle de en medio se cargan a menudo el hipébaton y largan a voleo: *ama et fac quod vis*, con cuyo despropósito dan como dicho por san Agustín lo que nunca dijo, pues afirmó precisamente: *dilige, et quod vis fac*^[355] a los bautizados y fieles hiponenses en la mañana del sábado de Pascua del año 407, refiriéndose a un largo pasaje de Mt 5 y 6, y sin duda en un intento por completar la instrucción moral de los neófitos hablándoles de la caridad.

Hay gente que lo utiliza sin encomendarse a Dios ni a los hombres, al buen tuntún,

como si el Hiponense, cuando lo pronunció, se hubiera comportado a lo gnóstico, indiferente a sus actos y casi más allá del bien y del mal. Desdichadamente no se repara en que poco antes avanza la clave de su correcta interpretación al afirmar que «la bondad de las acciones de los hombres sólo se discierne examinando si proceden de la raíz de la caridad»^[356]. Mas como la caridad empieza por Dios, de ahí que puntualice luego: «No fuimos nosotros quienes le amamos a Él antes, pues Él nos amó precisamente para que le amemos»^[357].

En realidad, la famosa frase ha tenido más fortuna usual y menos suerte interpretativa que otras de parecido timbre. Había escrito ya de presbítero: «ama y di lo que quieras (*dilige et dic, quod voles*), con esta explicación: «Si traes a tu memoria y sensibilidad que, mediante la espada de la palabra de Dios, quieres liberar a un hombre del asedio de los vicios, aunque tus palabras tengan la apariencia de una maldición, nunca lo serán»^[358]. Y volvió a la carga en el Sermón 163, predicado el 8 de septiembre del 410 en Cartago: «ama y haz lo que quieras» [*dilige, et quicquid vis fac*], pero de nuevo con este diapasón: «Si levantas la voz, haya amor interiormente. Si exhortas, si acaricias, si corriges, si te muestras duro: ama y haz lo que quieras»^[359]. Especialistas hay refiriéndolo al amor de Dios. Y quienes prefieren ver en ello como una proclamación de la anarquía ética del sujeto, sin que falten los que lo atribuyen a una moral de intenciones, o para justificar la represión donatista. Del examen de este y otros textos afines, sale que su autor pretendió concienciar acerca de cómo el amor tiene exigencias que, a veces, parece que lo contradicen, cuando es en ellas, sin embargo, donde ese mismo amor se manifiesta^[360]. «Amémonos unos a otros –escribe san Juan–, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor» (1Jn 4,7-8). El amor del hombre por Dios y de Dios al hombre es, pues, siempre bueno. He ahí el ámbito de la frase agustiniana. Y de la paulina «siendo sinceros en el amor»: *Veritatem facientes in caritate* (Ef 4,15).

Nada, pues, de un apelo al laxismo que abriría la puerta a toda posible fantasía. Encaja todo, más bien, en una enseñanza sobre la caridad fraterna, su valor y exigencias, sus actitudes y deberes. El amor efectivo se traduce por una constante fidelidad al amor divino, a las inspiraciones del Espíritu Santo. Es, sin duda, a esas almas llenas de amor a las que san Agustín de Hipona se refería con «ama y haz lo que quieras», porque son almas que no admiten más que lo que a Dios Padre celestial agrada y, a ejemplo de Jesucristo, pueden decir: «Yo hago siempre lo que le agrada a él» (Jn 8,29), quicio de la perfección. En el fondo del alma, en suma, está el amor, del que no pueden salir sino cosas buenas.

Dios (I)

«Escucha, Israel. Yavé, nuestro Dios, es el único Yavé. Amarás a Yavé, tu Dios»^[361],

con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6,4-5).

Con esta afirmación de monoteísmo a ultranza comienza la oración llamada *Shemá* («Escucha»), que sigue siendo una de las oraciones preferidas de la piedad judía y en la que desde el principio se apoyó la fe cristiana, obviamente modificada con la sustancial añadidura del Hijo y del Espíritu Santo, cubriendo así el espacio infinito que va desde el monoteísmo absoluto al trinitario. En vertiente bautismal lo corrobora claramente el Símbolo apostólico que se retrotrae a fórmulas del siglo II: «*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum, Filium eius unicum Dominum nostrum... et in Spiritum Sanctum...*», todo lo cual, en suma, quiere decir que los Padres, cuando hablan de Dios, lo hacen sobremanera según el Nuevo Testamento, o sea, refiriéndose al primer artículo del Credo, al Dios Padre omnipotente y creador de todas las cosas, comprendiendo también con la titulación divina al Hijo, más aún, incluso al Espíritu Santo^[362].

Sólo más tarde los autores cristianos, en textos de matiz sobre todo filosófico, entienden con el término Dios toda la Trinidad, o sea, la divinidad única y eterna, o quizá sólo Cristo. Frente a los hebreos de la diáspora, Justino subraya en su *Diálogo con Trifón* que Dios es el Padre de Jesucristo, demostrando por medio de testimonios del Antiguo Testamento, con categorías filosóficas también, la distinción entre el Padre, primero e invisible Dios, y el Verbo, segundo y visible Dios. Defendiendo la religión cristiana contra las objeciones de ateísmo y propagándola también en ambientes intelectuales, Justino y los otros apologistas, aprovechando las tendencias monoteístas-helenísticas, resaltan la unicidad del Dios verdadero, del todo trascendente (en la línea medio-platónica), y, a pesar de todo, inmanente (línea estoica).

No menos decisivo resulta el careo con los herejes llamados gnósticos del siglo II, y los fieles demasiado simples, frente a quienes los autores cristianos procuran excluir las ideas demasiado antropomórficas sobre Dios. Combaten especialmente una comprensión exagerada de la monarquía divina, retomando y aumentando los argumentos ya tradicionales a favor de la distinción entre Padre, Hijo y Espíritu Santo^[363]. Los teólogos de la Grande Iglesia toman, a partir de san Ireneo, la defensa del único Dios, ya en sentido histórico (unidad de los dos Testamentos), ya filosófico (autor de todas las cosas, incluso aquellas materiales). En tal perspectiva esclarecen la distinción entre Dios y el mundo. Lo cual acaba por encontrar una síntesis en el *De principiis* de Orígenes y más tarde en los escritos que san Agustín compone contra los maniqueos, procedentes del gnosticismo del siglo II.

En el siglo IV, las controversias sobre la divinidad del Hijo y del mismo Espíritu Santo empujaron a los Padres a una reinterpretación ulterior del credo cristiano. Contra el arrianismo primitivo, los defensores de la fe nicena hacían ver que el concepto auténticamente cristiano del Dios creador (estamos en la *creatio ex nihilo*) no excluía que Cristo, Hijo no adoptivo sino verdadero del Padre, fuese Él asimismo Dios igualmente. En idéntico período, la nueva situación político-cultural de las Iglesias permite a la teología cristiana inspirarse más que nunca en las ideas políticas

grecorromanas. También parangonando la monarquía divina con el gobierno monárquico del Imperio, Constantino Magno, Eusebio de Cesarea y otros no ponen por ello en discusión al Dios trino, como ciertos escritores pretenden. Estos continuos careos provocaron, sin duda, una reinterpretación más bien metafísica del concepto sustancialmente histórico del Dios de la tradición bíblica. Adentrarse en el conocimiento de Dios llevado de los Padres de la Iglesia viene a ser, en resumen, como indagar el contenido de su fe, preguntarse por la razón suprema de su esperanza y proclamar el referente infinito de su caridad.

Dios (II)

«¿Qué punto hay en mí donde recale el Dios que hizo el cielo y la tierra? Señor y Dios mío, ¿es que hay algún emplazamiento en mi persona con capacidad para alojarte?» (SAN AGUSTÍN, *Conf.* 1,2,2).

Hablar de Dios^[364] en los autores patristicos no es sólo cuestión de discursos teológicos, de escuelas, de concilios y de análisis de los argumentos bíblicos y metafísicos por ellos manejados para demostrar esencia y atributos divinos. Lo más hermoso tal vez, lo que más subyuga y cautiva de los Padres estudiando a Dios es comprobar su fe, su ardiente y transfigurada fe, mística y experiencial, y con ayuda de sus escritos descender al hondón del alma para, una vez allí, descubrir cómo estos singulares maestros dialogaban con Dios desde el mudo silencio de la contemplación. Tiene san Agustín en las *Confesiones* una página imborrable que yo no quiero en modo alguno silenciar:

«¿Qué eres, pues, Dios mío? –se pregunta el ya maduro Pastor de almas en Hipona escribiendo ese breviario de alabanzas que son las *Confesiones*–. ¿Qué eres, vuelvo a preguntarte, sino el Señor Dios? Porque, ¿qué señor hay fuera del Señor, o qué Dios fuera de nuestro Dios? [Y prosigue con este rosario de superlativos engarzados en antítesis]: Excelentísimo, buenísimo, poderosísimo, todopoderosísimo, misericordiosísimo y justísimo, ocultísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e inasible, inmutable que todo lo muda, nunca nuevo y nunca viejo, renovador de todas las cosas, llevas a los soberbios sin que se enteren a la decrepitud. Siempre activo y siempre quieto, acaparador sin tener urgencias, portador, colmador y protector; creador, alimentador y perfeccionador; buscador, aunque nada te falta. Amas sin abrasarte, tienes celos y estás tranquilo, te arrepientes y no te pesa, te irritas y no pierdes la calma, cambias tus obras, pero no cambias de plan. Recoges lo que hallas y nunca perdiste; sin estar falto de recursos, te encantan las ganancias, y sin ser jamás avaro, devengas hasta los intereses. Se te da más de lo que pides para que te consideres deudor, pero, ¿quién tiene algo que no sea, tuyo?»^[365].

Puntualiza san Cirilo de Jerusalén, el de las célebres *Catequesis mistagógicas*, en parecidos términos a los de san Agustín: «La primera verdad sobre Dios que debe estar

firmemente asentada en vuestra alma es que Dios es uno solo, ingénito, sin principio, inmóvil, inmutable; no engendrado por otro, sin otro que le suceda en la vida; que no empieza a vivir en el tiempo, que no muere jamás; que es bueno y justo él mismo, para si alguna vez oyes a un hereje decir que uno es el justo y otro el bueno, al punto lo recuerdes sabiendo que se trata del dardo envenenado de la herejía»^[366].

Para saber desde la patrística qué y quién es Dios sería preciso echar mano de los escritos, ya que muy a menudo, por no decir siempre, estos son consecuencia de su elevada oración, de su vida interior, de su íntima y cordial cercanía con Dios. Más que poseer ellos a Dios, son ellos, los Padres, quienes resultan por Él poseídos de puro estar a Él entregados y en Él recogidos. «¿Es que hay algún emplazamiento en mi persona con capacidad para alojarte?», se pregunta en el dintel de esta reflexión el Doctor de la Gracia con subsiguiente respuesta que canta sola: ninguno. Soy yo, más bien, pues, quien ha de alojarse en ti, yo quien espere de ti, yo quien se deje invadir por ti, yo quien sienta y goce y suspire por ti, pero siempre, siempre dentro de ti.

«¿Qué eres tú para mí? Ten misericordia de mí para que me salgan las palabras. ¿Qué soy yo para ti, que llegas a ordenarme que te ame, y si no lo hago te disgustas conmigo y me amenazas con grandes desgracias? ¿Es que no es suficiente desgracia la de no amarte? ¡Ay de mí! Por tu ternura te pido que me digas qué eres tú para mí. Dile a mi alma: Yo soy tu salvación. Y dilo de tal modo que yo lo oiga. Señor, ahí tienes en tu presencia los oídos de mi corazón. Ábrelos y dile a mi alma: Yo soy tu salvación»^[367]. Los Padres, hablando de Dios, trascienden lo material para escalar las cumbres de otra dimensión.

Disciplina

«La verdad aparta de la desgracia eterna a los que presiona con *disciplina* en las prosperidades temporales. Por eso, quien ahora rechaza ser probado, no será luego apartado. Los inicuos que se niegan a reconocer a Dios como Padre cuando son probados con *disciplina*, no encontrarán su ayuda en la aflicción» (SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, VI, 7, 9).

Complejo término, este de la *disciplina*^[368], incluso en el ámbito estrictamente religioso. Encierra un sinfín de sentidos que requieren su correspondiente adjetivo clarificador. Así que nos pueden salir al encuentro la *disciplina eclesiástica* igual que la monástica, moral, penitencial, y por ahí seguido. Disciplina denota, por de pronto, la capacidad de actuar ordenadamente para conseguir un bien. Exige orden y principios para mejor lograr los objetivos, pues quien se sabe exigir, comprende a los demás y aprende a trabajar y a darle sentido a cuanto hace. La disciplina por eso es indispensable para optar con persistencia por el mejor de los caminos. Sin ella es prácticamente imposible tener fortaleza y templanza ante las diarias adversidades. La palabra es muy frecuente en el

uso clásico, es cierto, pero no le va a la zaga en el cristiano y en concreto el eclesial. El *Thesaurus Linguae Latinae* señala nada menos que 220 ejemplos en Tertuliano, cuyas fundamentales acepciones, las más frecuentes por lo menos, recurren en los Padres de los siglos siguientes.

San Agustín entiende esta doctrina que enseña a bien vivir, igual que la *regula veritatis* a bien discernir, como una sabiduría: se me antoja característico al respecto su sermón *De disciplina christiana*. Y a esta noción de sabiduría se suman otras, por ejemplo en la homilía *De bono disciplinae*, de Valeriano de Cymelium. De modo que tanto en los Padres como en los autores clásicos, después de haber designado al principio leyes, preceptos, reglas de fe y de vida, incluso *regula veritatis*, disciplina empieza a significar también la misma autoridad que impone tales normas o preceptos. Y ese cambio se advierte mucho en la vida monástica, desde luego, pero también en la organización eclesiástica. La palabra irá acompañada hasta formando el sintagma *ecclesiastica disciplina* o disciplina eclesiástica. A veces entrañando un rito de imposición de manos. Otras, como en san Gregorio Magno, una disposición de alcance jurídico: es el caso concretamente de los sintagmas *disciplina canónica* o *eclesiástica*, incluso *disciplina ecclesiastici regiminis*.

Sobre la eclesiástica se pronuncia el Pastor de almas hiponense predicando sobre la predestinación (Rom 8,30-31) y la alegría en la tentación (Sant 1,2-4): «Hay una *disciplina eclesiástica*, como los fieles saben –dice–, cuando los nombres de los mártires son leídos en voz alta en el altar de Dios»^[369]. ¿Y qué viene a ser la *Didachè* sino el más viejo tratado de disciplina eclesiástica que se conozca? Además de leyes, en la antigüedad patristica el término *disciplina* evocaba lo que un discípulo puede recibir de su maestro. La disciplina, pues, no dice sólo referencia a lo jurídico, sino más bien a toda la doctrina cristiana entregada por Cristo a los apóstoles y por estos transmitida a las Iglesias. Firmiliano de Cesarea le recuerda a san Cipriano la diversidad de la disciplina según lugares y tiempos. Y desde su alto magisterio papal san León Magno alerta a su vicario en Tesalónica en torno a «la unidad de la concordia y la observancia de la disciplina»^[370]. Con frecuencia san Agustín prefiere disciplina a *regula (veritatis)*, dando con ello a entender que esta no es empírica y arbitraria, sino que está fundada sobre la doctrina de Cristo. «Toda regla y toda medida de *disciplina eclesiástica* inspiradas en la piedad deben tener como mira fundamental la unidad que crea el Espíritu con el vínculo de la paz. El Apóstol ordena conservar este vínculo de la paz soportándose mutuamente. Si este se rompe, todo castigo con vistas a la enmienda no solamente se vuelve superfluo, sino incluso perjudicial, con lo que ni siquiera tiene lugar la enmienda»^[371].

Dispensatio

«A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a

los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo se ha *dispensado* el Misterio escondido desde siglos en Dios» (Ef 3,8-9).

La palabra *dispensatio*^[372], en español dispensación, y sus correspondientes *dispositio* y *administratio* componen la tardía traducción del término griego *oikonomía* por la antigua clasicidad latina. San Pablo exhorta a los corintios de modo que su comportamiento facilite el «que nos tengan los hombres –dice– por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1; cf 2Cor 6,4)^[373]. Bien se echa de ver que administradores equivale a dispensadores. Quienes del cielo tienen recibida una misión apostólica, son, pues, según el diáfano dicho paulino, ecónomos por excelencia de los divinos misterios, esto es, heraldos de la doctrina evangélica y *dispensadores* de la vida revelada y donada por Dios a los hombres.

Los especialistas, acatólicos sobremanera, limitan el misterio económico al que san Pablo se refiere cuando en 1Cor 4,1-2 escribe servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios a la predicación de los planes salvíficos divinos. La corriente católica, en cambio, explica dicho pasaje paulino de los misterios de Dios conjuntando doctrina y medios de salud, o sea, *predicatio* y *dispensatio* respectivamente. Al fin y al cabo, en ese mismo pasaje paulino arraiga la economía eclesiástica, por lo menos en su faceta de *dispensatio* sacramental^[374]. También Tertuliano recurre a los términos *dispensatio* o *dispositio* tratando de mostrar así que la economía interna de Dios, la economía trinitaria para entendernos, mira a la salvación de los hombres. Del siglo III en adelante, economía será ya término sin apenas contenido para designar la encarnación salvífica como tal.

Porque de la misma manera que se da una dispensación sacramental, hay antes incluso la *dispensatio salutis*. En los herejes gnósticos valentinianos, la economía engloba toda la providencia o dispensación graciosa de Dios, partiendo de su deseo original de hacerse conocer a los eones y yendo hasta su pleno cumplimiento en el acabamiento final. Ahora bien, el conjunto de la teoría gnóstica gravita alrededor de la salvación. La emanación, eso que ellos llaman *probolé*, representa un elemento en el mecanismo de la dispensación divina. Gracias a ella, la divinidad se despliega, aún mejor dicho: se administra, en los eones a base de volcar ahí las ideas conductoras que deben conducir la bajada de Dios al mundo y el retorno del hombre a Dios^[375].

En su doble descripción de la liturgia eucarística, san Justino declara: «Una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman *ministros* o diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre los que se dijo la acción de gracias y los llevan a los ausentes». Y más adelante, insiste en «la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes». De ambos pasajes de san Justino en su *Apología* I sale, pues, que el envío de la Eucaristía era el último acto de la *synaxis* eucarística y que este envío, verdadera dispensación del sacramento –*dispensatio sacramenti*–, era confiado a los diáconos^[376].

A esta misma faceta sacramental de *dispensatio* alude san Pedro en su exhortación a

«que cada cual ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos *administradores* de las diversas gracias de Dios» (1Pe 4,10). Con *dispensatio* va *dispensator*, sustantivo del que se vale san Agustín para acuñar otra de sus fórmulas célebres, la que define al sacerdote como *dispensator verbi et sacramenti*, o sea, en cuanto «ministro de la palabra y del sacramento», expresión de resonancias paulinas, hondura teológica y acento evangélico. Ser sacerdote, por tanto, equivale, según el Hiponense, a ser ecónomo de la gracia, administrador de los misterios, pontífice entre Dios y los hombres^[377].

Divinización

«Los que ven a Dios están en Dios y perciben su esplendor. Ahora bien, la claridad divina es vivificante. Por tanto, los que contemplan a Dios tienen parte en la vida divina» (SAN IRENEO, *Adv. haer.*, 4, 20, 5). «El alma, preocupada de mirarse a sí misma como en un espejo contempla en sí misma la mente divina, si es que se ha hecho digna de tal comunicación, y rastrea el camino, inefable para ella, de esa *divinización*» (SAN GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano*, n. 142).

San Pedro da en la diana del concepto^[378] cuando escribe: «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4). También figura nítida en san Pablo en cuanto comunión con Cristo (cf 1Cor 1,9; 10,16; 2Cor 13,13). Es don divino, no autopromoción humana. El hombre puede endiosarse o idolizarse, pero en modo alguno divinizarse. No entraña una metamorfosis alienante del ser propio en ser extraño, sino que «Dios se ha humanado para que el hombre sea divinizado». Constituye asunto fundamental de la patrística, especialmente la griega, y aunque su investigación se hace compleja incluso por los datos históricos, pues sus diversas formas griegas aparecen sólo de Clemente Alejandrino en adelante, y las latinas equivalentes, *deificare* y *deificatio*, obtienen sólo en el siglo V una modesta importancia, cuenta con muchas voces sucedáneas y premisas antropológicas, teológicas y cristológicas según autores. Va en gustos. Obviamente no es igual la divinización entendida como obra cumplida por Cristo salvador que en cuanto acción divina que se realiza en las almas, es decir, entre la asunción de la humanidad de Cristo y la unión de Cristo con la Iglesia.

La tradición bíblica se desfleca en textos que lo dicen todo sobre el hombre imagen de Dios, la filiación divina y la vida nueva del cristiano, prenda de su futura gloria. Fiel a la literatura sapiencial, paulina o joánica, la patrística empieza pronto a desarrollar la teología de la divinización. Los Padres Apostólicos y los Apologistas griegos veían la unión íntima del hombre con Dios en perspectiva escatológica. Los posteriores se moverán en la línea gnóstica pero a la vez histórica de san Ireneo, sobre todo Clemente Alejandrino y Orígenes. Ya en el siglo IV, san Atanasio, defensor de la fe nicena, afirmará que la encarnación del Verbo restableció la semejanza primordial del hombre

con Dios, para lo cual se sirve de la doctrina de la divinización del hombre, argumento definitivo y ya consolidado, para probar contra los arrianos, bien la divinidad de Cristo, bien la del Espíritu Santo. Gregorio de Nisa entiende el término como esencial a la enseñanza cristiana. La suya será síntesis básica en el Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor.

Tampoco falta, ni mucho menos, la divinización en teología latina. Tertuliano y san Hilario, bajo influjo del último Orígenes, la fundan sobre la *communio naturalis* con el Verbo encarnado y la ven especialmente realizada en la Eucaristía. Pese a centrarse en la gracia-medicina y en la Iglesia *Christus totus*, el Hiponense no deja por ello de recordar la comunión con Dios. El bautizado, según él, es justo junto al único Justo, y por ende hijo de Dios como Cristo, bien que todavía no en condición perfecta, por cuanto espera la efusión del Santo Espíritu. Destacan los Padres la bella idea de que el Verbo se hizo carne para que el hombre se hiciese, con la gracia del Espíritu, hijo de Dios. Desde ese momento, según Atanasio el Grande, Dios revela gradualmente el misterio de la divinización de los hombres, no por naturaleza, sin duda, sino por gracia: mediante la potencia increada del Espíritu Santo. La divinización, por tanto, comporta en el cristiano exigencias a las que la teología espiritual debe responder con sólida y pródiga base escriturística, patrística y experiencial. Esta participación del ser de Dios es el núcleo fundamental e irrenunciable en el ser del cristiano. La divinización, por último, exige que se tenga en cuenta su dinamismo, lo que denota que no es posible concebirla centrada en sí misma, sino abierta más bien al empuje carismático.

Docetismo

«Pero si, como dicen algunos ateos (= herejes), es decir, incrédulos, Él ha sufrido en apariencia –¡ellos mismos sí son apariencia!–, ¿por qué estoy encadenado?, ¿por qué deseo luchar con las fieras? Así pues, muero inútilmente. Por tanto, hablo falsamente del Señor. Se apartan de la Eucaristía y de la oración, pues no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo que padeció por nuestros pecados, a la cual resucitó el Padre por su bondad» (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Tral.* 10-11,1; *Smyrn.*, 7).

Los Padres de la Iglesia entienden como docetismo^[379] los intentos por explicar de manera dualista y espiritualista la encarnación y la pasión de Cristo, excluyendo de ambas lo indigno del Hijo de Dios, hombre nacido de una virgen y sin pecado. Más que secta determinada, según podría deducirse de algunos textos heréticos al respecto, el docetismo es la tendencia a infravalorar la realidad histórica de la obra salvífica de Dios, comprensible sobre todo en contextos platónicos, en los cuales se oponían las realidades verdaderas del mundo sensible. Más que una herejía, lo que tenemos delante es un movimiento, actitud ideológica si se quiere, abarcando posturas y corrientes heréticas

varias durante los cuatro primeros siglos de la Iglesia.

Sería docetismo, según esto, la inclinación a negar, pasando por una gama cromática de formas y medidas múltiples, la humanidad carnal de Cristo, la realidad de su experiencia, sobremanera la pasión y la muerte, para insistir ante todo en la pura apariencia. Planteamiento cristológico de pura herejía, como se ve, ya que contesta no tanto la realidad del cuerpo de Cristo, cuanto, más bien, la presencia de la carne en el Cristo hombre. Según el docetismo, Jesucristo, siendo así, sólo habría poseído un cuerpo aparente o etéreo-celeste. Era como afirmar que sólo padeció y murió de modo aparente, mas no real. Sobre ser punto de partida, era una solución de llegada, errónea totalmente, ya que tales ideas no eran sino el resultado de un esfuerzo por resolver el gran problema teológico del Logos inmortal, incapaz de sufrir y, a la vez, del hombre con padecimientos.

La variedad entre los docetas es grande. Los contemplados por las dos primeras cartas de san Juan y las de san Ignacio de Antioquía a *Esmirniotas* y a *Tralianos* olvidaban la verdadera humanidad de Jesús, base de la salvación. Para excluir vínculos entre el demiurgo y el salvador, Marción admitía una carne «celeste». Por análogos motivos, Apeles quería un cuerpo semejante al de los ángeles durante sus apariciones. En estricto sentido de la palabra, únicamente los valentinianos habrían de considerarse docetas, pues, según ellos, el Salvador asumió sólo aquello por salvar: de entrada, digamos, ninguna sustancia corporal. El docetismo fue un tipo de interpretación general del hecho cristiano y del Evangelio, visión intelectualista y espiritualista del cristianismo, lo reitero, que afectó al mismo Cristo y, como es lógico, a todo su mensaje. No faltan acusadas analogías con el gnosticismo. Por poner un ejemplo: doceta y gnóstica es la incompatibilidad entre el espíritu y la materia. Y otro tanto cabe decir de la tesis de la soteriología absolutamente noética, del todo ajena a cuanto la materia y la carne entrañan.

Claras ideas docetas respiran, resumiendo, el gnosticismo y el maniqueísmo de los siglos III y IV en adelante, de las que algunos exponentes de la mejor tradición teológica, desde los Padres de Alejandría, hasta Apolinar de Laodicea y san Hilario de Poitiers, no quedan exentos por más que a la postre sean sólo escaramuzas marginales. Aun cuando el docetismo aquí dicho haya sido especialmente característico de las herejías combatidas por Tertuliano y san Hipólito, la tendencia a minimizar el valor salvífico de la encarnación, comprendidas las debilidades interiores del hombre Jesús, jamás estuvo ausente de la teología cristiana, es cierto. Ni lo estuvo tampoco la fuerza del IV Evangelio y de la teología asiática hablando del Verbo *hecho carne*.

Doctor de la paz

«No quiso el *Doctor de la paz* y Maestro de la unidad que orara cada uno por sí y privadamente, de modo que cada uno, cuando ora, ruegue sólo por sí» (SAN

CIPRIANO, *De oratione dominica*, 8).

Es paz^[380] una voz de alta densidad, largo recorrido y mucho juego doctrinal en la literatura patristica. Por exigencias sociológicas, unas veces; por imperativos jurídicos y morales, otras. Muy a menudo, debido al guión eclesiológico y, mayormente aún, de la misma teología, por no hablar ya, claro está, de su empleo en clave de Sagrada Escritura. Vocablo, en resumen, rico en acepciones. La paz en relación a la persona de Cristo, que es lo que aquí y ahora más importa, empieza teniendo acento paulino. El Apóstol escribe a los efesios: «Porque él es nuestra paz» (Ef 2,14). La referencia de la paz a la persona de Cristo desarrolló luego, sobre todo en Agustín, la comprensión del vocablo en relación a la persona humana. Fue tal vez este la cuota más específica del cristianismo a la comprensión del término paz, entendido normalmente en relación a la guerra y como su ausencia.

La paz de Cristo en cuanto fruto del Espíritu, dada a quien cree en Cristo, es la propia de los creyentes, distinta de la que reina en otros grupos (cf Gál 5,22; Rom 14,17; Jn 14,27). En los Padres se subraya mucho cómo reciben los cristianos esta paz que les es propia^[381]. Más acepciones se podrían añadir, pero basta con la primera, ya que la paz, referida a Cristo y al hombre, encontró considerable resonancia en liturgia y antropología, sobre todo la de corte agustiniano. A esta indudablemente pone rumbo san Cipriano cuando define a Cristo como el Doctor de la paz y Maestro de la unidad.

La paz, al cabo, igual que la guerra, no va ligada en el Evangelio a estado político alguno, sino más bien a la venida de Cristo, que descendió sobre la tierra para restablecer la paz del hombre con Dios. Nunca, pues, al contrario, porque la tensión viene del pecado. De modo que, si san Pablo llama a Cristo «nuestra paz», san Mateo, recogiendo el mensaje de Jesús en las Bienaventuranzas, afirma que el discípulo de Cristo debe, en consecuencia, ser «artífice de paz»: «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9).

Con ella de igual modo exhorta san Clemente Romano a la Iglesia de Corinto. Y san Ignacio la ve como un bien escatológico que Dios concede a la asamblea. Los matices llegan a límites de verdadero mosaico caleidoscópico, según sean soteriológicos, evangélicos, espirituales, eclesiales, etc. El Niseno interpreta la bienaventuranza de la paz en sentido psicológico incluso hablando de los daños de la guerra. La perspectiva política irrumpe con Melitón y se afirma sobre todo a partir del siglo IV, en el sentido de una identificación de la *pax Christi* y de la *pax Constantini* en Eusebio, Ambrosio, Lactancio, Orosio y otros. San Agustín abandona poco a poco una visión política de la paz para ver, en ella, un bien interior y escatológico. El cisma donatista le hará plasmar con simpatía la fórmula epigráfica paz y unidad: *pax et unitas*. Y la sagrada liturgia introduce la praxis del beso de paz desde los tiempos de san Justino.

Por supuesto que la fuerza expresiva de *pacis doctor*, es decir, doctor de la paz, definitoria y definitiva en un san Cipriano escribiendo de Cristo, permite intuir al obispo de Cartago acercándose al maestro pacífico, esto es, al que vino a desterrar no ya sólo la guerra sino cualquier atisbo de violencia y de conmoción perturbadora. Más aún, él en

cuanto Mesías, en cuanto Paz con mayúscula, es el verdadero y auténtico Doctor de la paz, y no podrá sino emitir siempre y para bien del mundo todo, comprendidos por supuesto los cristianos, destellos de paz. Los Padres de la Iglesia vivieron siempre haciendo de este concepto el culmen de sus alegrías. Maestros de fe, catequistas y pastores pacíficos siempre junto a sus fieles, ni podían ni querían prodigar ningún ruego de paz sin proponer antes como su fundamento al propio Cristo, maestro de la unidad y doctor de la paz.

Doctor humilitatis

«El Doctor de la humildad (*Doctor autem humilitatis*), que participa de nuestra flaqueza y nos da la participación de su divinidad, que descendió para enseñarnos la senda y ser para nosotros el camino, se dignó encomendarnos de un modo especial su humildad» (SAN AGUSTÍN, *In. Ps. 58, I, 7*).

San Agustín llama a Jesús crucificado Doctor de la humildad y la Sagrada Escritura no hace sino darle la razón a él y a cuantos, como él, hacen del abajamiento de Cristo paradigma de su vida. De los muchos aspectos que lo prueban, destaco sólo el eclesiológico, el pneumatológico y el místico.

El *eclesiológico* deja entender que la Iglesia, adorando a Cristo crucificado, da con sus propias raíces y avanza como flecha bruñida desde su corazón sacratísimo, del que «salió sangre y agua» (Jn 19,34), hasta el seno materno de sí misma. Sacramentos uno y otro con que se edifica la Iglesia, que diariamente los celebra, pues todos los días son, a la postre, Viernes Santo. No hay amanecer que no llegue con su cruz a cuevas: sufrimientos, enfermedades, pruebas interiores, odios, guerras; cruz, en resumen, que aniquila y aplasta fatalmente. Enrojecida de sangre y evangelio del dolor; fundamento de la unidad y cátedra de la Verdad; corona de los mártires en los que sigue siendo sangre sin fin que se derrama, y gloria infinita de los santos, los hijos todos de la Iglesia cantan y con ella rejuvenecen a fuerza de sacar miel del romeral amargo de sus clavos. Porque, lejos de ser fin, sólo es medio y camino hacia la glorificación definitiva.

El *pneumatológico* acentúa el momento glorioso. En sí misma, la cruz es intensa oración y perfecta obediencia en el amor que llena del Espíritu Santo a la naturaleza humana de Jesús, quien nos lo comunica cuando muere. Habiéndonos amado hasta el fin, Jesucristo acumula dentro de sí, durante la pasión, un tesoro de amor y de vida capaz de purificarnos e introducirnos en la plenitud de la comunión divina. De ahí que este segundo aspecto resulte complemento del primero. Dice san Agustín que Jesús «sufrió un juicio injusto, para poder hacer un juicio justo. Acatar el juicio injusto fue indicio de misericordia, y al humillarse hasta la muerte de cruz no hizo más que dar largas a su poder manifestando su misericordia»^[382]. El Doctor de la humildad nos enseñó así, desde su cátedra de la cruz, que no es lo mismo predicarla que sentirla, y que es infinita la

diferencia entre verla con los ojos del cuerpo y contemplarla con los del alma.

Con el *místico* llegamos a la sabiduría y potencia de la Cruz. A la humildad de la carne (misterio de la Encarnación) procede sumar la humildad de la pasión (misterio de la Cruz); y a una y otra, el supremo anonadamiento de la muerte. La obediencia de Cristo hasta la muerte le hizo descender por todos estos escalones paulinos de la humildad, cuyo misticismo supremo estriba en obedecer «hasta la muerte de cruz» (Flp 2,8). Al repetido estribillo «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14), podríamos añadir que en la muerte de Jesucristo resucitamos todos, pues la cruz, que tanto pesa y cruje y aplana, es signo también de victoria. Si en la Navidad se nos muestra Jesús anonadado en la pequeñez de un niño desvalido, en la tarde del Viernes Santo se nos allega corazón adentro para iluminar nuestro interior con el amoroso don de su cruz, ápice de toda posible sabiduría. «La fortaleza de Cristo –dirá san Agustín– te creó y la flaqueza de Cristo (en la carne y en la cruz) te recreó»^[383].

Tres aspectos, pues, del magisterio supremo de Cristo en la cruz celebrando su Pascua. Cruz, por cierto, que tiene como enemigos a cuantos «ignoran que por ella Jesús ha venido a ser sabiduría, justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30). Por los tres nos enseña el *Doctor humilitatis*, vida infinita del cristiano, el camino a seguir hasta coronar las cumbres de la Transfiguración. Camino de negación, de abajamiento, de aniquilación, el único desde donde romper el vuelo hasta perderse en las alturas de la Luz tabórica.

Dogma

«En el lenguaje actual de la teología y de la Iglesia [...] dogma es una verdad que sólo puede oírse y captarse acertadamente en el acto libre de fe. Sin embargo, este hombre tiene siempre una existencia dogmática, en cuanto que como espíritu no puede negar determinadas verdades (incluso de carácter histórico) sin destruirse a sí mismo» (RAHNER-VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, col. 185s).

Dicho desde el punto de vista patristico, dogma^[384] quiere decir la doctrina de fe propuesta como tal por la Iglesia, y no, sin más, las opiniones sobre el modo preciso y la autoridad con que la Iglesia circunscribe lo que todos los cristianos están llamados a aceptar con fe. El uso patristico del término responde a la clasicidad griega, donde la idea fundamental se aplica, de una parte, en sentido teórico de opinión, doctrina, principio filosófico; y de otra, en el práctico de una decisión tomada y promulgada por una autoridad, o sea, edicto, decreto.

En los Padres Apostólicos figura sólo el práctico, bien que sin desarrollo aún del concepto. Influidos por corrientes estoicas, amplían su sentido los Apologistas, especialmente Justino y Taciano, así como Clemente y Orígenes, que ven en el cristianismo la verdadera filosofía. Lo entienden relacionado con la idea de la *hairesis*,

distinguiendo dogma o dogmas de los filósofos, de los herejes o de los cristianos. Eusebio de Cesarea, por su parte, no lo entiende en sentido sólo de doctrina, identificado con *pistis*, sino que lo refiere también a la autoridad sinodal. Es llamativo que Cirilo de Jerusalén y Gregorio de Nisa opongán la fidelidad al dogma (doctrina) a la buena conducta moral, y que Basilio distinga *dogma*, doctrina a entender aún secreta, de *kerigma*, enseñanza pública.

Aunque las obras de Orígenes traducidas al latín por Jerónimo y Rufino lo fomenten, el término es raro en la parte latina. Mientras en estos y otros puede significar bien la doctrina falsa de los filósofos o de los herejes, bien la doctrina católica, el de Hipona lo utiliza con un significado negativo de perversos dogmas [*dogmata nefaria*]^[385]. Otra cosa es Vicente de Lérins en su *Commonitorio*, donde la verdadera doctrina viene asegurada por los tres criterios del *dogma*, a saber: la universalidad, la antigüedad y el consentimiento unánime de la Iglesia^[386].

Por mucho, pues, que el uso patrístico de dogma quede bastante lejano del moderno, menos en Vicente de Lérins si se quiere, que influirá mucho, por cierto, a partir del año 500, en el concilio Vaticano I por citar un caso concreto, la idea de una doctrina de fe, presentada por la Iglesia como condición de la comunión de fe, en absoluto queda rara. Baste referirse a los conceptos de tradición apostólica y *depositum fidei*; al uso litúrgico de pedir a los bautizados la fe trinitaria; al sinodal de elaborar confesiones de fe; a la *satisfactio* que los nuevos obispos o los herejes han de ofrecer para ser admitidos en la comunión de fe; y, en fin, al método teológico basado sobre la *regula fidei*.

Cuatro elementos particulares se añaden durante los siglos IV y V al argumento en cuestión de la doctrina católica, y son: la fe nicena, vista como palabra de Dios, base de la ortodoxia cristiana y modelo de las decisiones sinodales ulteriores; la integración de las decisiones conciliares en la legislación imperial; el formalismo dogmático, soberano a partir del 400; y la afirmación de los papas sobre la integridad de la Iglesia romana en la fe. Cuestión ya reciente y no patrística es lo tocante a la historia del dogma. De lo poco destacable sería que bien pronto los cristianos distinguieron entre los orígenes apostólicos y las condiciones posteriores de la Iglesia, lo que supone una transición histórica de la predicación del Evangelio desde una época primitiva a otra ya posterior, así como la idea de un cierto progreso de la revelación, o sea, de la adaptación de Dios a los hombres. Y la fe bautismal, en fin, cuya historia prueba mejor aún la complejidad de la historia del dogma cristiano.

Domingo

«Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos» (SAN JUSTINO, *Apol.* I, 67). «Ellos [priscilianistas y maniqueos] no lo honran verdaderamente [el día del

nacimiento de Cristo], sino que simulan honrarlo ayunando ese mismo día, como también el *domingo*, que es el día de la Resurrección de Cristo» (SAN LEÓN MAGNO, *Carta* 15, 4).

Desde los tiempos apostólicos, el domingo^[387] se conoce como día del Señor, *dies Domini*^[388]. Celebra a Cristo resucitado y es el inicio de la «nueva creación» (2Cor 5,17). Ya un autor del siglo IV afirmaba que el «día del Señor» es el «señor de los días» y san Jerónimo, vibrante y emocionado: «Es el día de la resurrección; es el día de los cristianos; es nuestro día». El Vaticano II, por eso, ve en él la «fiesta primordial»^[389]. A él apunta de igual modo la patristica con el sintagma *día de Cristo*. Y san Basilio, con la expresión «primicia de todos los demás días». San Agustín habla del domingo como del «sacramento de la Pascua», y las Iglesias orientales entienden cada domingo como la *anastásimos heméra*, o sea, el día de la resurrección^[390]. La catequesis primitiva distingue bien el domingo del sábado judío. Y el citado san Basilio explica que el domingo significa el día verdaderamente único que seguirá al tiempo actual, día sin término que no conocerá ni tarde ni mañana, el siglo impercedero que no podrá envejecer; el preanuncio incesante de la vida sin fin que reanima la esperanza de los cristianos y los alienta en su camino. Y en tal perspectiva del último día, concluye san Agustín sus *Confesiones* refiriéndose a la «paz del descanso, paz del sábado, paz sin ocaso»^[391].

Luz de Cristo y fuego del Espíritu indican el sentido del domingo cristiano contemplado igualmente como *día de la luz*. La efusión del Espíritu fue el gran don del Resucitado a sus discípulos en el domingo de Pascua. Y cincuenta días después, cuando el Espíritu descendió en el domingo de Pentecostés como «viento impetuoso» y «fuego» sobre los Apóstoles reunidos con María^[392]. A tales títulos procede añadir *día de la fe*: de ahí el «Credo» que en él se recita; *día de la Iglesia*, convocada por el Señor resucitado, que ofreció su vida para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos; y *día*, en fin, *de la esperanza, de la alegría y del aleluya*^[393]. Desde los tiempos apostólicos, fue para los cristianos también un momento de solidaridad fraterna con los más pobres. San Ambrosio apostrofa a los ricos que presumen de cumplir sus obligaciones religiosas frecuentando la iglesia en domingo sin compartir sus bienes. Y no es menos exigente y conminatorio san Juan Crisóstomo cuando ve inconciliable pretender honrar a Cristo en el templo, con lienzos de seda, si al salir se le abandona en su frío y desnudez. *Día de los días*, todo lo que ha de suceder hasta el fin del mundo no será sino expansión y explicitación de lo que sucedió el día de la Resurrección.

Gran riqueza espiritual y pastoral, en resumen, la del domingo patristico. Es como una síntesis de la vida cristiana. De ahí su obligatoriedad dentro de la disciplina eclesial. Es como el alma de los otros días, auténtica escuela e itinerario permanente de pedagogía eclesial. Valor el suyo de testimonio y anuncio, es día de oración, de comunión y de alegría. Iluminada por Cristo, la comunidad cristiana camina hacia el domingo sin fin de la Jerusalén celeste. *Día del Señor* y *día de la Iglesia* a la vez, el domingo seguirá marcando el tiempo de la peregrinación cristiana hasta el domingo sin ocaso. La

Didachè, las *Cartas* de Plinio, san Justino y la *Tradicón Apostólic*a avanzaron ya las más antiguas formas de celebración dominical. Santo y señalado día para celebrar la resurrección de Cristo, maravilla de las maravillas, en él «se interrumpen los ayunos y oramos de pie y se canta el aleluya para indicar que nuestra actividad futura será alabar a Dios»^[394].

Dominus vobiscum

«No subáis, porque Yavé no *está en medio de vosotros*, no vayáis a ser derrotados frente a vuestros enemigos» (Núm 14,42).

El Señor esté con vosotros, o sea, las conocidas y recordadas palabras *Dominus vobiscum*^[395] que el sacerdote decía durante la misa en el viejo ritual latino sirviendo de prelude a ciertas oraciones ha de buscarse ya en las mismas Sagradas Escrituras, libros de Rut y segundo de las Crónicas concretamente (cf Rut 2,4; 2Crón 15,2). Dicha idea, madre de la fórmula, es también sugerida en el Nuevo Testamento, por ejemplo cuando san Mateo refiere cómo el Señor envía a sus discípulos a todas las gentes asegurando: «He aquí que yo estoy con vosotros (= *vobiscum*) todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). El uso eclesiástico de este saludo, pues, tal vez date de los tiempos apostólicos. De él se hace mención en el capítulo III del concilio de Braga (563) y con un profundo significado religioso en el Sacramentario Gelasiano, de los siglos VI o VII^[396].

Su importancia radica en la presencia del Señor, fuente de todos los bienes y promesa divina de un seguro de protección. Esta deprecatoria fórmula es sumamente apropiada en boca del sacerdote como representante y delegado de la Iglesia, en cuyo nombre y ante cuya autoridad ora. De ahí su frecuente uso en las oraciones públicas de la sagrada liturgia. Contrariamente al uso general del sacerdote, que de ella se servía no menos de ocho veces: al subir al altar, en el Ofertorio, en el Prefacio, etc., el *Dominus vobiscum* no precederá a la oración antes de bendecir con el Santísimo Sacramento: y ello debido a que la custodia en la que se muestra la Sagrada Forma con la que se bendice contiene todo lo que está implícito en la susodicha fórmula.

Hay también constancia neotestamentaria de la respuesta, o sea, *Et cum spiritu tuo*, dada desde los primeros tiempos a una sola voz por la asamblea cristiana. Basta comprobarlo en el saludo final de la segunda Carta a Timoteo, en Gálatas y en Filipenses (cf 2Tim 4,22; Gál 6,18; Flp 4,23). Amalario de Metz († 851) expresa con claridad que el celebrante tiene su sede a la derecha del altar y ora hacia Oriente, pero se vuelve siempre a la comunidad en los saludos y cuando se dirige a ella diciendo: *Pax vobiscum* sive *Dominus vobiscum*^[397].

En la bella homilía sobre el Grande y Santo Sábado se revive durante el Oficio de

Lecturas el descenso del Señor a los infiernos como el buen pastor en busca de la oveja perdida, que son los muertos en el Seol, representados por Adán y Eva. El encuentro de pastor y oveja es descrito con emoción contenida, sublime: «El Señor, teniendo en sus manos las armas vencedoras de la cruz, se acerca a ellos. Al verlo nuestro primer padre Adán, asombrado por tan gran acontecimiento, exclama y dice a todos: *Mi Señor esté con todos*. Y Cristo, respondiendo, dice a Adán: *Y con tu espíritu*. Y tomándolo por la mano, le insiste: «Despierta tú que duermes, levántate de entre los muertos y Cristo será tu luz» (Ef 5,14)»^[398].

Huelga decir que, a pesar de las distintas aplicaciones durante su recorrido secular, este saludo no ha cesado de conmover el corazón de los fieles en las celebraciones litúrgicas. Hasta libros hay con tan sugestivo título, como el *Dominus vobiscum* de san Pedro Damiano dirigido al eremita León. De san Juan Damasceno († 749), ya en los confines de la época patrística, cabe decir que sus escritos recogen la recitación del *confiteor Deo* antes de morir y el uso del saludo *Dominus vobiscum*. La gran patrística, en suma, abunda en textos en los que resplandece esplendoroso este saludo litúrgico. Predicando a los neófitos sobre los sacramentos pascuales en el mismo día de Pascua, el orador de Hipona precisa bien el alcance espiritual de tan saludable fórmula: «Lo que escuchasteis en el altar del Señor: *El Señor esté con vosotros*, acostumbramos a decirlo incluso cuando saludamos desde el presbiterio y cuantas veces pronunciamos alguna oración, dado que sin él nada podemos. Considerad lo que sonó en vuestros oídos, lo que decís ante el altar de Dios»^[399].

Don

«¿Hay algo en este ser animado que no sea digno de admiración y alabanza? Todos ellos son *dones* de Dios, yo no me los di. Todo esto son bienes, y todo esto soy yo [...]. Gracias, dulzura mía, honor mío, confianza mía, Dios mío; gracias por tus *dones*. Sigue conservándomelos. De este modo me guardarás a mí, y los *dones* que me hiciste se verán incrementados y perfeccionados. Y yo estaré contigo, porque mi misma existencia es un *don*^[400] tuyo» (SAN AGUSTÍN, *Conf.* 1, 20, 31).

En la antigüedad grecorromana intercambiarse dones era señal de cercanía familiar, amistosa gentileza y buena crianza, tanto que ocupaba un puesto de relieve en la vida social, pública o privada. Los soberanos y ricos demostraban con ello su liberalidad hacia súbditos y clientes. Privaba mucho en sociedad asimismo el hacer regalos en las grandes fiestas, como las Saturnales, la del año nuevo, o en señaladas circunstancias familiares como el nacimiento, la puesta de largo, petición de mano y boda. Durante los primeros tres siglos, sobre todo, los cristianos se opusieron a estas viejas costumbres, reputadas como paganas y casi próximas a la idolatría. El ínclito Tertuliano así lo deja entender^[401]. Y Lactancio, puesto a hilar fino, se despacha diciendo que no existe

beneficencia alguna verdadera fuera de la que se practica con los menesterosos^[402].

Pero con la edad constantiniana la situación cambia de rumbo también en este campo. Constantino y su familia y otros solían manifestar su liberalidad en pro también de la Iglesia y del clero, el cual no le hacía ascos a la hora de aceptar. Todo ello, claro está, tampoco dejaba de provocar ásperas críticas de parte pagana –caso de Ammiano Marcelino contra san Dámaso– y cristiana, como lo prueba san Jerónimo. Al mismo tiempo, empezaba también en los ambientes cristianos el uso de intercambiarse cartas con ocasión de las grandes fiestas. Pascua y Navidad sobre todo. La correspondencia de Gregorio de Nacianzo, de Basilio y de Teodoreto no hace sino corroborarlo.

A pesar de todo, la exhortación de los obispos ponía el acento sobre la limosna, estrechamente ligada a la Eucaristía y de modo especial a los tiempos fuertes del año litúrgico, como la Cuaresma. San Agustín lo llamará el don de los pobres, el que todos pueden ofrecer, porque «es muy difícil encontrar a uno que no tenga nada que ofrecer a otro»^[403]. Era notable también el intercambio *eulogia*, o pan bendito, distinto del eucarístico, hecho de manera especial en los ambientes monásticos. Ilustra esta actitud más bien negativa frente a dichas costumbres antiguas el requerimiento según el cual el don debe expresar la apertura interior hacia el prójimo, no un *do ut des*, o sea, dicho de otra manera, el don hecho al aire de lo que Jesús dice en el Evangelio: «Cuando hagas limosna, no lo vayas trompeteando por delante como hacen los hipócritas [...], sino que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (Mt 6,2ss).

La tierna escena de los Reyes Magos postrados ante el divino Infante permitía a los Padres de la Iglesia ocuparse de los dones que estos dejaron a sus pies: oro, incienso y mirra. De ahí que siempre me haya parecido magistral el quiebro de san Agustín hablando de su madre Mónica. Evocada la escena de su muerte, uno se hubiera esperado del gran Retórico de Tagaste un panegírico de campanillas. Pues no. Y el caso es que le hubiera salido redondo, sin duda. Pero no eligió ese camino. Tomando la palabra el teólogo que llevaba dentro, tiró de pluma, pensó en Dios y le salió esta maravilla: «No voy a hablar de sus cualidades, sino que voy a hacer un panegírico de tus dones en ella»^[404].

Y es que, para el Doctor de la Gracia, el verdadero don no es otro que el Espíritu Santo, que Dios comunica a los creyentes por medio de Jesucristo resucitado y con el cual hace vivir cada día a su Iglesia. De ahí que dentro de esta hermosa aunque resobada palabra –muchos hoy confunden cualidades con dones–, halle uno sinónimos de tanto sabor teológico, vocablos como gracia, talento, espíritu, carismas, frutos y bendiciones.

Donatismo

«Como este cisma se designa con toda evidencia con el nombre de Donato, no tenemos, respecto al bautismo, otra alternativa que creer lo que conserva la Iglesia

universal apartada del sacrílego cisma» (SAN AGUSTÍN, *De b.* 1, 18, 27).

En Patrística entendemos por donatismo^[405] el cisma que dividió a la Iglesia de África del Norte durante los siglos IV y V. Alguien lo ha calificado de complejo fenómeno religioso y madre de todas las divisiones. O carcoma destructor de la floreciente Iglesia africana. El nombre proviene del obispo Donato, cabecilla de los disidentes, los cuales, viendo perdido el recurso a Constantino para que dirimiese el caso, no tuvieron mejor idea que oponerse por la fuerza al Estado, al haberse este decantado hacia la parte católica. De modo que tuvieron estómago, pese a considerarse Iglesia sin mancha ni arruga, para establecer a tales efectos una discutida y discutible alianza con toda una banda incontrolada de energúmenos descerebrados llamados *circunceliones*, feroces terroristas y amigos del crimen.

Afortunadamente contamos con exhaustiva información, la más fiable, quizá, de toda la historia de la Iglesia en los primeros siglos. El peligro que acecha a los especialistas no es otro que el de tender de modo excluyente hacia una de las caras del contencioso, porque el donatismo presenta dos facetas: una, sociopolítica; y otra, religiosa. San Agustín de Hipona, clave para entender la disputa por haberle dedicado un *corpus* de obras y haber encabezado la fuerza opositora de los católicos, supo distinguirlas muy bien. El propio donatismo las admitía, pues si en lo político se llamaba *Pars Donati* o Partido, en lo religioso se veía la Iglesia de los mártires, es decir, de los perseguidos por el Estado y los católicos aliados con él. De ahí que no se parasen en barras a la hora de venerar las reliquias de sus caídos en la lucha.

Agustín de Hipona cultiva también ambos lados del problema. En la dimensión sociopolítica abordando asuntos como la pena de muerte (contrario a ella), la libertad religiosa, la autoridad del Estado, el uso de la fuerza, el papel del poder secular en cuestiones internas de la Iglesia, tolerancia e intolerancia, y un largo etcétera imposible ahora de referir minuciosamente. Mas como él es ante todo teólogo de la Iglesia, en ella procura moverse, lo que le va a permitir, dentro de la Iglesia católica en África, sustantivar el adjetivo para denominarla simplemente la Católica. Con ello acentúa la tesis eclesiológica fundamental de los católicos y refuta la de los donatistas.

Porque si para los donatistas la Iglesia debe ser pura y sin macha ni arruga, Iglesia mártir, el de Hipona replica que la de Jesucristo es, desde Abel, Iglesia de las promesas, llamada a ser universal, o sea, católica. No es que deseche su pureza e integridad, por supuesto. Antes al contrario: la admite como esencial, pero procura distinguir entre pureza definitiva, que se dará en la Iglesia de los santos, en la otra vida, y la de la Iglesia de aquí abajo, que no debe impedir a los buenos que soporten a malos, cuya separación no toca hacer sino a Dios en el último día, papel que los donatistas le han usurpado al decantarse por el cisma. Pretendiendo ser los puros, han reducido la Iglesia de Jesucristo a un rincón africano, siendo así que según las divinas promesas está llamada a ser universal. Con nadie han roto los católicos, unidos a la Iglesia de Jesucristo fuera de África, o sea, extendida por toda la tierra. Son los donatistas quienes han originado el cisma. Y un cisma, por mucho que se le dé vueltas, jamás podrá encontrar justificación.

Tesis eclesiales y sacramentales, en resumen, entendidas diversamente y, por unos y otros, propugnadas con y desde la misma Biblia, que los católicos interpretan por sí misma. Aplicado a ellas como teólogo, Agustín de Hipona eleva un canto al diálogo, a la paz, a la reconciliación, al martirio, a la tolerancia, a la fuerza y virtud y santidad de los sacramentos y a la unidad eclesial. De ahí la importancia y actualidad hoy de esta disputa.

Doxología

«Jesús se acercó a ellos y les habló así: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes *bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”» (Mt 28,18-20).

Doxología, vocablo derivado del griego *doxa* y *logos*, es un reconocimiento de los atributos de Dios, especialmente de su gloria^[406]. Significa proclamar la naturaleza y el misterio divinos, que se han manifestado en sus obras, sobre todo en la «gloria de su Hijo único venido del Padre» (Jn 1,14). «Gloria» expresa realmente todas las divinas manifestaciones en la historia de la salvación, desde la creación hasta la parusía. Es la propiedad de glorificar a Dios que debe tener el lenguaje teológico para ser auténtico. Y en liturgia, la oración de alabanza a Dios. Las cartas paulinas, las de Pedro y las de Judas y el Apocalipsis abundan en doxologías dirigidas o al solo Padre o al solo Hijo, nunca al Espíritu Santo. La *Didachè*, fiel al uso judaico, añade la meditación de Cristo: «Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente»^[407], expresión común hoy al final del *Padrenuestro*. Los Padres Apostólicos empiezan ya a dirigir la doxología o al solo Padre o al Padre por el Hijo *en y con* el Espíritu Santo.

Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo es el tipo más común de doxología. Sugerida indudablemente por la fórmula bautismal de san Mateo (cf Mt 28,19), se hace de uso general ya en el siglo IV para luchar contra el arrianismo. Se la llama pequeña doxología para distinguirla del *Gloria in excelsis*, la gran doxología. En otro orden de cosas, la doxología se cierra con el reclamo a la eternidad: «por los siglos», o también «ahora y siempre y por los siglos de los siglos». El litúrgico «Amén» es la respuesta de los presentes a la doxología. El *sicut erat*, en cambio, de origen occidental, nunca se halla en Oriente. Esta pequeña doxología viene usada en la clausura de cada salmo y cántico. No todas las doxologías se refieren a la igualdad de las Personas de la Trinidad. Algunas ni siquiera a la Trinidad. Una forma temprana, «*Gloria al Padre, con el Hijo, y a través del Espíritu Santo*», acaba siendo usada sólo por los arrianos y por otros que niegan la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Muy pronto la Iglesia añade al mismo Padrenuestro una doxología atestiguada por la *Didachè*: «*Tuyo es el Reino, tuyo el poder*

y la gloria, por los siglos, Amén»^[408].

Los Padres solían cerrar doxológicamente las oraciones y las cartas. Con una a Cristo, por ejemplo, acaba Tertuliano *De oratione*. Y en *De Spiritu Sancto*, san Basilio desarrolla las dos formulaciones: «Al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», y «por el Hijo con el Espíritu Santo». Ambas expresan en parecida medida, según él, igualdad de honor. La Real Academia, pues, peca de inexacta definiendo la doxología en su Diccionario así: «Fórmula de alabanza a la Divinidad, especialmente a la Trinidad en la liturgia católica». Dadas sus raíces griegas, es, en realidad, muy común también de las Iglesias ortodoxas, y de modo continuo acude a la Divina Liturgia, ya según el rito bizantino-griego, ya en el bizantino-eslavo, uno y otro compartido por las Iglesias católicas orientales, sí, pero también por las ortodoxas. En Maitines, por ejemplo, la liturgia ortodoxa especifica una Gran Doxología para días de fiesta y una Pequeña para días ordinarios.

Los santos Padres de la Iglesia, que hoy no entenderían las divisiones intereclesiales – los Ecuménicos fomentaron la unificación de las Iglesias del Ponto–, sabían hacer de la pastoral una continua doxología cristológico-trinitaria. Doxologías comunes hoy en la misa, como «Por Cristo, con él y en él...», solemnemente expresivas de la glorificación divina, o «Líbranos, Señor», que sigue al rezo del Padrenuestro, eran su pan cotidiano, la íntima razón de su vivir, el cántico incesante de su alabanza a la Trinidad adorable.

Ecclesia Mater

«No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre. Si pudo salvarse alguno fuera del arca de Noé, entonces lo podrá también quien estuviere fuera de la Iglesia [...]. Quien rompe la paz y concordia de Cristo está contra Cristo. Quien recoge en otra parte, fuera de la Iglesia, disipa la Iglesia de Cristo» (SAN CIPRIANO, *De la unidad de la Iglesia*, 6).

La fórmula *Ecclesia Mater*^[409] es genuinamente patristica. Se deja sentir por primera vez en Asia Menor y toma cuerpo, incorporada a la terminología eclesiológica, antes del siglo III. La menciona el Tertuliano católico, y a través de san Cipriano, san Ambrosio y Optato de Milevi llega a san Agustín, cuya eclesiología quedaría coja sin dicho concepto. Ninguna otra imagen conmueve tanto al de Hipona como esta de la Iglesia madre. Y a su genialidad de maestro en teología y diligente pastor de almas en Hipona cabe añadir, en efecto, el mérito de haber analizado y definido con finura sin par las mutuas relaciones entre cuatro realidades esenciales de la salvación, a saber: la fe, la Iglesia, los sacramentos y la caridad. Una síntesis, la que de ahí surge, que va a servir de brújula en la teología posterior.

Pero es sobre todo en los escritos antidonatistas donde el sagaz pastor hiponense analiza de cerca el gran misterio de la Iglesia Madre, o sea: en cuanto madre de la

verdad, madre espiritual, madre solícita y madre de la caridad, es decir, del amor que mantiene a sus hijos congregados en la unidad de una sola familia; del amor de madre vigilante, dolorida, siempre acogedora; madre única, en fin, y fecunda por Cristo y por el Espíritu. «Tan real es para san Agustín la alegoría de la maternidad, aplicada a la Iglesia, que llega a distinguir perfectamente en su aplicación los dos momentos culminantes de la misma: la concepción y el nacimiento»^[410]. Por la fe firme, indefectible, íntegra, que la Iglesia conserva en Cristo, sigue siendo virgen. Por su indisoluble y estrecha unión con el Esposo, es esposa. Fecundada por la mutua donación de sí misma en la unidad, es madre. De suerte que –les dice san Agustín a los donatistas replicando a su obispo Petiliano– «como hemos dicho muchas veces y recalco con vehemencia, cualesquiera que seamos nosotros, estáis seguros vosotros, los que tenéis a Dios por Padre y por Madre a la Iglesia [...]. (Así que) no se gloríe nadie aun en el hombre bueno, nadie huya de los bienes de Dios aun en el hombre malo»^[411].

La moderna eclesiología del Vaticano II asumió enfoques agustinianos de la *Ecclesia Mater*, del agudo Agustín que insiste contra los cismáticos del Partido en que la Iglesia Madre, jerárquica y espiritual, es la que Jesucristo instituyó, y en la que el Señor resucitado se hace presente a los hombres con su doctrina y sacramentos, no en la que los donatistas sueñan. Por lo demás, el hecho incontestable de que los regenerados tengamos una sola madre fundamenta y justifica su presencia materna en todos los ambientes y valora su esfuerzo por atraer a todos al seno de la unidad. Tiene la Iglesia Madre conciencia de ser pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero no se le oculta la permanente y dura tensión en que vive hasta convertirse en la madre celestial. Lejos de rechazar a los pecadores, los busca con amor de madre para purificarlos. La originalidad de Agustín de Hipona en lo que a la *Ecclesia Mater* concierne reside, concluyendo, en haber sabido contrastar, luego de asumida la herencia anterior, puntos de vista personales con la situación de su tiempo, enriqueciendo así la teología^[412].

Esta cristiandad del siglo XXI sigue, pues, encontrándolo inmortal y vivo, y diciéndonos con su inconfundible voz y su lírico acento: «Amemos al Señor, Dios nuestro; amemos a su Iglesia; a Él como a Padre, a ella como a madre [...]. ¿De qué te aprovecha ensalzar al Señor, honrar a Dios, elogiarle, reconocer y alabar a su Hijo, que está a la derecha del Padre, si ultrajas su Iglesia? [...]. Retener, pues, todos unánimemente a Dios por padre, y la Iglesia por madre»^[413].

Eclesiología

«Decimos que las Sagradas Escrituras afirman que el cuerpo de Cristo, animado por el Hijo de Dios, es toda la *Iglesia* de Dios, y que los miembros de este Cuerpo – considerado como un todo– son los creyentes. De la misma manera que el alma

vivifica y mueve al cuerpo –este de suyo no tiene el poder natural de moverse que posee un ser vivo–, así también el Verbo, movido como se debe y animando a todo el Cuerpo, que es la *Iglesia*, mueve también a todos los miembros de la *Iglesia*, que de esta manera nada hacen sin el Verbo» (ORÍGENES, *Contra Celso* 6, 48).

El siglo XX fue calificado por Guardini como siglo de la Iglesia^[414]. Por supuesto que no quería con ello decir que los otros no lo hubieran sido, sino poner de relieve la importancia que de pronto había cobrado esta en la vida del hombre moderno. La Iglesia que él veía despertar en las almas remitía sobre todo a la incomparable Comunidad de Jerusalén, y a la Magna Iglesia de la patrística. Que por algo aquellos maestros la llevan de apellido. Liturgistas sutiles y esclarecidos paladines de la verdad, hoy los conocemos como Padres de la Iglesia, entre otras razones por maestros de la fe y testigos cualificados de la tradición eclesiológica. De puro vivirla, y a fuerza de amarla, y de tanto servirla, en su predicación fue ganando enteros una eclesiología cordial y, en definitiva, genuinamente evangélica.

El concilio Vaticano II, que rebosa eclesiología en todos sus documentos, supo volver a las fuentes de aquella primera Iglesia. Sus constituciones y decretos pregonan en cada página la saludable realidad eclesiológica, el modo a la vez intelectual y cordial de vivir los valores de la Comunidad Apostólica. Acertó a dar con la Iglesia patrística, constantemente renovada, incesantemente rejuvenecida, lectora siempre sobrada de los signos de los tiempos para reflejar con fidelidad el rostro adorable de Jesús. Obviamente no es igual decir Iglesia que decir eclesiología o discurso acerca de la Iglesia. En el frondoso árbol trimilenario de la teología católica es posible dar con muchas ramas, es cierto, y la eclesiológica es una de ellas por donde corre la savia del conocimiento racional en armónico fluido con el de la Sagrada Escritura.

Se dice, aunque no siempre con el fundamento que el caso requiere, que la patrística oriental abundó en controversias cristológicas, en tanto que la occidental lo hizo en las eclesiológicas. Pase como licencia académica. En rigor, sin embargo, no es posible vivir la cristología sin la eclesiología, y viceversa. El ilustre coro de los Padres Apostólicos, la primera familia de los Padres prenicenos, considera la Iglesia en tres dimensiones, a saber: como «unidad de fieles», como «comunidad de personas» y como «comunidad de cristianos por todo el mundo». Destacan también su condición de cuerpo místico, del que Cristo es la Cabeza y los fieles sus miembros, sin omitir a la jerarquía. Proclama la *Didachè*, por ejemplo, la reunión de fieles congregados para la oración; la unión de todos los que están dispersos por la tierra para terminar un día reunidos en el reino de Dios; y la distinción entre jerarquía y carismas.

San Ignacio de Antioquía, desde su lado subapostólico, la pinta como templo de Dios Padre, cuerpo del que Cristo es la Cabeza, ejército donde el escudo es el bautismo, familia a quien el Señor gobierna por el obispo, coro que con voz unísona alaba al Padre en Cristo, y celebración del *agapé*, porque la caridad une a los fieles y es el alma de la Iglesia. Dos espléndidas imágenes, dicho en resumen: mística una y jurídica otra. Con la primera ve en la Iglesia un cuerpo místico. Con la segunda, un ejército y una familia.

Obispo, presbíteros y diáconos son el centro de su unidad, la cual será tanto más intensa cuanto más honda se haga la obediencia que a ellos se preste. Deliciosas en el Pastor de Hermas las estampas eclesiológicas de mujer joven o de mujer anciana de los días, así como la de una torre construida por manos de ángeles. Los Padres Apostólicos, en conclusión, convirtieron su vivencia de la Iglesia en verdadera eclesiología.

Economía

«Y comenzaré, según dije, por la *economía* y la teología (*oikonomías te kai theologías*) de Cristo, que en elevación y en grandeza exceden al intelecto humano. Y es que, efectivamente, quien se ponga a escribir los orígenes de la historia eclesiástica deberá necesariamente comenzar por remontarse a la primera *economía* de Cristo mismo» (EUSEBIO DE CESAREA, *HE*, I, 1, 7s).

La economía^[415] viene a ser como la diosa pagana del mundo financiero, aunque cualquiera medianamente avezado en los entresijos de la teología comprenda, o pueda comprender por lo menos, que el término va más allá del ámbito bolsístico en expresiones como *Economía Salutis*, Economía salvífica e incluso Economía eclesiástica. Teológicamente hablando estamos ante un principio tan antiguo como la Sagrada Escritura, desde la que los Padres de la Iglesia vinieron a él, y tan actual como el más moderno ecumenismo. De su antigüedad y modernidad proviene buena parte del interés que hoy suscita.

Los Apologistas y escritores alejandrinos adjudicaron el término al orden de la creación y a la providencia divina, sencillamente dicho: a una economía cósmica y providencial de Dios, planteamiento, por cierto, que trabajarán con amorosa dedicación autores como Atanasio, Basilio, el Niseno, Ireneo y el Crisóstomo, y poco a poco, además, con el sentido específicamente cristiano de *Economía Salutis per Christum*, expresión deudora del *corpus paulinum*, estudiado a fondo por los Padres Apostólicos y los alejandrinos. A partir del siglo III economía es ya término desnudo para designar la encarnación salvífica como tal, de suerte que los Padres acabarán distinguiendo economía de teología, reservando para la primera toda la vida concreta y salvífica del Cristo-Hombre, Verbo encarnado; y para la segunda lo que hace al Hijo preexistente o a la divinidad en general.

Pero la *Economía Salutis* irá poco a poco declinando hasta desa-parecer de la escena y dar paso así a otros de mayor funcionalidad doctrinal, por lo menos en Occidente. Los Padres griegos, en cambio, y las Iglesias orientales y ortodoxas en concreto siguieron fieles, hasta que, debido a la renovación del estudio de las fuentes, también la Iglesia católica con el Vaticano II volvió a tomar conciencia de que la Revelación es esencialmente económica o funcional. Dicho de otro modo, que ha de recuperarse la economía, siquiera sea sólo para contrarrestar la prepotencia de la ontología. Fueron los

Padres ecuménicos, san Basilio sobre todo, quienes más se significaron en la *Economía eclesiástica*, es decir, hacia una Economía en la Iglesia y por la Iglesia, cuyo alcance de perspectiva consiste en que, por imperativo de las circunstancias y para su mayor bien interno, la Iglesia tolera, sin necesidad de aplicar las sanciones previstas, actos no conformes a las leyes, al contrario de lo que ocurre con *acribía*, o aplicación rigurosa de dichas leyes.

Los santos Padres distinguieron muy bien entre la prescripción canónica y el contexto natural y normal de su aplicación. De ahí que distinguiesen entre letra de la ley y espíritu de la ley. La economía, en fin, es un buen ejemplo de la importancia patristica en el moderno movimiento ecuménico. Y por cuanto a la vida de la Iglesia en general atañe, una lección que aprender no ya sólo por la ejemplaridad y el atractivo de su casuística, sino ante todo por su estilo aperturista y conciliador. Numerosas han sido las aplicaciones ecuménicas de este vocablo en pasadas épocas. Mayores acaso, incalculables, sin duda, y abundantes, los frutos que en un futuro más o menos próximo se podrían cosechar, de ser sabia, generosa e inteligentemente aplicada entre las Iglesias. Está claro que la razón que determina este comportamiento de pastoral tolerancia y concesivo procedimiento reside en la salud de las almas. La economía entonces, patristicamente entendida, vendría a resultar una prolongación de la voluntad salvífica universal de Dios realizada en Cristo y por Cristo y aplicada maternalmente por la Iglesia.

Éfeso

«De Timoteo al menos se refiere que fue el primero en ser designado para el episcopado de la iglesia de *Éfeso* (1Tim 1,3), así como Tito, de las iglesias de Creta (Tit 1,5)» (EUSEBIO DE CESAREA, *HE*, III, 4, 5). «El venerable y cristianísimo emperador, deseando que se apacigüen rápidamente los desórdenes ha notificado la convocatoria de un concilio episcopal que quiere que se celebre en *Éfeso*, lo más pronto posible» (SAN LEÓN MAGNO, *Carta* 31, 4).

He aquí un topónimo del Apocalipsis y de san Pablo lleno de sonoridad patristica. *Éfeso*^[416] tiene acento esdrújulo de concilios, es caja de resonancia de avatares eclesiales y taller de orfebrería donde labrar finas preseas de espiritualidad o corregir desperfectos de doctrina cristológica y mariológica enfrentada. Localidad del Asia Menor, en la actual Turquía, e importante centro religioso, cultural y comercial, quedará para siempre inscrito como ciudad de la *Theotokos* y escenario en el que irrumpen desempeñando su específico papel un montón de figuras ilustres de la Patrología, empezando por san Ignacio de Antioquía con su famosa Carta homónima, continuando por san Justino en su *Diálogo con Trifón* y concluyendo por san Cirilo de Alejandría, Nestorio, Juan de Antioquía, Eutiques, y muchos otros nombres más que se le quieran añadir.

Las actas de su concilio ecuménico del 431 y los sermones allí pronunciados reflejan claramente hasta qué punto el pueblo estaba implicado de lleno en las disputas teológicas del momento y cómo sentía que con la negación de la *Theotokos* por Nestorio y sus partidarios se estaba lesionando lo más íntimo de su devoción a Santa María. Éfeso, en consecuencia, es buena fuente para la devoción mariana y un acicate para estudios cristológicos, concretamente los referidos al Verbo encarnado; y revelador ejemplo, en suma, de cómo Dios escribe recto con renglones torcidos, incluso cuando tales renglones no sean sino los enfrentamientos y disputas propios del famoso *Latrocinio*.

La cuestión efesina de fondo no era, primariamente por lo menos, mariológica, sino cristológica: o sea, la unidad de Cristo. En el terreno mariológico, el concilio de Éfeso no supuso añadidura alguna a lo que ya el pueblo cristiano venía creyendo universalmente, a saber: la maternidad divina de Santa María. Sin embargo, la solemne afirmación de la maternidad de Santa María hecha por Éfeso no sólo reafirmaba la unidad de Cristo, sino que abría un nuevo ciclo en la piedad mariana y en los perfiles más característicos de la vida cristiana. Gracias a lo allí tratado y debatido en torno a la dignidad maternal de Santa María, el pueblo cristiano –incluidos los obispos– entendió no sólo y por encima de todo la especial veneración que a María se le debe, sino su característico y singular papel en la *Historia Salutis* y su excelso poder como intercesora. Con Éfeso cabría decir que se llegó a formular en forma de conciencia refleja el carácter de un culto de hiperdulía a la Virgen, después de haber comprendido su dignidad y su singular poder en cuanto Madre de Dios.

Los cristianos, según reflejan los sermones y la correspondencia epistolar de entonces, vivieron las vicisitudes efesinas con fervor. Es posible que, al final de los sucesos, algunos hombres de Iglesia intuyeran la importancia que su lucha teológica habría de tener durante siglos en la piedad mariana. De ahí su desbordante alegría cuando se clausuró el concilio, modelo para quienes peregrinamos con la Iglesia por estos apasionantes y pedregosos caminos del tercer milenio. La devoción a Santa María Madre de Dios crece a partir de la cumbre celebrada en Éfeso gracias a la Sagrada Liturgia, pletórica de fiestas marianas, a las iglesias que a la *Theotokos* se dedican, y a unas homilías exaltando por doquier su maternidad divina y virginidad, su intercesión, su realeza y su mediación. De allí a poco sonará el himno *Akáthistos* y grandes sermones marianos de una patristica que ha de tener entre sus valedores a san Germán de Constantinopla, san Juan Damasceno y san Ildefonso de Toledo, inflamados de encendido fervor efesino.

Encarnación

«Expongamos con todo detalle lo referente a la *encarnación*^[417] del Verbo y mostremos su divina manifestación a nosotros, que los judíos calumnian y de la que los griegos se burlan, pero que nosotros adoramos; así la aparente humillación del

Verbo te proporcionará una mayor y más fuerte piedad. Pues cuanto más es objeto de burla entre los no creyentes, tanto mayor es la prueba que nos proporciona de su divinidad» (SAN ATANASIO, *La Encarnación del Verbo*, 1).

La teología patristica encontró en san Juan el punto de apoyo para elaborar el concepto de la encarnación del Verbo, comprendida bajo aspectos tan diversos como el hecho histórico de nacer de una Virgen, el de asumir la naturaleza humana, el de la existencia continua del Logos en la carne, o el del misterio de salvación en sentido global (Jn 1,14; 1Jn 4,2). A juicio de los Padres, tan profusa diversidad expresiva no era sino prueba de la complejidad y centralidad del misterio encarnatorio. Se hacía difícil, sí, justificar la paradoja de la fe cristiana ante las objeciones de la inmutabilidad divina, dogma fundamental de la filosofía griega, y la necesidad de un salvador sin contaminarse con la carne pecadora del hombre. Tampoco era fácil explicar la unión íntima de Dios con una naturaleza humana completa, o sea, la coexistencia de dos libertades del único Cristo.

Pero la riqueza de temas bíblicos y filosóficos con que los Padres procuraban expresar la encarnación ahí estaba, centrando la fe cristiana y, de modo más o menos explícito, los otros misterios. En clave antignóstica, por ejemplo, los Padres comprendían dicho misterio como condición de la muerte y resurrección y, para los cristianos, como base del nuevo nacimiento. Esta radicalidad encarnatoria ha de ser más adelante la premisa necesaria también para la teología del sacrificio del único redentor, a cuya luz se entenderá toda la vida cristiana, desde su inicio en el bautismo hasta su final en la resurrección. La temática encarnatoria, en fin, con apoyo del *Himno a los filipenses*, halla su expresión más elocuente en la teología agustiniana de la humildad de Dios, basada en la encarnación (*humanitas* = *humilitas*, dirá el Santo) como única vía para superar la soberbia y llegar al amor de Dios y del prójimo: la misma encarnación es el modelo de la gratuidad absoluta de la gracia divina, sin la que no es posible imitar a Cristo humilde hasta la muerte.

Tampoco es baladí el nexo que los Padres de la Iglesia reconocen entre la encarnación del Verbo y la Iglesia. Orígenes y san Agustín sobre todo, explican, al aire paulino de prospectiva matrimonial (Cf 1Cor 6,17 y Ef 5,31s.), ya la encarnación como unión del Verbo con la carne, ya la Iglesia como unión entre Cristo y los cristianos. De igual modo es digno de especial mención el vínculo entre la encarnación y la Eucaristía, argumento muy común desde Justino en adelante^[418].

Relevante, por último, la teología origeniana del misterio. Según la cual, mientras todas las realidades creadas vienen a ser la expresión simbólica del Verbo encarnado, la encarnación misma se nos ofrece como armónico resumen de toda la economía misteriosa. Se adelantó así la teología patristica a la teoría moderna, explicándonos que la encarnación del Verbo constituye el modelo de la relación entre Dios y el hombre, más aún, y por decirlo desde Karl Rahner, de toda relación entre el creador y su creación. Abismarse, pues, en el misterio de la encarnación es como abrirse de par en par a la historia redentora de Cristo, quien llevó a plenitud la serie de acontecimientos por los que Dios se había manifestado a sí mismo en el mundo mediante las criaturas. En este

caso fue a través de las tres Personas adorables de la Trinidad, antes incluso que la rueda de los siglos comenzase a moverse: la especial misión del Hijo como revelador de Dios alcanza su plenitud naciendo en carne, misterio sin cuyo concurso difícilmente se podría comprender al Cristo mediador entre Dios y los hombres y, en resumen, toda la obra de la creación.

Envidia

«Les dijo Pilato: “¿A quién queréis que os suelte, a Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo?”, pues sabía que le habían entregado por *envidia*^[419]» (Mt 27,18).

De esa pasión vitanda no menos penosa para el que la padece que para aquel contra el que se dirige, tienen los Padres de la Iglesia opúsculos y sermones memorables. San Cipriano, por ejemplo, escribió *Sobre los celos y la envidia*. Y el gran san Basilio de Cesarea, por su parte, predicó la homilía séptima igualmente *Sobre la envidia*. Ya san Justino aconseja: «Lavaos el alma de ira, de avaricia, de envidia y de odio, y será limpio vuestro cuerpo». Y el Padre Apostólico san Clemente Romano recuerda que «la envidia produjo el fratricidio de Caín, la huida de Jacob, la esclavitud de José, la marcha de Moisés, la marginación de Arón, la condenación de Datán y Abirón, la hostilidad de Saúl a David, la persecución de los apóstoles, los trabajos de san Pedro, e innumerables martirios bajo Nerón, o sea, que había sido la raíz de los más dramáticos sucesos testamentarios»^[420].

Envidiar es «afligirse de la gloria ajena», según san Cipriano de Cartago, que califica esa pasión de «mal pernicioso», «peste múltiple», «infección viperina», «polilla del alma y podredumbre del pensamiento». Este autor «recoge el legado de la tradición grecorromana y de la cristiana sobre la cuestión, y va más lejos que ninguno de sus predecesores al maximalizar la inmoralidad de la envidia [...]. Su tesis es que, de hecho, el mal nace de la envidia y los diversos vicios se potencian con ella»^[421]. Los calificativos que san Basilio da a la envidia son durísimos: «el vicio más funesto», «corrupción de la vida», «impureza de la naturaleza»: insiste más que ninguno de sus predecesores en el castigo inmanente a esta pasión^[422].

El famoso texto de Gálatas incluyendo entre las obras de la carne «idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias», permite a san Agustín definir y distinguir: «Ni piense alguno –dice– que la emulación o rivalidad es lo mismo que la envidia. Son ciertamente muy afines, y, por la misma afinidad, muchas veces se toma una por la otra [...]. La emulación es el dolor del ánimo por haber alcanzado uno la cosa que dos o más apetecían, y no puede poseerse si no es por uno solo. A esta la cura la paz, con la que apetecemos aquello que, si todos los que lo apetecen lo consiguen, se hacen en ello una misma cosa. La envidia es un pesar del ánimo al ver que alguno parece indigno de conseguir aun aquello que tú no apetecías; a

esta la cura la mansedumbre cuando, sometiéndose cada uno al juicio de Dios, no se opone a su voluntad y, cree a Dios, que ha obrado rectamente, más bien que a sí mismo, cuando lo estimaba indigno» (Gál 5,21)^[423].

«Donde existen envidias y espíritu de contienda –afirma Santiago–, allí hay desconcierto y toda clase de maldad». Y yendo al fondo, Beda el Venerable comenta: «Todo el fruto de la acción en el interior de la voluntad depende de la raíz del corazón. Quien tiene el corazón lleno de envidias y rencillas siempre obra mal, aunque aparente ser recto ante los hombres, pues su mente, que siempre va de acá para allá, no quiere adherirse a la única ancla de la sabiduría de lo alto» (Sant 3,16)^[424]. Del mal de las disputas y contiendas de palabras –se lo hacía observar san Pablo a Timoteo– «proceden las envidias, discordias, maledicencias, sospechas malignas, discusiones sin fin propias de gentes que tienen la inteligencia corrompida, que están privados de la verdad y que piensan que la piedad es un negocio» (1Tim 6,4). Sólo en la disputa con los donatistas emplea san Agustín nada menos que 873 veces el término envidia o sus equivalentes. Ciertamente, la envidia no distingue de razas, colores, edades, pueblos o religiones. Repta escurridiza y se insinúa como serpiente rumorosa por la estéril hojarasca de la humana ambición^[425]. No escapó a los Padres, en fin, que «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen» (Sab 2,24).

Epiclesis

«Luego, habiéndonos santificado a nosotros mismos con estos cánticos espirituales, pedimos a Dios, que nos ama, que envíe el Espíritu Santo sobre los dones presentados (= *epiklesis*), para que haga que el pan sea cuerpo de Cristo y el vino sea sangre de Cristo. Porque es indudable que allí donde el Espíritu Santo pone la mano, aquello queda santificado y se realiza la conversión» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, 23, 7).

El uso y abuso de esta palabreja, sobre todo en los últimos decenios, salta a la vista. Conferencias, meditaciones, clases de teología, sobremanera las basadas en el Espíritu Santo y en la Eucaristía, han venido recibiendo del término con rumbos a veces dispares, según fueran pintando las cosas. Tampoco sería correcto decir que se trata de un vocablo de moda, porque ya la patrística lo empleó con meridiana claridad en la anáfora asirio-nestoriana de Addai y Mari y en la misma *Tradición Apostólica* de san Hipólito, documentos litúrgicos, los más antiguos al respecto, reveladores de la invocación al Espíritu Santo para que venga «sobre esta oblación de tus siervos», según la primera, o «*in oblationem sanctae Ecclesiae*», según la segunda, con objeto de que la asamblea, al recibirla, pueda beneficiarse espiritualmente de su contenido.

Es en las *Catequesis mistagógicas* de san Cirilo de Jerusalén donde se precisa el papel que el Espíritu Santo juega en la transformación de las especies eucarísticas en el cuerpo

y sangre de Cristo. Y será a partir del concilio de Constantinopla del 381, que definió la divinidad y la consubstancialidad de las tres Personas de la Trinidad, cuando la epiclesis^[426] aparezca como aplicación litúrgica de la doctrina conciliar. Muchos Padres, en todo caso, afirman la naturaleza consecratoria de la epiclesis después del concilio de Constantinopla. Su lista resultaría larga en extremo para citarla completa, pero no estará de más precisar que la conforman nombres de la talla del Niseno, de Teófilo de Alejandría, del Crisóstomo, del Hiponense, quien secunda en ello a san Ambrosio de Milán, y de san Isidoro de Sevilla.

Y no sólo ya Padres de tanto peso como los citados, sino también las anáforas orientales afirman la dimensión consecratoria de la epiclesis, cuyo principal interés no es la transformación en sí de las especies eucarísticas, sino más bien que dicha transformación vuelve el sacramento comunión, lo que nos explicaría por qué en tales anáforas la epiclesis consecratoria y de comunión, toda vez que en el Canon romano y en las nuevas Oraciones eucarísticas se figuran epiclesis pre- y pos-consecratorias, se combinan juntas y van colocadas después del relato de la institución eucarística.

Ni en Oriente ni en Occidente, afirmar el carácter consecratorio de las palabras de la institución excluye forzosamente la naturaleza consecratoria de la epiclesis. Así lo corroboran el Niseno, el Crisóstomo y, en la misma praxis litúrgica, la anáfora alejandrina de san Marcos y la anáfora de san Serapión, que tienen una epiclesis antes de la institución. En cuanto a la existencia epiclética en otras celebraciones sacramentales consta por Tertuliano, que escribe de la santificación del agua bautismal por el Espíritu Santo.

También la insinúan san Ambrosio y san Cirilo de Jerusalén y, en la oración de la ordenación, san Hipólito, el cual menciona al Espíritu Santo recibido por el presbítero, por el diácono y por el obispo en pro de su ministerio. Cierto es que las controversias pneumatológicas determinaron el desarrollo de la epiclesis consecratoria. Pero no lo es menos que las afirmaciones sobre el carácter consecratorio de las palabras de la institución son de fecha bastante más antigua. El sermón 227 de san Agustín es ya clásico al respecto: «Este pan –dice– que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo». Fuerza misteriosa, pues, de un término largamente utilizado en la patrística y de actual uso en la sagrada Liturgia.

Epifanía

«Hemos celebrado ya el nacimiento del Señor; hoy celebramos su *epifanía*. Es este un término griego que significa manifestación [...]. Ambas fechas, pues, comportan una manifestación de Cristo [...]. En el día de hoy, que se denomina propiamente *epifanía*, es decir, manifestación, le adoraron los magos gentiles. Aquellos [los pastores] recibieron el anuncio de los ángeles; estos, de una estrella» (SAN AGUSTÍN,

Serm. 204, 1).

Epifanía^[427] es término griego que significa «manifestación» referida de modo especial a Cristo. En Navidad le vieron los pastores judíos. En la Epifanía «le adoraron los magos gentiles. Aquellos recibieron el anuncio de los ángeles; estos, de una estrella»^[428]. El mundo cristiano celebra bajo el término epifanía tres eventos: la epifanía ante los Reyes Magos, que se celebra el 6 de enero; la epifanía a san Juan Bautista en el Jordán; y la epifanía a sus discípulos con el milagro en Caná. Pero la Epifanía por antonomasia no es otra, desde luego, que la celebrada el 6 de enero, cuyos testimonios, por lo demás, se vuelven numerosos sólo a partir de finales del siglo IV. El de san Efrén marca la avanzadilla. Le siguen para Palestina la *Peregrinación de Egeria*, el Canonario georgiano y el *Comentario a Ezequiel* de san Jerónimo. En cuanto a Siria, san Juan Crisóstomo y Severiano de Gabala. Por la Capadocia y Constantinopla, el Niseno y el Nacianceno. Y para Egipto, Casiano. El acervo testimonial aumenta cuando en Oriente se introduce la fiesta de Navidad y la Epifanía cambia, de ser celebración de la Encarnación como al principio, a ser la Fiesta de las luces, de los Magos y del Bautismo de Jesús.

La fiesta pasó a Occidente antes del 360. Según señala Ammonio Marcelino, en Galia, en tanto que por entonces, o poco después, Optato de Milevi aún la desconoce por tierras de África. Enseguida se dejará sentir simultáneamente por el concilio de Zaragoza (380), por Filastro de Brescia y por Siricio en cuanto *aparición de Cristo*. San Agustín de Hipona, san Paulino de Nola y Prudencio la entienden como adoración de los Magos. Y Polemio Silvio y Pedro Crisólogo en cuanto fiesta en memoria de los «tres milagros» (Magos, Caná y Bautismo). San Agustín, además, informa de que los donatistas, fidelísimos a las fiestas tradicionales y de fechas anteriores al 312, celebraban la Pascua, Pentecostés y Navidad, y, en cambio, rechazaban por sistema las nuevas, como la Epifanía, de origen oriental e introducida por los católicos en el 312^[429]. El gran especialista y cardenal Daniélou afirma, por su parte, que cada año, hacia la fiesta de la Epifanía, el obispo dirigía a los catecúmenos una llamada, a fin de que se inscribieran en la preparación inmediata del bautismo. Nace la fiesta en Oriente, pues, a principios del siglo IV, para ganar luego las Galias y enseguida Occidente.

Esta sociedad posmoderna del siglo XXI en que nos ha tocado vivir sigue preguntándose hoy como entonces con los Magos: «¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarlo» (Mt 2,2). ¿Dónde? El mensaje de la Epifanía sigue diciendo que así como la flor del girasol está siempre dirigida hacia el sol, así también el hombre ha sido creado para buscar siempre a Dios. Quienes ignoran dónde está el recién nacido, los que experimentan el tremendo hueco de su ausencia, vienen a recordarnos con la Epifanía esa verdad esencial. Consoladora, sí, la Epifanía con su manifestación del Señor a los gentiles, cuya docilidad a la estrella «nos indica el modo de nuestra obediencia, para que, en la medida de nuestras posibilidades, seamos servidores de esa gracia que llama a todos los hombres a Cristo»^[430], de quien nos enseña que se hace hombre para todos los hombres de la Tierra

en modo tal que el ecumenismo, la voluntad salvífica universal de Dios y la continua búsqueda de lo divino son, entre otros, algunos de los muchos elementos que la rica teología de esta fiesta de la Luz ofrece, con aura patrística que resultó determinante para la teología posterior.

Episcopus Episcoporum

«El Soberano Pontífice, es decir, el *obispo de los obispos*, promulga un edicto: “Perdono los pecados de adulterio y fornicación a los que hayan hecho penitencia”» (TERTULIANO, *De pudicitia*, 1, 6).

La expresión *Episcopus Episcoporum* forma hoy parte del rosario de títulos que adornan al Obispo de Roma^[431]. El propio Juan XXIII hizo uso de ella a los pocos meses de su elección en un discurso al Consejo Episcopal Latinoamericano^[432]. Además de Papa, que data del siglo III, recibe los títulos de Vicario de Cristo, Sumo Pontífice, Primado de la Iglesia universal, Obispo de la Iglesia Católica y Siervo de los siervos de Dios, de claras resonancias gregorianas y agustinianas.

Cuestión más compleja ya es el determinar en qué medida y hasta qué punto se ajustan a su verdadero significado. Corifeo, por ejemplo, o sea, «director del coro» –el que lleva la batuta–, fue título también imperial, en aquella cultura del arte de las «tragedias», en cuya representación escénica el coro ocupaba un lugar tan destacado y era misión del «director» señalar «el tiempo» y marcar el compás. Se sabe que a Juan XXIII le gustaba el de Siervo de los siervos de Dios; a Juan Pablo II, el de Obispo de Roma; y a Pablo VI, el de Obispo de la Iglesia Católica, con el que precisamente firmó los documentos del Vaticano II. Benedicto XVI, en fin, renunciaba no hace mucho al de Patriarca de Occidente. Sumo Pontífice y obispo de los obispos responden a tiempos imperiales y patrísticos, durante los cuales, sobre todo al principio, no revestían el carácter luego alcanzado al asumirlos el Obispo de Roma.

El rigorista Lucífero de Cagliari, voz extrema del radicalismo niceno, enseña que ciertos obispos extremaban la complacencia hacia el emperador Constancio hasta llamarlo *episcopus episcoporum*, jugando en ello sobre la ambigüedad de la afirmación, pues Constancio era hijo de Constantino^[433]. Desde el contexto patrístico, hay autores que interpretan la queja de Tertuliano en *De pudicitia* diciendo que el *episcopus episcoporum* promulgó un edicto perentorio sobre el perdón de los pecados de adulterio y fornicación a los penitentes^[434] como alusiva al papa Calixto. El apoyo de Harnack le reportó a esta opinión una aceptación tan universal, que dicho edicto perentorio pasó a llamarse simplemente el Edicto de Calixto. La base de semejante identificación era el reproche dirigido por Hipólito contra el Papa^[435]. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX se demostró que nada tiene que ver esta acusación con el mencionado edicto perentorio, y

en 1917 Karl Adam expresó la opinión de que el decreto a que se refiere Tertuliano ni siquiera es de origen romano, sino africano.

El *episcopus episcoporum* de Tertuliano no se refiere a ningún romano, sino a un obispo africano, probablemente a Agripino de Cartago. Ilustres autores apoyan esta hipótesis, pero a la primera teoría tampoco le faltan defensores. Existen sólidas razones, sin duda, que impiden identificar la situación descrita por Hipólito con el edicto en cuestión. *Pontifex Maximus* entonces no era término especial para designar al obispo de Roma, sino una simple distinción reservada al emperador. Tertuliano la aplica irónicamente a su adversario, porque este se arrogó el poder de un emperador. Podría, pues, designar también al obispo cartaginés Agripino. Dígase otro tanto de *episcopus episcoporum*. No basta probar que se trata del obispo de Roma. Cipriano aplica irónicamente esta expresión a un seglar orgulloso de la Iglesia de Cartago^[436].

De pudicitia, en resumen, no proporciona buen argumento para suponer que Tertuliano se opone a un obispo que vive fuera de África. Y el reproche de Hipólito, atacando a Calixto y su laxismo, se basa en una situación totalmente distinta de lo que permite deducir el tratado de Tertuliano, quien llega incluso a dar al obispo de Roma el título pagano de *pontifex maximus*. También, claro, y no sin ironía, de *episcopus episcoporum*, pese a que por entonces el obispo de Roma aún no había reivindicado este título. Pero todo se irá. A veces la patrística depara sorpresas.

Escatología

«Y entonces aparecerán los signos de la verdad. Primeramente, el signo de la apertura del cielo; luego, el signo de la voz de la trompeta, y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos. No de todos, sin embargo, sino como se dijo: Vendrá el Señor y todos los santos con él. Entonces verá el mundo al Señor que viene encima de las nubes del cielo» (DIDACHÈ, 16, 6-8).

La palabra *escatología*^[437] no aparece ni en el Nuevo Testamento ni en la patrística. Su contenido, en cambio, o sea, el discurso acerca de las ultimidades: muerte, juicio, infierno y cielo sí arraiga pronto entre los primeros autores cristianos al tener estos que abordar de lleno la resurrección de Cristo, primicia de nuestra resurrección, amén de su parusía o venida última, con el subsiguiente juicio, y el premio o el castigo. Hay quien entiende que lo más difícil entre credenciales escatológicas cristianas y paganas lo provocó la fe en la resurrección de los muertos. Nada tenía la escatología que ver, sin embargo, con un retorno a los orígenes, sino con un nuevo acto de creación divina. Máxime si, como ocurría con las objeciones del filósofo anticristiano Celso, la posibilidad de rescatar el cuerpo iba contra una forma mental profundamente arraigada en el pensamiento griego, cuya tesis consistía en que sólo el alma era digna de sobrevivir. No se trataba, y así lo decían los Padres, de proteger el cuerpo en cuanto

creación divina, sino más bien de modelar las ideas antropológicas sobre el quicio de una nueva antropología capaz de amparar lo complejo de la personalidad humana.

Intentos patrísticos de conciliar el patrimonio de la fe con la tradición judaica y la cultura pagana, pues, se dejan sentir desde los primeros siglos en la Iglesia. Pero, lejos de ser uniformes, son más bien desiguales. Algunos, por ejemplo el milenarismo, difíciles incluso de admitir completa o parcialmente. El enfoque a la postre será diverso según provenga de los Padres Apostólicos, de los Apologistas griegos y latinos, o de los grandes Padres y Doctores de la época de esplendor. Resulta significativa de veras, pongo por caso, la contribución que presta la Escuela Alejandrina, en cuyo sistema origeniano las escatologías individual y colectiva se relacionan de lleno con la cósmica a base de un perfil en el que termina por sumarse la *apocatástasis*.

Agustín de Hipona se decanta por «una escatología fundada sobre la Biblia»^[438], prefiriendo a la exégesis alegórica un acercamiento adherido a la letra del texto en las diferentes fases, desde la parusía hasta la resurrección y el juicio. No faltan modernos opositores que le consideran –y ya es considerar– creador del purgatorio. Los Padres, a pesar de todo, secundan su parecer y con él concuerdan en la fundamental aspiración hacia la vida bienaventurada prometida al cristiano, donde los redimidos podrán, al fin, contemplar y gozar de Dios. Caminantes incansables de esta ruta, precisan estos a veces, sí, detalles sueltos y, dado el caso, bajan a pormenores todavía poco claros o contradictorios.

Destaca en tal dirección san Gregorio Magno, que aporta detalles del purgatorio y perfila sobre la base de las persecuciones y sufrimientos la trayectoria de una Iglesia llamada a encontrar, en la escatología, el punto final a tan amargos trances. Ayuda también a prorrogar «el tiempo de la Iglesia», «colaborando a la fundación de una Iglesia renovada, destinada a suceder a la era de los Padres, o sea, la Iglesia del Occidente medieval»^[439]. No es el planteamiento patrístico de la escatología, en resumen, el mismo que hoy se lleva en la moderna teología: otras eran, sin duda, las categorías que entonces primaban y otros, en consecuencia, los modos de pensar. Pero es lo cierto que los Padres supieron tejer una escatología de gran envergadura teológica para su tiempo, punto de partida en tantas cosas para la que hoy se lleva. Mucho ha evolucionado la escatología desde los remotos tiempos patrísticos. Deudora entonces del platonismo, hoy, en cambio, se rige por otros postulados. Pero siempre será bueno contrastarlas todas.

Esclavitud

«Conocemos la verdadera *esclavitud* de los egipcios, porque servir a los egipcios no es otra cosa que sujetarse a las pasiones de la carne y estar sometidos a los demonios. Ciertamente, nadie está obligado a ello por una necesidad venida de fuera, sino que es empujado por la inercia del alma y por el deseo y el placer del cuerpo» (ORÍGENES, *Hom.* 16, 2).

Si en pleno siglo XXI perduran formas de esclavitud^[440] a la más vieja usanza, ya se me dirá qué hondas raíces pudo alcanzar esta lacra de la humanidad en tiempos patrísticos. No deja de ser, por eso, un riesgo afrontar el tema desde categorías actuales: se podría hacer decir a los Padres lo que jamás dijeron. Esclavitud, libertad, comunión, liberación y opresión, utilizados por san Atanasio y por los documentos de Puebla, por ejemplo, tienen acepciones muy distintas. Por supuesto que nos hubiera gustado más enérgica oposición de los Padres de la Iglesia frente a la esclavitud, vista sobre todo desde estos tiempos de libertad conquistada y de *Dignitatis humanae*, sobre la que, por cierto, tanto insiste Benedicto XVI. Pero de ahí a decir que la Iglesia no hizo nada por suprimirla y sí cuanto pudo para mantenerla, o a sostener que los teólogos hoy no paran de escudarse en subterfugios o se pasan de frenada, va todo un abismo: el típico de la demagogia.

Es triste que perduren males del antiguo paganismo, pero consuela ver entre los reducidos o atenuados el de la esclavitud. Sería injusto por eso, reitero, negar que la Iglesia contribuyó a cambiarla. De hecho, esta empezó a acoger en sus filas al esclavo con iguales prerrogativas que el hombre libre. Partícipe de la asamblea, recibía los mismos sacramentos, accedía a los mismos cargos, incluso al episcopado, y su matrimonio, lejos de verse como contubernio, era considerado verdadera unión conyugal, sagrado e indisoluble. Las familias cristianas acogían a los esclavos en la tumba familiar, y el esclavo mártir pasaba a ser inscrito en los dípticos junto a los nombres más ilustres. El papa Calixto, por ejemplo, un ex-esclavo, autorizó contra la ley romana el matrimonio de mujeres nobles con libertos, y hasta con esclavos. Los primeros escritos cristianos comienzan a recomendar el respeto recíproco entre amos y esclavos cristianos. A partir del siglo IV la presión jurídica se deja sentir cada vez más a favor de la defensa y liberación de los esclavos. El concilio de Elvira excomulga *ad tempus* a los dueños que castigan de muerte a los esclavos, medida que influirá en el *Codex Theodosianus* al adoptar muchas leyes para proteger la vida humana y moral de los esclavos y facilitar su liberación *in Ecclesia*^[441]. Casi todos los concilios de los siglos VI al IX en Galia, Bretaña, España e Italia se interesan por la suerte de los esclavos y toman medidas en su favor.

Son los Padres, cierto, demasiado tributarios de la estructura antigua condenando la esclavitud. Clérigos e instituciones religiosas poseen esclavos. La Iglesia reconoce los derechos de propiedad del amo, pero le ordena que se comporte como un buen padre de familia impidiendo cualquier forma de inútil crueldad. Salviano piensa que los amos son a menudo responsables de los vicios de los propios esclavos. Promueve la Iglesia manumitir al esclavo, dándole primero un oficio^[442]; le reconoce derecho de asilo, y el canon 4 del concilio de Calcedonia le autoriza a ser monje, previo consentimiento del amo.

La patrística, con todo y con eso, no dejará pasar la ocasión de buscarle causas a la esclavitud, insistiendo sobre todo en la del pecado, el vicio y la concupiscencia. El Niseno se lanza a contestar el derecho del dueño sobre el esclavo. La Iglesia, en resumen, ayudó grandemente a tomar conciencia de cuanto hiriese la esclavitud a la dignidad humana, y no cesó de mitigar su rigor y cambiar su estructura, hasta la

supresión. El *Himno a los Filipenses* dará pie para probar que el Hijo de Dios se hizo esclavo hasta someterse incluso a la muerte y una muerte de cruz. La Dogmática, sin embargo, nunca deberá descuidar la Moral.

Esperanza

«Las expresiones *he perdido la esperanza* y *déjame* no concuerdan entre sí. El que desespera no pide que le dejen; quien todavía desea que le dejen es que no ha perdido la *esperanza*^[443]. Por un lado desespera, por otro pide que le dejen, porque mientras abandona los bienes de la vida pasajera gracias a la desesperación, se levanta con *esperanza* más fortalecida a conseguir los que permanecen. De esa forma, desesperando, llega mejor a la *esperanza* del perdón, quien desea las realidades futuras» (SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, VIII, 27, 46).

Aunque, según el refrán, vale más buena posesión que larga esperanza, lo cierto es que, de acuerdo con la misma fuente de sabiduría popular, la esperanza alegra el alma, es pan y sustento del alma y es más ancha que la posesión. Un mundo sin esperanza sería como un día sin luz; otros dicen sin pan. Qué más da, si la noche oscura de la ceguera espiritual es, a la postre, tan hiriente como el afilado cuchillo del hambre. No es por eso extraño que los Padres de la Iglesia, dejando a un lado la sabia norma de los clásicos, prefiriesen utilizar para el ejercicio de su ministerio pastoral el florido jardín de la Biblia, donde las plantas exóticas atraen por variedad y belleza, y donde, a la postre, se puede uno encontrar, a veces, con autores como el de la Carta a los Hebreos calificando a esta virtud de «segura y sólida ancla del alma» (Heb 6,19).

No sólo escribieron los Padres largo y tendido sobre la esperanza, que eso lo había hecho con laudable profusión la cultura grecorromana, sino que de ella vivieron, con ella convivieron y tras ella se fueron, pacíficos y contentos, cuando sonó la hora de partir para siempre a la casa de Dios. Con más insistencia unos que otros, sirviéndose de un cúmulo más o menos repleto de experiencias personales y razones pastorales, con parecido acento los más a la hora de relacionarla con las otras virtudes teologales, lo cierto es que los Padres se dejaron llevar del suave tirón de la esperanza, como quien temple una lira para conseguir elevadas melodías del espíritu. Del término griego *elpís*, fuente de la que brota el latino *spes*, vocablo que va uncido a *gaudium* en una de las cuatro constituciones del concilio Vaticano II –*Gaudium et spes*–, supieron los Padres arrancar la delicada nota de la esperanza cristiana.

Cristo Jesús, le dice san Pablo a su fidelísimo Timoteo, es «nuestra esperanza» (1Tim 1,1), lo cual, para autores patrísticos como san Agustín, será como el dintel a una esperanzadora sinfonía, que eso vienen a ser las cartas paulinas. «Grande es la esperanza puesta en el Señor –afirma san Juan Crisóstomo–. Es fortaleza inexpugnable, muro inconquistable, invencible alianza, tranquilo puerto, sólida torre, potencia insuperable

que en las dificultades imposibles encuentra una salida»^[444]. Con la esperanza –comenta sutil san Ambrosio– se supera toda adversidad, y de ahí que debas esperar en Cristo, «espera cada día, porque la esperanza es cosa que no tiene fin y no conoce pausas», pues aunque seas débil, «Cristo, que es fiel, piensa en ti»^[445].

Absorto en Belén, san Efrén evoca la fuerza restauradora de la esperanza: «Cuando ya la esperanza de los hombres se había desvanecido, recuerda, he aquí que tu nacimiento la hace reflorar: alegre esperanza anuncian los coros celestes a los hombres»^[446]. «Sea nuestra esperanza nuestro Dios –exhorta teologal san Agustín–. El que hizo lo bello es más bello que todo; el que hizo lo fuerte es más fuerte; el que hizo lo grande es más grande que todo. Cualquier cosa que ames, Él deberá ser tu amor»^[447]. Y su pluma, pendiente de las diarias asechanzas, no renuncia al exhorto: «Vive en esperanza. Pues “la esperanza de lo que se ve no es esperanza; si lo que no vemos esperamos, con paciencia aguardamos”»^[448]. Paladines de la esperanza cristiana, los Padres de la Iglesia exhibirán las mejores galas metafóricas al recomendarla, y su ardiente amor a Cristo le pondrá alas a su esperanza para remontar el vuelo hacia Dios. De ahí que hoy su magisterio sea un reclamo a la esperanza.

Espíritu Santo (I)

«Aunque las catequesis sobre el *Espíritu Santo* están separadas, predicamos que la fe en él es indivisible. Porque uno y el mismo es el Espíritu que repartiendo sus carismas particularmente *a cada uno como él quiere*, permanece sin embargo indivisible. No hay otro Paráclito que el *Espíritu Santo*, que es uno y el mismo, aunque llamado de modo diverso en cuanto a los nombres, viviente y subsistente, que habla y actúa, y es santificado de todos los seres racionales, ángeles y hombres, creados por Dios por medio de Jesucristo» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 17, 2).

La teología de los Padres de la Iglesia sobre el Espíritu Santo^[449] responde básicamente a las fórmulas pneumatológicas del Nuevo Testamento, entre las que tuvo un peso decisivo san Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,18-19). Fórmula bautismal, desde luego, la más corriente a finales del siglo I y principios del II, que será la única usada. A este desarrollo patristico contribuyeron, entre otros elementos, la idea de la inspiración de las Escrituras, la reflexión sobre la preexistencia de Cristo, la fe en la inhabitación del Espíritu en los fieles según diversas indicaciones paulinas y la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia.

La pneumatología empieza a definirse mejor a partir del siglo III con Tertuliano, san Hipólito y Orígenes, cuya formulación acabará siendo, sin duda, la más completa y

sistemática. No obstante, hasta principios del siglo IV, la doctrina dista de estar clara, y no se hará luz hasta que el concilio de Constantinopla proclame en el 381 la plena divinidad de la Tercera Persona trinitaria. Entre Nicea y Constantinopla el argumento registra pronunciamientos de tipo más bien ascético, espiritual y pastoral. Por otra parte, la fórmula del Credo constantinopolitano funde juntas expresiones materialmente deducidas del Nuevo Testamento.

La teología patristica sobre el Espíritu Santo concluye en sustancia con la formulación dogmática del 381 y, luego, para Occidente al menos, las precisiones y hondura teológica del Hiponense. De modo que la pneumatología de la Gran Iglesia continuó, grosso modo, profundizando las precedentes reflexiones atendida con rigor a la fórmula del 381, pero en sentido específicamente espiritual. Quedará todavía coleando el *Filioque*, es decir, el problema de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, que no figuraba materialmente en el Símbolo del 381, aunque de hecho sí era pacíficamente aceptado ya antes de Constantinopla. Una consecuencia, en cierto modo, de la polémica priscilianista que, entre finales del siglo IV y del VII, hizo que se desarrollase en España, a través de sínodos toledanos, la tendencia a introducir en el Símbolo una señal explícita sobre la procesión del Espíritu Santo también del Hijo, algo que provocó vivas reacciones orientales que todavía subsisten en el plano ecuménico.

Inspirados cantores del Espíritu Santo, desde célebres escritos como el *De Spiritu Sancto*, de san Basilio, hasta el himno que Simeón el Nuevo Teólogo le dedica en una especie de segundo *Veni, Creator*, pasando por múltiples poemarios, imágenes y símbolos, los Padres de la Iglesia no cesaron de cantar con su vida y con sus obras a quien es siempre el *Cántico nuevo de la Iglesia*. Diríase que todos se asegundan con el dicho del Nacianceno al iniciar así uno de sus poemas al Consolador: «¿A qué esperas, alma mía, mi corazón? / Del Espíritu la gloria has de cantar»^[450]. «Principio de la unidad de la Iglesia»^[451] y alma del ecumenismo, san Agustín pone voz a la patristica cuando escribe: «Hermanos, estamos convencidos de que se posee el Espíritu Santo en la medida en que se ama a la Iglesia de Cristo [...]. Poseemos, sin duda, el Espíritu Santo si amamos a la Iglesia. Se la ama si se permanece en su unidad y caridad»^[452]. Inmejorable manera de acordar a Oriente y Occidente en pneumatología y eclesiología y, por supuesto, el mejor canto patristico del Espíritu.

Espíritu Santo (II)

«Creo en el *Espíritu Santo*, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas» (*Credo de Nicea-Constantinopla*).

No es fácil hablar del Espíritu Santo^[453]. Definir el mismo término *Espíritu*, tan familiar a

la postre, resulta siempre difícil. Sus misiones, representativas ellas (paloma, nube luminosa, lenguas de fuego), así como sus manifestaciones invisibles en lo más profundo de nuestro ser (santificación) hacen que del Espíritu sólo puedan hablar los que están abiertos al misterio. «Es este –dirá san Agustín– un gran misterio sobre el que se hace necesario que reflexionemos. El sonido de nuestras palabras golpea los oídos, pero el verdadero maestro (el Espíritu) está dentro. No creáis poder aprender algo de un hombre». Y continúa: «El amaestramiento externo es sólo una ayuda»^[454].

Pero aquellos colosales maestros del Espíritu que fueron los Padres de la Iglesia, del Espíritu Santo hablaron de forma incesante, en el Espíritu Santo se movieron con regalado gusto, y al Espíritu Santo, en resumen, sometieron sus afanes pastorales todos, desde los sermones a los tratados, desde su cuidado de la comunidad a la celebración de los santos misterios. Explica san Basilio el Grande que el Espíritu Santo «se sirve de la lengua de unos para el carisma de la sabiduría; ilustra la mente de otros con el don de la profecía; a este le concede poder para expulsar los demonios, a aquel le otorga el don de interpretar las divinas Escrituras. Fortalece, en unos, la templanza; en otros, la misericordia; a este enseña a practicar el ayuno y la vida ascética; a aquel, a dominar las pasiones; al otro, le prepara para el martirio. El Espíritu se manifiesta, pues, distinto en cada uno, pero nunca distinto de sí mismo, según está escrito: *En cada uno se manifiesta el Espíritu para el bien común*»^[455]. De ahí que no debemos dejar en el olvido «al que es –según nuevamente san Basilio– fuente de nuestra santificación, al que nos concede la inteligencia de los misterios, la comprensión de las cosas escondidas, a Aquel de quien obtenemos los dones de la gracia, la ciudadanía celeste, la danza con los ángeles, la alegría sin fin, la semejanza con Dios y la más admirable de todas las cosas: llegar a ser Dios»^[456].

El alma rompe a volar alto no bien oye los nombres que al Espíritu se dan, «ya que es llamado Espíritu de Dios y Espíritu de verdad que procede del Padre; Espíritu firme, Espíritu generoso, Espíritu Santo son sus apelativos propios y peculiares»^[457]. Fue de nuevo san Basilio de Cesarea quien desarrolló algunas de las más consoladoras deducciones de las susodichas verdades pneumatológicas al escribir sutil: «Como los cuerpos limpios y transparentes se vuelven brillantes cuando reciben un rayo de sol y despiden de ellos mismos como una nueva luz, del mismo modo las almas portadoras del Espíritu Santo se vuelven plenamente espirituales y transmiten la gracia a los demás»^[458].

Es una delicia, ya lo creo, leer y releer los textos patrísticos respaldando la pneumatología de los Símbolos, desde el Niceno-Constantinopolitano hasta el Credo del Pueblo de Dios. La Iglesia de los Padres no cesó de expresar con títulos, atributos calificativos y aposiciones, al igual que con el Hijo, la acción del Espíritu Santo en el hombre, y de insistir en que la vida cristiana es una espiritualización en la que el hombre que vive del Espíritu se va transformando al contacto con Dios. Esto, claro está, se logra sobremanera en la oración hecha en el Espíritu, pues ella es la respiración del Espíritu. El hombre situado en la esfera del Espíritu comienza a vivir en un mundo nuevo, angélico según los Padres, incesantemente relacional con el prójimo y con el cosmos. Ningún

sistema teológico se puede preciar de tal si no aborda el misterio trinitario al calor del Espíritu. La Gran Iglesia en los siglos posteriores no dejó de atenerse con rigor a la fórmula del concilio de Constantinopla del 381: aquel que había definido al Espíritu Santo como *Señor y dador de vida*^[459].

Eucaristía

«La Iglesia vive de la Eucaristía [...]. Desde que, en Pentecostés, la Iglesia, Pueblo de la Nueva Alianza, empezó su peregrinación hacia la patria celeste, este divino Sacramento ha marcado sus días, llenándolos de confiada esperanza» (JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, Introducción, 1).

Desde su raíz etimológica, el término griego *Eucaristía*^[460] significa ni más ni menos que «acción de gracias», pero de ahí no tardó en pasar a otros significados y designar también la Cena cristiana, la bendición consecratoria, los elementos sacramentales, en fin, la misma acción eucarística. Su primera denominación cristiana parece que fue *fractio panis*, extraída de Lucas y los Hechos, y en los primeros siglos cristianos conformó el culto con la predicación apostólica, la comunión y las oraciones. La Eucaristía va ligada en la *Didachè* a un verdadero alimento, y en las cartas de san Ignacio de Antioquía ocupa un puesto central, con su correspondiente paralelismo entre la Eucaristía y el martirio. San Justino aporta ya la primera descripción eucarística, comprendida la misa de los domingos ordinarios^[461].

Hacia el año 200 san Ireneo procura que el término en cuestión centre su visión del mundo y de la historia, y lo contrapone con todo su dinamismo místico a las tesis gnósticas. El pan y el vino así no sólo son salvados, sino salvadores, vehículos de la gracia, cuerpo y sangre de Cristo. La Eucaristía, en otro orden de cosas, resume y cumple la larga historia de todas las ofrendas de la tierra y, en el Cristo glorioso, anticipa el misterio de toda la recolección^[462]. Su faceta existencial se insinúa y gana cuerpo en las *Actas de los mártires* para indicar que el martirio es una pasión que conduce a la gloria^[463]. Y san Cipriano va a ser, cronológicamente hablando, quien nos ofrezca el primer tratado eucarístico auténtico, y asimismo quien asocie la Eucaristía a la pasión y resurrección de Cristo^[464]. Además de la ebriedad espiritual y la alegría mística, ve, en la inclusión de todos en Cristo, una lección de unidad simbolizada, como en la *Didachè* ocurre, por los granos de trigo formando juntos el único pan: tema clásico en toda la tradición, hasta el Medievo.

La patrística de oro se abre camino con las grandes liturgias y catequesis de la misa, por donde sabemos hoy cómo esta se apoyaba sobre las figuras bíblicas y sus ritos: Melquisedec, el maná, el costado de Adán, la piedra en el desierto, la herida de Cristo en la cruz. Se les añaden a estas los panes de la proposición y otros múltiples pasajes del

Antiguo Testamento, que Justino e Ireneo, por ejemplo, aplican a la pasión de Cristo. Así la borrachera de Noé, que preludia la *sobria ebrietas* (Cipriano); el cordero pascual, que prefigura más la pasión que la Eucaristía. Los mismos salmos, el 42 por ejemplo, presentan primorosas catequesis eucarísticas.

Además de figuras bíblicas, los grandes Padres explican los ritos de la misa y destacan la continuidad entre liturgia de la palabra y liturgia del pan. Es la Eucaristía para ellos el sacramento que contiene y dispensa la acción redentora y salvífica de Cristo, desde la muerte a la resurrección. Al Hiponense y al Crisóstomo les gusta glosar la faceta eclesial. Y si san Hilario pone de relieve la incorporación a Cristo mediante la Eucaristía, sacramento de la divinización, también las consecuencias sociales del Sacramento se enseñan maravillosamente, según los Padres, en frases tan sugestivas como esta del Crisóstomo: «El altar está compuesto de los mismos miembros de Cristo, y el cuerpo del Señor es para vosotros la piedra del sacrificio»^[465]. En sermón ya clásico, lo amplía san Agustín: «Sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros. A lo que sois respondéis con el *Amén*, y con vuestra respuesta lo rubricáis [y prosigue con lo que el Vaticano II puso en labios de los fieles al comulgar]. Se te dice: *El cuerpo de Cristo*, y respondes: *Amén*. Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el *Amén*»^[466].

Evangelio

«El esfuerzo orientado al anuncio del Evangelio a los hombres de nuestro tiempo, exaltados por la esperanza pero a la vez perturbados con frecuencia por el temor y la angustia, es sin duda alguna un servicio que se presenta a la comunidad cristiana e incluso a toda la humanidad» (Pablo VI, *EN*, 1).

En la *Patres Ecclesiae*, Juan Pablo II afirma que los Padres de la Iglesia son tales, «porque la Iglesia, a través del Evangelio^[467], recibió de ellos la vida»^[468]. Y de san Basilio en concreto, cuya severidad contra equívocos y abusos dentro de la Iglesia no fue menor que contra herejías y tiranos, explica: «A ello le movía, como en todo, el mismo amor a la verdad y al Evangelio; a fin de cuentas, y aunque en modo diverso, era siempre el Evangelio lo que se negaba y rechazaba, tanto con el error de los heresiarcas, como con el egoísmo de los ricos»^[469]. Y reitera definitivo: «La obediencia de Cristo es auténtico *Evangelio*; es decir, realización singular del amor redentor de Dios»^[470].

El sustantivo *evangelium* asoma ya en la austera y densa expresión de Lactancio *evangelium praedicare*, la cual se remonta a las versiones bíblicas más antiguas^[471]. Comparados a propósito los préstamos lexicológicos que designan ideas o instituciones cristianas, se aprecia que el vocabulario de san Agustín de Hipona resulta mucho más rico y matizado que el de Lactancio: en la misma *Ciudad de Dios* hallamos un

vocabulario técnico completamente evolucionado y es claro que la especial índole de la obra no impuso a su autor restricción alguna en lo concerniente al uso de los cristianismos directos. Los libros de esta espléndida obra ponen de manifiesto que entre dichos vocablos está precisamente *evangelium*, a cuyo lado figuran otros, como *evangelicus*, *evangelista*, *evangelizare*. Se puede por tanto señalar entre los cristianismos lexicológicos directos como *angelus*, *apostolus*, *ecclesia*, *episcopus*, la misma palabra *evangelium*, presente asimismo, por cierto, en el vocabulario de Novaciano^[472].

Evangelium es de esos términos a inscribir en las cosas e instituciones más o menos concretas que irrumpieron en Occidente con sus nombres extranjeros, muchos de los cuales figuran por primera vez en Tertuliano, aunque sea bastante improbable que fueran creación o acuñación suya^[473]. A propósito de Rom 1,9: «Porque Dios, a quien venero en mi espíritu predicando el Evangelio de su Hijo, me es testigo de cuán incesantemente me acuerdo de vosotros», comenta el Ambrosiáster: «Para convencerles de que les ama, pone como testigo a Dios a quien sirve y al que eleva oraciones por ellos, no sirviendo a la ley, sino al Evangelio de su Hijo, es decir, no sirviendo a lo que transmitió el siervo Moisés, sino a lo que enseñó el Hijo amadísimo; pues el Evangelio está a tanta distancia de la ley como el siervo del señor, no porque la ley sea mala, sino porque el Evangelio es mejor. Por lo tanto sirve a Dios en el Evangelio de su Hijo, para demostrar que es voluntad de Dios que creamos en Cristo».

Y sobre el mismo texto, apostilla san Juan Crisóstomo: «Al añadir “el Evangelio”, [san Pablo] nos manifiesta expresamente la clase de ministerio que se le ha confiado. Porque hay muchos ministerios [...]. Antes lo llamó Evangelio del Padre, ahora Evangelio del Hijo, del uno y del otro indiferentemente. Así lo había aprendido de aquellos divinos labios que dijeron que todas las cosas que son del Padre, son también del Hijo, y las del Hijo, también del Padre»^[474]. Abunda el término Evangelio en el Nuevo Testamento, sobremanera con su equivalente «Buena Nueva». En realidad, «Buena Nueva» es el sentido originario de «Evangelio», cuyo objeto es la llegada inminente del reino de los Cielos^[475]. De los Padres de la Iglesia podría decirse que su ministerio pastoral no fue sino hacer propio el dicho paulino: «Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo» (1Cor 9,23). Hermosa y patristica palabra, esta del Evangelio, referente cotidiano del ser y quehacer de los santos Padres.

Exomologesis

«Una palabra griega que se usa comúnmente, es la *exomologesis*, en virtud de la cual confesamos a Dios nuestro pecado, no porque Él lo ignore, sino porque la confesión dispone a la satisfacción y realiza la penitencia, y esta, a su vez, aplaca la cólera de Dios» (TERTULIANO, *De penitentia*, 9).

El término *exomologesis*^[476] figura en Tertuliano y san Cipriano como tecnicismo para significar el perdón de los pecados. Entraña un ejercicio que enseña al hombre a humillarse y a rebajarse, imponiéndole un régimen capaz de atraer sobre él la compasión. Más tarde irá cediendo poco a poco el puesto al latino *confiteri*, o lo que es igual: confesar los pecados, hasta que *exomologesis* acaba por desaparecer^[477]. *Exomologesis*, por otra parte, comprende todo el proceso en virtud del cual el hombre se abate y se humilla ante la majestad divina, hasta el punto de conducirse de modo capaz de atraer sobre sí la piedad y la misericordia divinas. Pretende así el penitente reforzar la energía de sus oraciones, sea con la aspereza del ayuno, por ejemplo, sea con el derramamiento de lágrimas día y noche, sea invocando a Dios con una fe ardiente, sea, dicho de una vez, arrodillado a los pies del sacerdote. Y es que la penitencia eleva al hombre justo cuando lo abate y lo postra en tierra. Se hace en él luz resplandeciente, cuando le mueve a reconocerse pobre y desvalido; lo justifica cuando le acusa; lo absuelve cuando le condena.

«La *exomologesis* –insiste Tertuliano– es un ejercicio que enseña al hombre a humillarse y a rebajarse, imponiéndole un régimen capaz de atraer sobre él la compasión. Regula su compostura exterior y su alimentación [...], solicita las oraciones de sus hermanos, para que sirvan de intercesores ante Dios»^[478]. Adentrados ya en pleno siglo III el papa Cornelio, Cipriano y Orígenes siguen una disciplina moderada, y en el concilio de Elvira (306), rigorista, se aumenta la lista de pecados mortales a 18 o 19 casos. A partir de la Edad media, la *exomologesis* pasó a convertirse en un rito «que tenía lugar al final del período de penitencia justo antes de la reconciliación»; y no se trataba de «una conducta verbal, sino de un reconocimiento dramático del estatuto propio del penitente»^[479].

La *exomologesis*, por tanto, comprende un ceremonial por el que un individuo se reconocía como pecador y como penitente. Tenía varias características: en un primer momento, el pecador adquiría el estatuto de penitente por un período que podía ir de cuatro a diez años, y este afectaba a toda su vida. Suponía el ayuno, imponía determinadas reglas relativas al vestido y algunas prohibiciones incluso en materia de sexualidad. El individuo era señalado como penitente, de suerte que su vida era diferente a la de los otros. Incluso después de su reconciliación, permanecía sometido a algunas prohibiciones: por ejemplo, no podía casarse ni ordenarse sacerdote.

Aunque en algunos casos implicaba la solicitud del pecador al obispo para convertirse en penitente, no era la *exomologesis* una confesión propiamente dicha, ni consistía en una práctica verbal, sino más bien, por parte del pecador, en la «expresión dramatizada del reconocimiento de su estatuto de penitente», lo que este hacía frente a la comunidad cristiana de la que era miembro y como parte esencial de la expiación de sus faltas. La introducción de la *exomologesis* fue paulatina. A principios del siglo IV el concilio de Ancira dicta penitencias de diversa duración para cierto tipo de homicidas. Durante los siglos IV y V la penitencia posbautismal se desarrolla con mayor amplitud. Esta «segunda penitencia» es conocida por los historiadores como «canónica» o

«eclesiástica», básicamente por ser producto de diversos concilios y haberse instituido precisamente mediante cánones referentes a los pecados perdonados. La diversidad de nombres que recibe, a la vez que muestra la riqueza de facetas implicadas en su estructura, refleja su complejidad. Salta bien a la vista que las penitencias impuestas en tiempos patrísticos encerraban una severidad que hoy no se da.

Fe

«Dijeron los apóstoles al Señor: “Aumentanos la fe”^[480]. El Señor dijo: “Si tuvierais fe como un grano de mostaza, habríais dicho a este sicómoro: ‘Arráncate y plántate en el mar’, y os habría obedecido”» (Lc 17,5).

«No piden fe sin más (los Apóstoles), no vayas a pensar que son incrédulos, sino más bien que Cristo les aumente la fe, es decir, que se la consolide –observa san Cirilo de Alejandría, que prosigue más adelante–: Los discípulos rogaban al Señor que se la concediera, habiendo puesto ellos antes fe de su parte, y ciertamente se la otorgó tras el cumplimiento de su plan salvífico mediante la venida del Espíritu Santo. Y es que antes de la resurrección era tan débil su fe que se les podría acusar de falta de fe»^[481]. Bien asido a la fuerza del contraste, añade san Agustín: «Poca cosa parece el grano de mostaza; nada es más despreciable a la vista, y, sin embargo, nada tiene más vigor. Todo esto, ¿no significa el entusiasmo extraordinario y la fuerza íntima de la fe en la Iglesia?»^[482].

Cierto es que los Padres de la Iglesia se interesaron más por el contenido de la fe que por el análisis del acto de fe como tal^[483]. Mas no lo es menos que, día tras día, toda su vida de maestros en la fe discurrió jalonada de actos, liturgias, quehaceres, homilias, catequesis, escritos tendentes a propiciar el acto de fe, y también el análisis del acto de fe. Su oficio de intérpretes de la Sagrada Escritura les obligaba, de hecho, a encontrarse a cada paso con la fe, analizarla y proponerla y comentarla para dicha y provecho de sus fieles. No se les despintaba a estos grandes maestros del primitivo cristianismo que si durante el Antiguo Testamento la fe vive latente, pero real, en el regazo de los patriarcas –¿quién no recuerda al padre de todos los creyentes, Abrahán, modelo del verdadero creyente (Rom 4; Gál 3; Heb 11; Sant 2)?–, en el Nuevo alcanza un puesto central, decisivo y revelador en Cristo, «el que inicia y consume la fe» (Heb 12,2), desde quien destella especial luminosidad con expresiones como «creer en Cristo», «creer en Él», «venir a Él», «acogerlo», «amarlo»^[484].

La fe, según la *Didachè*, separa a los cristianos de los paganos y de los judíos, y perseverar en ella conduce a la salvación. Esperanza y fe van a menudo juntas en la *Carta de Bernabé*. Y en el *Pastor de Hermas* la fe es el necesario prerequisite para la vida y pertenencia a la Iglesia. Clemente Alejandrino enseña que la santificación viene

de la fe, don gratuito de Dios, que incluye las obras como consecuencia de la fe^[485]. Por supuesto que los Padres de la magna Iglesia tienen, en conjunto, más arrestos intelectuales a la hora de hacer progresar a la teología. De ahí que expongan con mayor profundidad que la patrística precedente no ya el contenido solo, sino también el análisis del acto de fe, deteniéndose con especial agudeza en los entresijos de los clásicos binomios fe y obras, fe y razón.

La patrística de Oriente se mueve dentro de un esquema teológico según el cual la fe tiene necesidad del conocimiento, así como el conocimiento tiene también necesidad de la fe, precisando, eso sí, que la fe precede al conocimiento, y el conocimiento sigue a la fe. En la patrística de Occidente, descuella con admirable maestría san Agustín de Hipona entre el fideísmo y el racionalismo, trabajando el dicho *crede ut intelligas*, pues comprender es el premio de la fe; defiende la validez de este principio, y escribe un libro sobre la utilidad de creer. La fe es útil a todos, también al filósofo. Es medicina que sana, baluarte que defiende, nido donde brotan las plumas para volar, atajo que permite conocer pronto y sin fatiga las verdades esenciales para conducir una vida sabia. A quien estima poder prescindir de la razón repite: *Intellige ut credas*, pues no es posible creer sin razón. Nadie cree si antes no piensa que debe creer, pero toca a la razón demostrar a quién se deba creer. De modo que «también la fe, por tanto, tiene sus ojos, con los que de alguna forma ve que es verdad lo que aún no ve»^[486]. ¡Cuánto seduce, convence y arrastra la fe en los enamorados de Cristo!

Felix culpa

«¡Oh feliz culpa, que nos hizo merecer un tal y tan grande Redentor!» (*Pregón pascual*).

Literalmente *felix culpa*^[487] significa bendita culpa. Por su lado religioso se refiere a la caída de Adán y Eva, y litúrgicamente se canta todos los años en el *Exultet* pascual. Tan poderosa es la luz de Cristo que la Iglesia no duda en la liturgia romana de la Vigilia de Pascua, *Madre de todas las santas vigiliass* según san Agustín, en exclamar: *O felix culpa!* Juan Pablo II llegó a decir que «Ante el misterio del pecado [...] no basta sondear la conciencia humana, como misterio íntimo del hombre, sino que se debe penetrar en el misterio de Dios, en *las profundidades de Dios*»^[488]. Hay en el modo patrístico de entender la Pascua, además de la perspectiva salvífica, otra, más positiva, que se articula en el mismo *Exultet*, y es la de una Pascua como *renovación del mundo* y palingenesis cósmica, donde el resumen de toda la historia sagrada en «cuatro noches»: la noche de la creación, la noche de la inmolación de Isaac, la noche del éxodo de Egipto y la noche final cuando el mundo desaparezca, encuentra también resonancia en el *Exultet*. Porque si hasta entonces se había hablado de una renovación hacia atrás (*renovatio in*

pristinum), o sea, de un llevar las cosas a su primer estado, a sus orígenes; aquí en cambio se habla de una renovación hacia delante, es decir para mejor (*renovatio in melius*)^[489].

El Pregón pascual alude a ello cuando dice: «Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!». Audaz expresión, por cierto, tanto que andando el tiempo llegaría a producir cierto miedo. Más aún, en algunas Iglesias locales, a partir del siglo X, se dieron al olvido estas dos frases. No así, por el contrario, en la Iglesia de Roma, donde nunca se tocó el *Exultet* ni se le privó de este culmen teológico y lírico. ¿Quién pudo estar detrás de un grito así, tan atrevido y místico a la vez? Parece poco responder diciendo que un compositor desconocido: los expertos dicen que está compuesto el *Exultet* en la Galia, corriendo el siglo V. Y apuntan incluso al gran Padre y Doctor de la Iglesia, san Ambrosio de Milán, que habría escrito casi literalmente dicha expresión. Hablando de la culpa de Adán, sí había llegado por lo menos a exclamar: «Feliz ruina que es recompuesta»; y también: «Mi culpa se ha hecho para mí el precio de la redención [...]. Más ventajosa fue para mí la culpa que la inocencia»^[490]. Pero san Ambrosio, evidentemente, sacaba sus mejores tesoros de la Sagrada Escritura, y en ella la voz de san Pablo afirma categórica: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Ciertamente el *O felix culpa!* va más lejos. Es un grito de esperanza y de optimismo que no encuentra justificación en ningún texto de la Escritura, tomado aisladamente, por supuesto, sino a lo sumo en su conjunto; un grito de esperanza basado en el convencimiento de que el poder de Dios es tal que puede sacar bien de todo; puede, como decía san Agustín, «sacar bien del mismo mal»^[491].

La extraordinaria belleza de ese grito estriba en el entusiasmo que se trasluce por la persona de Cristo, «tal Redentor». Se prefiere abiertamente un universo con culpa pero con Cristo, antes que un universo sin culpa y sin Cristo. ¿Y quién podría desmentir a quien ha osado afirmar esto? Consuela y reconforta, por eso, el que cuando nos sentimos hundidos, pero con Cristo siempre a nuestro lado y presto a echarnos una mano, pronto a levantarnos, podemos también nosotros entonces sintonizar con el *Exultet* de la Vigilia pascual cantando el *¡Feliz culpa, que nos hizo merecer un tal y tan grande Redentor!* Felicidad, sí, que nos viene de Cristo^[492]. El propio Doctor de la Gracia llegó a escribir un Pregón pascual incidiendo en estas ideas, brevemente expresadas «*con los versos en alabanza del cirio*: Estas cosas son tuyas, y son buenas, porque bueno eres tú que las creaste. Nada nuestro hay en ellas, sino nuestro pecado invirtiendo el orden, al amar, en vez de ti, lo que tú creaste»^[493].

Filiación divina de Jesús (I)

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido

bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!» (Gál 4,4).

El título Hijo de Dios^[494] aflora pronto en la fe y la liturgia de las primeras comunidades cristianas, que lo beben a menudo en las cartas paulinas. Los Hechos de los Apóstoles adelantan la fórmula más primitiva del Credo al referir que Felipe bautiza al eunuco de Etiopía tras haber este profesado: «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (He 8,37)^[495]. Lo cual prueba que el Credo empezó por una simple confesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios. La cristología de los Padres Apostólicos presenta nítida la filiación divina de Jesucristo: san Ignacio de Antioquía escribe que «estaba junto al Padre antes de los siglos» y que es «su Palabra salida del Silencio»; y en el Discurso a Diogneto encontramos la referencia al «solo Hijo de Dios» y a «Aquel por quien (Dios) creó los cielos», igual que Bernabé cuando precisa sobre Aquel «a quien dijo Dios, desde la constitución del mundo: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra* (Gén 1,26)»^[496].

Declara san Justino en su Apología primera que se puede probar por las divinas profecías que Jesucristo es el Hijo de Dios y el fundador de la religión cristiana; de ahí también que la verdad por él enseñada sea verdad absoluta. Y en el mismo escrito citado prueba exponiendo la *regula fidei* (cc.13-22) que los cristianos adoran y alaban con himnos y oraciones de acción de gracias que Jesucristo, Hijo del verdadero Dios, fue crucificado bajo Poncio Pilato. Y frente a los paganos (cc. 23-60) que: «Jesucristo es propiamente el único Hijo nacido de Dios, siendo su Verbo, su primogénito y su potencia» (cc. 23-29; 23); y que, por ser realmente Hijo de Dios, su doctrina es verdad absoluta. «En los libros de los profetas –precisa– hallamos de antemano anunciado que Jesús, nuestro Cristo, [...] es y se llama Hijo de Dios» (c. 31). Taciano asegura del Verbo encarnado que es llamado explícitamente Dios. De hecho –dice–, los cristianos «anunciamos que Dios apareció en forma humana» y define al Espíritu Santo como «el mensajero del Dios que ha sufrido»^[497]. En resumen, los Apologistas dejan bien claro, por lo que a Jesús concierne, que en el siglo II se desarrolla y fija mediante el cumplimiento de las profecías, sobre todo por obra de Justino, la demostración de su filiación divina, es decir, que es el Hijo de Dios.

El profundo y clarificado anuncio de Cristo en los tres primeros siglos, pues, condujo a un penetrante análisis sobre la situación de Cristo, designado ahora como Hijo y Logos, relacionado con el Padre y el hombre Jesús, aunque más urgente aún que las motivaciones apologéticas y la defensa de la resurrección de la carne (la *salus carnis*), haciendo inevitable que lo relativo al único Cristo sea, sin embargo, cómo resolver la distinción Padre-Hijo manteniendo plenamente el monoteísmo bíblico y filosófico.

Con el creciente influjo helenístico los cristianos llegaron también a comprender la relación entre Dios y el Logos, entre este y Jesús. De lo cual derivó así una ontologización cada vez más fuerte del pensamiento cristiano, que empezó a notarse a partir de los escritores de principios del siglo II, quienes, al no comprender ya el sentido

apocalíptico de las expresiones «hijo de Dios»–«hijo del hombre», referían ambos conceptos a la procedencia «de Dios»–«del hombre»^[498]. La primera patristica, concluyendo, asume el título Hijo de Dios aplicado a Jesucristo como una herencia paulina, como ese algo / Alguien que el Apóstol había reconocido en el Cristo glorioso a él manifestado en Damasco, donde comprobó cómo el Cristo, que de pronto se le imponía victoriosamente, era el mismo que antes de resucitar había afirmado ser Hijo de Dios: en adelante, este centrará su predicación apostólica.

Filiación divina de Jesús (II)

«El centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: “Verdaderamente este era Hijo de Dios”» (Mt 27,54).

Con las escuelas alejandrina y antioquena sobre todo, el Hijo de Dios encarnado, es decir, la filiación divina de Jesús^[499], empieza a interpretarse de un modo nuevo. No sólo será ya cuestión de afirmar, como en tiempos apostólicos, que Jesús es el Hijo de Dios, sino también –dentro de lo posible y hasta donde la mente humana lo permita–, de explicar cómo es Hijo de Dios, utilizando al hacerlo categorías, más que apocalípticas o semíticas, helenísticas. Aparecen las primeras herejías: arrianos y apolinaristas sobre todo, y las consecuencias de un enfoque así, donde destaca un célebre esquema, el llamado *Logos-sarx*, no son cosa baladí. Las dos mencionadas formas heréticas de la cristología *Logos-sarx*, o sea, el arrianismo y el apolinarismo, representan quizá la irrupción más seria y peligrosa del helenismo en la concepción tradicional de Cristo.

Como reacción a todo esto, surge otro esquema, el comúnmente denominado *Logos-anthropos*, de la escuela antioquena: su oposición a los esfuerzos arrianos por hacer del Logos el sujeto de las expresiones de humillación del Cristo lleva a buen número de autores de tendencia antioquena a distinguir entre Dios y hombre en Cristo. Pero extreman las cosas y llegan a fórmulas cuando menos malinterpretables. Dos formas de cristología, por tanto, empiezan a desarrollarse entre Orígenes y el concilio de Nicea, pero teniendo bien en cuenta que la realidad histórica y teológica es mucho más compleja de cuanto pueda sugerir la división Alejandría-Antioquía, y que ningún siglo como el IV fue tan multicolor y polimorfo en este tema de la cristología.

Gran relieve se dio a la relación Padre-Hijo en sí misma, aun cuando se consideró estrechamente relacionada con la encarnación. Contra gnósticos y docetas, los teólogos de la Iglesia debieron subrayar sobre todo la dualidad y realidad de las dos naturalezas de Cristo. Clemente de Alejandría asegura que «nuestro maestro es el Hijo de Dios» y que «Dios anuncia en la Escritura, por medio del Hijo, las cosas propias». Dice asimismo que al Hijo de Dios pertenece todo y en él está todo. Más aún, que las Escrituras revelan que es Hijo de Dios y Salvador de todos los hombres, porque de todos

tiene cuidado^[500].

Orígenes, con su doctrina del Logos, señala también que «al Hijo de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, se le llama Jesucristo e Hijo del Hombre. Pues también se dice que el Hijo de Dios murió –por causa de aquella naturaleza que podía padecer muerte–. Lleva el nombre de Hijo del Hombre, de quien se anuncia que vendrá en la gloria de Dios Padre con los santos ángeles»^[501]. Y en san Ireneo tenemos el primer intento por comprender de manera especulativa la relación Padre-Hijo: «Dios se ha manifestado por el Hijo, que está en el Padre y tiene en sí al Padre». Y en su literatura antignóstica, distingue las tres filiedades o la filiedad tripartita y el Cristo tricórpore, así como el de la filiación divina del hombre, donde explica con su habitual estilo simplicísimo, pero profundo, que uno de los fines del Hijo de Dios en su venida al mundo fue hacer a los hombres hijos de Dios^[502]. Hipólito de Roma, que no será menos, transcribe la oración que el obispo consagrante pronuncia a la vez que impone la mano: «¡Oh Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo! [...] derrama ahora ese Poder que viene de ti, el Espíritu soberano que diste a tu amado Hijo Jesucristo y que él derramó sobre tus santos Apóstoles, que establecieron la Iglesia en el lugar de tu santuario para la gloria y la alabanza incesante de tu nombre»^[503]. Lactancio, concluyendo, demuestra que Cristo, el Hijo de Dios, ha comunicado a los hombres la verdadera ciencia o noción de la divinidad y los profetas del Antiguo Testamento, oráculos sibilinos y Hermes Trismegisto tampoco dejan de rendir testimonio de su filiación divina^[504].

Filiación divina de Jesús (III)

«Para entender esta unidad de persona en cada una de las dos naturalezas, se lee que el Hijo del hombre descendió del cielo; después asumió una carne de esa virgen de la que nació; y, una vez más, se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado, al haber sufrido esto no en la divinidad misma, por la que el Unigénito es coeterno y consustancial al Padre, sino en la debilidad de la naturaleza humana» (SAN LEÓN MAGNO, *Carta 28: Tomus ad Flavianum*, 5).

Difícil asunto el de la filiación divina de Jesús^[505] en la patrística de esplendor, siglos IV y V. Las múltiples definiciones de Cristo de años atrás empiezan a complicarse con el enfrentamiento de las escuelas teológicas. Es esta ya una cristología sistemática. Si la antítesis Hijo de Dios-Hijo del hombre había sido importante en la teología prenicena, luego, sin embargo, a propósito de la recepción de la misma fe nicena, se fue afirmando una diferenciación cada vez mayor entre los dos nacimientos: el de Hijo *de* Dios, por un lado, y el de hijo *de* María, por otro. «La teología posnicena, sobre todo de la segunda mitad del siglo IV, llegó a distinguir cada vez más dos nacimientos, dos naturalezas, dos consustancialidades»^[506].

La cuestión de la auténtica cristología interesó a la teología posnicena no sólo en el plano factual de los «nacimientos maravillosos», sino también en el terminológico. Ya el mismo intento de expresar la filiación divina no sólo bíblica sino técnicamente además, tenía que ser decisivo^[507]. La fe de Calcedonia nos recuerda que lo debatido en dicho concilio fue un compromiso teológico que vino a constituir un progreso cristológico enriquecedor para todos. Por un lado, la intuición alejandrina de tiempos atanasianos, que había encontrado en la cristología de san Cirilo de Alejandría la expresión más completa, fue universalmente reconocida. Según ella, fue el Hijo el que se hizo presente en la vida de Jesús: Dios nos ha salvado. Por otro, la preocupación antioquena y latina sobre la plenitud de la naturaleza humana de Jesús obtuvo el consenso de los demás. Se llegó también al resultado de que el hombre Jesús fue constituido hombre completo mediante la presencia del Verbo de Dios. Con un acto creador de Dios fue creado un hombre de quien se puede afirmar que es el Hijo de Dios, y también un hombre de manera más perfecta que cualquier otro hombre. Lo había dicho el genial san Agustín, tal vez con mayor claridad que los demás: «El único Cristo es siempre Hijo de Dios por naturaleza e Hijo del hombre, ya que por gracia asumió en el tiempo la naturaleza humana. No la tomó de modo que primero fuese creada y después asumida, sino que fue creada en el mismo momento de asumirla»^[508].

Calcedonia, en consecuencia, puede entenderse como punto de llegada de un largo desarrollo anterior y de partida hacia nuevas discusiones. Abrió el camino a la doctrina de la unión hipostática, aunque al no captar las posibilidades de la distinción *physis-hypóstasis*, tampoco llegó a definirla. Su justa valoración, empero, ha de verse por la cristología de entonces, desde donde habremos de explicar cómo «Dios se hizo sujeto del obrar salvífico de Jesús de tal forma que es él mismo el responsable, sin poner por ello en entredicho la libertad humana de Jesús. Igualmente, que la responsabilidad de Jesús por el obrar salvífico tiene que ser considerado de modo tal que, a pesar de ello, Jesús no sea visto sólo como un profeta, sino precisamente como Hijo de Dios»^[509].

La patrística de oro, por decirlo en resumen, acometió la adaptación a nuevas culturas, con la consiguiente novedad estructural y lingüística que ello suponía: el cambio de los títulos cristológicos Hijo de Dios e Hijo del hombre, y hasta de términos para ello, pero sobre todo el esfuerzo por hacer la fe cristiana accesible también a los ambientes más intelectuales, como rabinos, hebreos cultivados, filósofos griegos y aristocracia romana. Era un nuevo mundo y un nuevo modo de hacer teología y, por eso mismo, de entender al Hijo de Dios^[510].

Forma Dei-forma servi

«(Cristo), siendo *de condición divina*, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando *condición de siervo* haciéndose

semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (Flp 2,6-7).

Los grandes Padres latinos sobre todo recurren en su cristología a las célebres expresiones *forma Dei-forma servi*^[511] para significar con ellas la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo, el cual, pese a lo que semejante dualidad representa, es uno solo. «El Hijo del hombre –escribe san Hilario– no es otro que el Hijo de Dios; él no es otro en la *forma de Dios* que aquel nacido, hombre perfecto, en la *forma de siervo*»^[512]. Se había san Pablo adelantado con su armoniosa orquestación del himno a los Filipenses abundando sobre la *kénosis* del Verbo. Y los Padres occidentales luego terminaron por interpretar esta *kénosis* o anonadamiento como el abandono de la *forma Dei* y la adopción de la *forma servi*. Mas no hasta límites nestorianos ni tampoco monofisitas. Mantener el equilibrio era como conservar la fe y eludir la herejía. El riesgo nunca debe llegar a la temeridad.

El papel de estos versículos paulinos en la formulación y aplicación de la «regla de fe católica» o de la «regla *forma Dei-forma servi*» alcanzó cotas muy altas de interpretación patrística de la Escritura, es cierto. Pero de modo especial lo consiguió san Agustín de Hipona, para quien el anonadamiento del Hijo *in forma servi*, sin perder por ello la *forma Dei*, sustenta a la vez toda la integridad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, la íntima unión de ambas naturalezas y al propio tiempo la salvaguardia de la distinción e igualdad de las personas trinitarias.

Tertuliano había procurado salvaguardar la dignidad divina del Hijo *in forma servi*, así como el lazo entre este anonadamiento en la obra de la salvación y la radicalidad del amor salvador en su don de vida «hasta la muerte de cruz». San Cipriano, por su parte, había puesto el análisis en la imitación del Hijo humillado, y la muerte del Hijo por obediencia en razón de la situación pecadora de la humanidad, así como la humilde actitud de Cristo, según Flp 2,6-7, en cuanto norma cristiana. Otros, y sirva de botón de muestra san Ambrosio, distinguen los textos bíblicos referidos a cuanto Cristo hizo *in forma servi*, de los que conciernen a lo hecho *in forma Dei*. Pero la identificación «*forma*»-«*natura*», la profesión de la inmutabilidad absoluta de la naturaleza divina y la permanencia de la gloria incluso en la Encarnación, la lectura de la Escritura según la regla de fe católica «*forma dei-forma servi*» son temas de permanente recurrencia agustiniana en la exposición e interpretación del himno cristológico a los Filipenses, trabajado con riqueza de argumentos y anchura de matices inusuales en los otros autores^[513].

El anonadamiento del Hijo *in forma servi* traza según el obispo de Hipona el camino del retorno a Dios: es una llamada dirigida a los hombres para que abran sus corazones a la caridad fraterna, a la misericordia, a la confianza frente al sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Apoyado en la Escritura, distingue entre la visión del Hijo *in forma servi* a la hora del juicio y la visión del Hijo *in forma dei* después del juicio. La visión del cuerpo traspasado y glorioso (el Hijo *in forma servi* «in claritate») obra este juicio: la ocultación de la *forma Dei* en la *forma servi*, provisional para los creyentes, será entonces definitiva para los malos. Los justos que se hayan adherido al mensaje de

Cristo gracias a la pureza de su corazón y por su abertura y adhesión a la fe y a la caridad verán su esperanza colmada en la visión de la *forma Dei*. Para san Agustín, en fin, el abajamiento *in forma servi* lo mismo que la humildad en la obediencia hasta la muerte de cruz recompensa la exaltación, la adoración y la glorificación de Cristo, norma de la vida y el quehacer cristianos. La eficacia de la *via humilitatis* está ligada, en suma, a la curación «del gran pecado», que es el orgullo de los hombres.

Fractio panis

«(Los discípulos) acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la *fracción del pan* y a las oraciones [...]. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y, con un mismo espíritu, *partían el pan*» (He 2,42.46).

La expresión *fractio panis*^[514] es típicamente eucarística y forjada en los relatos de la multiplicación de los panes, de la última cena y de Emaús. Curiosamente mientras la oración de la primera comunidad se hace en el templo, lugar privilegiado para el encuentro con Dios, la *fractio panis*, en cambio, experiencia cultural más específica de la comunidad cristiana, tiene lugar en casa durante las comidas comunitarias. Y cuando la comunidad primitiva se vea obligada a dejar templo y sinagoga, por entrar en oposición al judaísmo, y se dirija a los gentiles, los areópagos todos serán útiles para anunciar «a Cristo, crucificado y resucitado». Y puede ser «lugar» de la *fractio panis* cualquier ambiente doméstico, desde el refugio en Emaús a orillas del mar de Galilea o del mismo Cenáculo a las catacumbas.

Precisamente la más antigua representación eucarística en las catacumbas es el fresco denominado «*Fractio Panis*», que adorna la *Capilla Griega* en el cementerio de Santa Priscila. La escena presenta a siete personas reclinadas en un diván semicircular ilustrado sobre el receso en la pared de esta pequeña capilla subterránea, cuyo presidente, un personaje venerable y barbudo, ejerce la función descrita en los Hechos de los Apóstoles sobre la fracción del pan (Cf He 2,42-46; 20,7; 27,35), es decir, el momento previo a la comunión. No era el de la *fractio panis* un ademán que abriese un ágape cualquiera, sino que estaba rodeado por un conjunto litúrgico de canto de salmos, lectura de los profetas, homilía del celebrante, etc. Era precedida del *agapé*, una especie de comida fraterna que, progresivamente, se fue separando, a causa de los abusos. La *fractio panis* es el gesto que el padre de familia cumplía al principio de la comida judía tomada en común: él partía el pan y después se lo distribuía a los comensales como signo de lazo fraterno. Pero en sentido estricto, teológico, es una expresión típicamente cristiana que designa el conjunto del rito sagrado, objeto de la reunión litúrgica: ella concierne al pan y al vino eucarísticos. Nada tiene de común con los festines paganos ni con las comidas de la Pascua judía.

«Como este *fragmento* estaba disperso sobre los montes, y reunido se hizo uno, así

sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente», dice la *Didaché*^[515]. Partir el pan indicaba toda la comida y cosas que se consumían con el pan. En el Nuevo Testamento, en Lucas sobre todo, la expresión reviste significado eucarístico, según deja entender también el delicioso episodio de Emaús (Lc 24,30.35). Con el reclamo a este gesto, pues, está significada la cena o comida cristiana en memoria de Jesús. Ahora bien, partir el pan en su nombre no quiere decir hacer memoria de un difunto, sino celebrar la vida inaugurada por su gesto de amor.

Estamos con *fractio panis*, pues, ante una metonimia: el inicio de la comida designa la entera acción y además *agapé*, *anámnesis*, *sacramentum*, *mysterion* son todas expresiones que denotan a menudo una parte del sacrificio eucarístico^[516]. Los relatos del Nuevo Testamento sobre la Eucaristía, vivida como acción de gracias y memoria sacramental, muestran que al reconocer el cuerpo y la sangre del Señor en la comunión del pan y del vino, consagrados, se reconoce su presencia, la cual, según san Pablo, no depende de la condición de quien lo recibe. Ser un solo corazón y una sola alma (cf He 2,46; 4,32-33), hasta propiciar la comunión de bienes, fue característica de la Iglesia apostólica, que compartía los gozos y sufrimientos de sus miembros, o sea, que vivía la caridad (cf 1Cor 12,26-27). Ojalá nuestro mundo de hoy, hambriento del verdadero manjar de vida, pueda, como los discípulos de Emaús, reconocer al Señor al partir el pan.

Glorificar

«Jesús respondió: “Si yo me *glorificara* a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘Él es nuestro Dios’”» (Jn 8,54). «Y (Jesús) le impuso las manos (a la mujer). Y al instante se enderezó, y *glorificaba* a Dios» (Lc 13,13). «La gente temió y *glorificó* a Dios, que había dado tal poder a los hombres» (Mt 9,7-8).

En la patrística latina *gloria*^[517] asume, a través de su equivalente griego *doxa*, el sentido bíblico de manifestación de la potencia divina. Es el reconocimiento de Dios por parte del hombre y de la salvación escatológica comunicada por el Cristo resucitado^[518]. Glorificar es, además, un verbo muy común en las obras importantes de los Padres de la Iglesia. No ya sólo en el ámbito litúrgico, donde comparece a cada paso como la puesta en acto de *doxa*, sino también en los aspectos más destacados de la teología y de la espiritualidad. Es lógico que así sea, una vez sabido que la patrística se alimenta de la Sagrada Escritura, donde glorificar es jardín con mucha flor. También las expresiones «glorificar a Dios», «ser glorificado por Dios», «glorificar a Cristo», «ser Cristo glorificado por el Padre», y así sucesivamente, son muy comunes. Y adentrados en la

sagrada liturgia, la intensidad sube notablemente.

Glorificare es uno de esos neologismos verbales, cuyo final *ficare*, como los verbos *clarificare*, *honorificare*, *mortificare*, denota ser un derivado propio del latín cristiano, concretamente de aquellos en los que mucho influyeron verbos causativos griegos sin equivalente en el latín común. *Glorificare*, puestos ya en el detalle, resulta uno de los cristianismos más antiguos, sin duda. De todos modos, sólo en el siglo IV formará el sustantivo *glorificator*^[519]. Y fue la Biblia, cómo no, la que determinó su paso al lenguaje corriente de los cristianos. En el mismo *Thesaurus Linguae Latinae* carece de referencias a un autor profano^[520] y se puede afirmar que con él se vino a rechazar el uso frecuente de *celebrare*. Es, en fin, un cristianismo lexicológico indirecto que abunda, por ejemplo, en la agustiniana *Ciudad de Dios*^[521].

«El motivo de la gloria dada a Dios —es el comentario de san Hilario— consiste en el hecho de que [Dios] ha concedido a los hombres, por medio de su Verbo, el poder y el camino del perdón de los pecados y del retorno al cielo»^[522]. «Glorificar a Dios —puntualiza san Agustín— es darle gracias. Sin duda. ¿Hay cosa peor que, hecho a su imagen y conociéndolo, ser ingrato? Eso es, por cierto, eso es glorificar a Dios, dar gracias a Dios. Los bautizados saben dónde y cuándo se dice: “Demos gracias a Dios, nuestro Señor”. ¿Y quién da gracias al Señor sino quien tiene el corazón elevado al Señor?»^[523].

«Algunas criaturas, de hecho —explica san Juan Crisóstomo—, alaban al Creador con sus frutos, otras con su grandeza, y otras, en fin, con su belleza». «Glorifiquemos a Dios —exhorta en otro lugar—: exaltémoslo, sea en el cuerpo o en el espíritu [...]. Glorifica a Dios en el cuerpo todo el que no comete impurezas, no se emborracha, no da satisfacción al vientre, no pierde el tiempo en adornarse, no se preocupa de sostener el físico más de cuanto basta a la salud, no comete adulterios»^[524]. «Cuanto más dulcemente se glorifica a Dios —y vuelve el de Hipona—, tanto mayor es el provecho que obtenemos nosotros»^[525]. «Buscáis a Cristo glorificado; volveos a él crucificado. Queréis reinar y ser glorificados junto al trono de Cristo; aprended antes a decir: *Lejos de mí el gloriarme a no ser en la cruz de nuestro Señor Jesucristo*. Esta es la doctrina cristiana, el precepto y la recomendación de la humildad; no gloriarse a no ser en la cruz de nuestro Señor Jesucristo. Pues no tiene nada de grande gloriarse en la sabiduría de Cristo, pero sí lo es hacerlo en su cruz»^[526]. Los textos podrían multiplicarse subrayando, de una u otra manera, que glorificar a Dios no es, en el fondo, sino realizar la suma participación de la bondad divina. Ser uno suyo y hacer que los demás lo sean. Implícito reconocimiento, a la postre, de su dimensión carismática.

Hijo de Dios

«El ángel le respondió: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te

cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado *Hijo de Dios*^[527]» (Lc 1,35).

Los cristianos de la época subapostólica asumieron que Dios había establecido su reino en Jesucristo mediante el poder del Espíritu Santo para salvación de todos, pero se despreocuparon de escribir tratados. Los suyos fueron más bien escritos ocasionales, parecidos a las cartas apostólicas. En la apologética antignóstica teólogos y predicadores posteriores reinterpretaron la fe apostólica en una visión histórico-salvífica global. Fue Orígenes quien, abriéndose aún más, intentó la *regula fidei* como cimiento de una nueva explicación científica del mundo. El profundo y clarificador anuncio de Cristo en los tres primeros siglos, pues, condujo a un penetrante análisis sobre la situación de Cristo, designado ahora como Hijo y Logos, relacionado con el Padre y el hombre Jesús. Pero más urgente aún que las motivaciones apologéticas y la defensa de la resurrección de la carne haciendo inevitable lo relativo al *único* Cristo fue, sin embargo, «cómo resolver la distinción Padre-Hijo manteniendo plenamente el monoteísmo bíblico y filosófico»^[528].

El apelativo *Hijo de Dios* fue total en la predicación paulina. «Enseguida –precisa san Lucas en los Hechos– se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: que él era el Hijo de Dios» (He 9,20)^[529]. Y sin embargo, no se le había presentado como Hijo de Dios. La convicción de ser ese Jesús el Hijo de Dios nace en Pablo a la luz del encuentro: en cuanto perseguidor, Saulo había entendido la muerte en cruz como señal de la reprobación divina: Jesús, por ello, no podía ser el Hijo de Dios que había pretendido ser. Pero en Damasco, no obstante, Saulo comprueba que Jesús está vivo y es lo que en su vida mortal había dicho ser: el Hijo de Dios. Pablo, pues, reconoció este título en el Cristo glorioso que se le había manifestado. Ahora bien, la filiación divina no se formuló en él sólo como solución a un problema. Ese Cristo que se le había impuesto victorioso en Damasco, era el mismo que antes de resucitar había afirmado ser Hijo de Dios. Poseía, siendo así, la filiación divina, manifestada a Pablo con la potencia de la resurrección^[530].

El solo nombre *Hijo de Dios* y la misma proposición *Jesús es el Hijo de Dios* presentan un largo y difícil camino patrístico según épocas y tendencias teológicas^[531]. Aquellos insignes maestros en la fe y cristólogos eminentes que fueron los Padres de la Iglesia, enamorados cada uno a su manera, pese a cerradas disputas, del Hijo de Dios encarnado, dieron sobradas pruebas de apasionado amor a la filiación divina de Jesús. El Hijo de Dios fue la mantenida referencia en sus escritos, la sólida base de su teología, y el entusiasmo creciente de su ministerio. La literatura patrística es pródiga en textos corroborándolo. El Hijo de Dios inspiró el quehacer de pastores y doctores, norteó su estudio de la Sagrada Escritura, inspiró la *sapientia cordis* de su pastoral y fue vida de su vida ascético-mística. «No te compares a Dios –exhorta el Hiponense–. Tú eres criatura; Él es creador. Tampoco te compares con el hombre mediador, ya que, por ti, el que es tu Dios y Verbo *Hijo de Dios* se hizo hombre. Antepón a ti más bien aquel hombre, atendiendo a que es mediador y Dios sobre toda criatura, y así entenderás que quien se

hizo hombre por ti, con razón ora por ti»^[532].

La patrística de esplendor acometió la adaptación a nuevas culturas, con la consiguiente novedad estructural y lingüística que ello suponía: el cambio, pongamos por caso, de los títulos cristológicos *Hijo de Dios* e *Hijo del hombre* y, sobre todo, el esfuerzo por hacer la fe cristiana accesible también a los ambientes más intelectuales, rabinos hebreos, filósofos griegos, aristocracia romana con sus ideales políticos. Un nuevo mundo de fe, nuevas formas en la devoción cristológica, otro modo de hacer teología y, por ello, de entender al *Hijo de Dios*, se abrió paso con ellos para siempre.

Hombre interior

«Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra, para que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el *hombre interior*» (Ef 3,14-16).

El Apóstol de las gentes se complace «en la ley de Dios según el *hombre interior*» (Rom 7,22)^[533], es decir, la parte racional del hombre en oposición al exterior, que es su cuerpo pasible y mortal. Un tema griego, este, bien distinto al del hombre viejo y nuevo de colosenses, propio de la escatología judía (2Cor 4,16a; Col 3,9-10). Claro que san Pablo hace también referencia sobre todo al *hombre interior* en el sentido cristiano del hombre nuevo. Por ejemplo cuando escribe a los corintios: «Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el *hombre interior* se va renovando de día en día» (2Cor 4,16b; cf Ef 3,16).

Ciertamente la expresión *hombre interior* es platónica antes que paulina, y no es ahora cosa de pormenorizar en qué medida, al utilizarla, pudo san Pablo depender de Platón. Lo que sí conviene tener asumido es que la modificación, sustitución si se quiere, de *Veritas* por *Christus*, recarga la fórmula paulina de sentido platónico y que la interioridad agustiniana, que veremos ahora, tiene su origen en esta fusión. Y es que la expresión usada conforma de lleno la espiritualidad patrística, y, para ser preciso, dentro de san Agustín debe ser interpretada a la luz de su principio de interioridad, en cuyo contexto el *hombre interior* agustiniano camina estrechamente unido al corazón, que para el de Hipona es el centro íntimo de la persona y el lugar de su encuentro con Dios. Así comprendido corazón, y tomar ese rumbo es como decantarse por su sentido bíblico, es concepto que viene a ser como el fuego mismo de la interioridad, en cuya perspectiva esta se identifica con la vida espiritual del cristiano.

Hay una fórmula famosa de san Agustín que ilustra tal vez como ninguna la fuerza intensiva y la belleza sin par del *hombre interior*. La expresa el santo con su brillante latín, admirado y familiar a tantos especialistas: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*; lo que en castellano podría traducirse por cuanto sigue: «Pero tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser»^[534]. La

interioridad agustiniana se presenta, siendo así, como un movimiento de trascendencia. Pero hay más. Y es que, predicando a los cartagineses el año 417, el de Hipona interpreta el *hombre interior* paulino por idéntico rumbo al precisar que san Pablo pide a Dios que conceda a los efesios «ser fortalecidos por su Espíritu y que en vuestro *hombre interior* – es su deseo para ellos– habite Cristo por la fe, y así, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender con todos los santos [...] lo que va hacia arriba y lo que va hacia abajo»^[535].

Muchos años antes, es verdad, nuestro autor había dejado ya esculpida en *La verdadera religión*, otra fórmula no menos hermosa y famosa en torno al asunto de la interioridad: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el *hombre interior* habita la verdad»^[536]. No es correcto, pues, traducir como algunos equivocadamente suelen hacer: dentro del hombre, o en lo interior del hombre, sino en el hombre interior: *in interiore homine habitat veritas*, que es bien distinto. Se hace necesario, pues, desprenderse del mundo exterior, tornar uno a sí mismo, no por permanecer en su interior sin más, sino para, rebasando sus propios límites, trascenderse hacia Dios. Estamos, por tanto, ante la permanente conversión del hombre, que debe romper el vuelo desde sí mismo hasta Dios a base de superar el reclamo de las cosas transitorias. Dígase lo que se diga, fascinante y crucial aventura después de todo, pues debe discurrir toda ella dentro del propio ser, esto es, en el *hombre interior*. Nada más oportuno y conveniente, pues, para un mundo como el nuestro, extrovertido y bullicioso, amigo de la inmanencia y reacio a la trascendencia, que esta máxima agustiniana de la interioridad.

Huida del mundo-huida del siglo

«Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,24-25).

Con huida del mundo-huida del siglo^[537] (en latín *fuga mundi* o *fuga saeculi*) los primeros cristianos de lengua latina entendieron la renuncia y la separación de los bienes mundanos al objeto de encontrar más intensa y exclusivamente a Dios^[538]. En cierto modo procurando responder así al «niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» de Jesús en el evangelio de san Mateo. De modo que, desde los albores de nuestra Era, una dimensión del *fuga mundi* atañe a todos los cristianos, y otra, en cambio, al ámbito de vocaciones particulares. Para comprender la actitud de los cristianos frente al mundo no vendrá mal distinguir bien entre el significado que haya de darse a la palabra mundo, y el que reclame el término fuga o, quizá mejor aún, separación.

Mundo quiere decir aquí lo visible, lo creado por Dios, la gran mole del universo con

un orden y una armonía perceptibles por los ojos y la inteligencia de los hombres. Algo que en el Nuevo Testamento asume una connotación del todo negativa: o sea, «este mundo» de aquí abajo en cuanto que se opone al «mundo futuro», a la «vida eterna», como significando el símbolo de aquella parte de humanidad que, olvidando al Creador, vive sin perspectiva trascendente, identificada con la idolatría, el pecado, en suma con todo lo que es diverso y lejano a Dios. En este segundo sentido todo cristiano es llamado a huir del «mundo», según la admonición unánime e incesante de los escritos patrísticos. «El príncipe de este mundo –declara temeroso san Ignacio de Antioquía– está decidido a arrebatarme y corromper mi pensamiento y sentir, dirigido todo a Dios. ¡Que nadie, pues, de los ahí presentes le vaya a ayudar; poneos más bien de mi parte, es decir, de parte de Dios! No tengáis a Jesucristo en la boca y luego codiciéis el mundo»^[539].

No menos importante resulta el sentido a dar al término fuga o separación. Del cúmulo de textos probatorios, sale nítido a la superficie que, aun no negando los valores positivos del mundo, en cuanto criatura de Dios, el cristiano debe sin embargo estar interiormente apartado de ellos. De ahí que Orígenes escriba sagaz que es preciso dejar el mundo no materialmente, sino con el espíritu^[540]. Algunas vocaciones luego exigen la renuncia también material a los bienes: así, la fuga espiritual del alma reclama también, particularmente desde finales del siglo III en adelante, refugiarse en el desierto, donde florecen el eremitismo y el cenobitismo. Súmese a todo ello la importancia que en el mundo religioso de la época obtiene el monacato, figura por excelencia de aquel que ha dejado el mundo con el cuerpo, además de con el corazón, sin por ello olvidarlo, pero presente en él de otras maneras.

No ha de reducirse la fuga cristiana del mundo al puro esfuerzo personal. Necesita, más bien, de la ayuda de Dios y tiene principio con la inserción mística del hombre en Cristo. Así en la vida eremítica como en la cenobítica la fuga del mundo es determinante. San Antonio Abad suele sonar a menudo como prototipo, aunque cabe añadir a tantos Padres del desierto, incluso a grandes Padres y doctores de la Iglesia, como los Ecuménicos y san Agustín, en cuyas *Confesiones* los vocablos *mundus* y *saeculum* van asignados a vértices nocionales diferentes: del espacio y del tiempo. Si todos los cristianos deben renunciar al «mundo del pecado», ninguno habrá de abandonar el mundo, en cuanto creado por Dios, ni siquiera el monje; el cual renuncia a un aspecto particular, en sí legítimo, de la vida del tiempo: urgido por el espíritu escatológico, no se dedica a asegurar el desarrollo y la fortuna terrena de la sociedad de la que podría formar parte^[541]. «¿Adónde irás fuera del mundo, se pregunta el Hiponense a propósito de los escándalos, si no huyes hacia quien hizo el mundo?»^[542]. Huir, pues, del mundo para volver a Dios.

Humilitas

«Nada tengas por más excelente, nada por más amable que la *humildad*. Ella es, en efecto, la que principalmente conserva las virtudes, una especie de guardiana de todas ellas. Nada hay que así nos haga gratos a los hombres y a Dios como ser grandes por el merecimiento de nuestra vida y hacernos mínimos por la *humildad*» (SAN JERÓNIMO, *Ep.* 148, 20).

Algunos Padres de la Iglesia como Clemente Alejandrino, Orígenes, Gregorio de Nisa, Basilio Magno e Hilario de Poitiers hablan de la humildad^[543] como de una virtud cristiana central^[544]. Fundamento de la virtud, madre de la sabiduría y puerta del reino de los cielos son, entre otros muchos, los aderezos con que se adorna en sus escritos san Juan Crisóstomo^[545]. San Ambrosio, por su parte, la entiende siempre como signo de la humildad divina^[546]. Y a san Gregorio Magno no le duelen prendas en afirmar que Dios «pone a los humildes en alto, porque cuando se postran por la humildad, trascienden todas las cosas temporales con el juicio de su mente elevada, y, al considerarse indignos para todo, superan y aplastan la gloria de este mundo con la rectitud de sus pensamientos»^[547]. A pesar de todo, la mente patristica que más afinó en la naturaleza y finalidad de esta virtud, así como en su primacía dentro de la vida cristiana, fue sin duda san Agustín. De la mano de san Pablo, supo adentrarse pronto y con finísima percepción por el misterioso bosquejo de la humildad del Verbo encarnado, saludable medicina contra el orgullo de los neoplatónicos y fármaco contra tensiones en las disputas teológicas.

Sus combinaciones a propósito de la raíz de esta virtud, o sea, la humildad de Cristo, serán como un caleidoscopio suministrando al piadoso lector riquísima gama de sentidos, todos muy variados y siempre con Cristo como cimiento angular. Los títulos referidos a esta virtud en Cristo son de extraordinaria belleza: *Doctor humilitatis sermone et opere*, por ejemplo. Es decir: «Era maestro de la humildad de palabra y de obra; en efecto, en cuanto a la palabra, ya desde el comienzo de la creación, nunca calló ni cesó de enseñar la humildad por medio de los ángeles y los profetas; y se dignó enseñarla también con su ejemplo. Vino en humildad nuestro creador, creado entre nosotros; él, que nos hizo y fue hecho por nosotros: Dios antes del tiempo, hombre en el tiempo, para librar al hombre del tiempo»^[548].

Ciencia profunda y a la vez elevada, de plenitud, esta de la humildad. Al contrario de la soberbia, del orgullo, de la sensualidad, enriquece. La humildad es centrípeta; la soberbia, centrífuga. La humildad es congregadora, eclesial, esperanzadora. La soberbia, en cambio, disgregadora, anticristiana, dispersiva. Y así como no es igual creer *a* Dios que creer *en* Dios, así tampoco es lo mismo predicar o escribir *de* la humildad que vivir *en* humildad. Los santos Padres fueron maestros en lo uno y en lo otro. Cristo se multiplicó en actos y virtudes para una victoria más que plena, remecida, conducta en la que san Agustín detecta diversos grados de humildad en Cristo, de suerte que a la *humilitas carnis* (Encarnación) hay que añadir la *humilitas passionis* o de los padecimientos (soteriológica cabría decir también); y a una y otra, en fin, la *humilitas mortis*, o supremo anonadamiento de la cruz. «Maestro de humildad es Cristo, que se

humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. No pierde la divinidad cuando nos enseña la humildad; por aquella es igual al Padre, por esta es semejante a nosotros; por lo que tiene de igual con el Padre, nos creó, para que existiéramos; por lo que tiene de semejante con nosotros, nos redimió, para que no pereciésemos»^[549].

El de Hipona exhorta a las vírgenes a que acudan humildemente al humilde: *humiliter ad humilem venite*, dirá en un sonoro latín. Es de notar aquí cómo sustantiviza el adjetivo y le aplica el artículo determinado: *el* humilde, dice. Cristo es no sólo humilde, sino *el* humilde. En consecuencia, pues, la mejor manera de acercarse al humilde será con el adverbio modal que cuadra de lleno en la acción de ir a Cristo, esto es: humildemente.

Idolatría

«La idolatría no se refiere sólo a los cultos falsos del paganismo. Es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios. Hay idolatría desde el momento en que el hombre honra y reverencia a una criatura en lugar de Dios [...]. La idolatría rechaza el único Señorío de Dios; es, por tanto, incompatible con la comunión divina» (*Catecismo de la Iglesia católica*, 2113).

La idolatría^[550] o culto a los ídolos se cierne omnipresente y avasalladora en las religiones politeístas. Dimana de «ídolo», vocablo con que, según la Sagrada Escritura, se designa una falsa divinidad, un ser real o imaginario a quien se rinde el culto propio de Dios. Simulacro tal, por otro lado, es a menudo símbolo del demonio. De los israelitas ídólatras se dice que sacrificaban «a demonios, no a Dios, a dioses que ignoraban» (Dt 32,17). Y el salmista, de igual modo, denuncia el hecho y sus consecuencias: «Sirvieron a sus ídolos que fueron un lazo para ellos; sacrificaban sus hijos y sus hijas a demonios» (Sal 106,36-37). El Apóstol no es menos explícito con los corintios: «Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios» (1Cor 10,20).

Fuera de las religiones reveladas, la idolatría es praxis cultural común. El ídolo, en cuanto representación-imagen de la divinidad, no se identifica con ella pese a sus estrechas relaciones, y los actos culturales se conciben sólo como efecto de tal relación. La antigua literatura cristiana, si prescindimos del arte, se revela muy negativa contra la idolatría. «Consta desde el principio –afirma Tertuliano– que la idolatría está prohibida con tantos preceptos. Es patente que, cuando se comete, nunca queda impune [...], y claro que ningún crimen es considerado tan grave por Dios como una transgresión de esta naturaleza»^[551].

En antítesis con el conocimiento de Dios, la idolatría es el más grande de los pecados, viene a resultar una especie de fornicación, que ciega a los hombres y los conduce a la perdición. «Hijo mío –leemos en la *Didachè*–, no seas adivino, pues la adivinación

conduce a la idolatría»^[552]. Clemente Alejandrino explica: «También el noble Apóstol llama a la idolatría como una especie de prostitución, según lo que dice el profeta: *Prostituyó al leño y a la piedra. Al leño le dijo: Tú serás mi padre, y a la piedra: Tú me engendraste* [...]. En repetidas ocasiones hemos establecido que las tres principales variedades de prostitución, según el Apóstol, son: el gusto por el placer, la avaricia y la idolatría»^[553].

Deliciosa la patristica oponiendo idolatría y cristología. Liberarse de las garras idolátricas es posible mediante la resurrección de Cristo, pues «el Verbo de Dios, rebajándose a la muerte como un hombre, redujo a la nada la grandilocuencia de los sabios sobre los ídolos [...]. Pese a sus mentiras, los griegos no fueron capaces de imaginar la resurrección de sus ídolos, no pudiendo concebir en absoluto que fuera posible que existiese de nuevo el cuerpo tras la muerte. En efecto, por otra parte, muy bien se les podría aprobar, habida cuenta de que estas consideraciones denuncian la debilidad de su idolatría y dejan a Cristo la posibilidad de hacerse conocer a todos, también por esto, como el Hijo de Dios»^[554]. Liberadores de la idolatría se enseñan asimismo el bautismo y la sangre de los mártires^[555]. El ídolo, fruto de la fantasía, es símbolo de las divinidades paganas, que los cristianos rechazan como ser muerto y mudo. Los israelitas idolatrarón con el becerro de oro destruyendo con ello la Alianza. Sabido es que Dios dijo a Moisés: «*Baja a toda prisa, pues ha prevaricado tu pueblo, los que sacaste de la tierra de Egipto. Y Moisés lo entendió y arrojó de sus manos las dos tablas y se hizo pedazos la Alianza de ellos, a fin de que la de su Amado, Jesús, quedara sellada en nuestro corazón en la esperanza de su fe*» (Éx 32,7)^[556]. La idolatría, en resumen, se opone a la verdad, a la imagen y a la liberación que Cristo nos procuró^[557].

Iglesia celeste

«Esta Iglesia, peregrina ahora, se asocia a aquella otra *Iglesia celeste*, donde tenemos a los ángeles como ciudadanos [...]. Así se constituye la única Iglesia, la ciudad del gran rey» (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 341, 11).

Cuando hablamos de la Iglesia celeste^[558], aludimos a la índole escatológica de la Iglesia. Así lo entendió el Vaticano II al asegurar que la Iglesia «no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas»^[559]. Y afirmó asimismo que «la más excelente manera de unirnos a la Iglesia celestial tiene lugar cuando [...] celebramos juntos con gozo común las alabanzas de la Divina Majestad [...]. Así, pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial»^[560]. De tal suerte es ello así que el mismo concepto de comunión, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad

divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la *Iglesia celeste*, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra^[561], en sus elementos invisibles, existe no sólo entre los miembros de la Iglesia peregrina en la tierra, sino también entre estos y todos aquellos que, habiendo dejado este mundo en la gracia del Señor, forman parte de la *Iglesia celeste* o serán incorporados a ella después de su plena purificación^[562]. Esto significa, entre otras cosas, que existe una mutua relación entre la *Iglesia peregrina* en la tierra y la *Iglesia celeste* en la misión histórico-salvífica^[563].

En Orígenes la Iglesia es definida como *Jerusalén*, pero sólo en perspectiva escatológica y celestial. No puede pertenecer a ella ninguno de aquellos que «*son de la tierra*». Además su pertenencia exige subir uno y elevarse por encima de lo sensible. Ella, por lo tanto, es la ciudad de lo alto, la «*casa*» y la «*madre*» de la libertad. Dentro de este elaborado simbolismo, hay claras referencias a Jerusalén. En otra parte, sin embargo, el punto de referencia es la Jerusalén celestial descrita en el Apocalipsis. El mismo antiguo Israel del desierto, del éxodo de Egipto, vendrá a ser el ejemplo ideal al que referirse el Israel posterior. Este modo de concebir al pueblo de Dios del Antiguo Testamento es sumamente importante tenerlo en cuenta al abordar los fundamentos del concepto de Iglesia, la cual enlaza no sólo con su preparación y prefiguraciones del Antiguo Testamento, sino también con la *Iglesia celeste* o Iglesia escatológica.

Este planteamiento, genuinamente patristico, corona su airosa cumbre en la eclesiología de los Padres Latinos sobre todo, y de modo muy especial en aquel insigne maestro de verdad y fúlgido ejemplo de auténtica vida cristiana que fue Agustín de Hipona, el cual, durante su controversia con los cismáticos donatistas, expuso con admirable maestría que el ejemplar de la Iglesia peregrina por este mundo no es otro que la *Iglesia celeste*. Lo hizo de modo particular al diferenciar, contra los cismáticos del Partido, entre la Iglesia de aquí y ahora, y la Iglesia del futuro, es decir, la *Iglesia celeste*.

Para justificar el cisma, los seguidores de Donato propugnaban que la Iglesia, como una sola que es, tiene que estar, ya aquí abajo, sin mancha ni arruga. El de Hipona, en cambio, partiendo él también de que sólo hay una Iglesia de Jesucristo, introducía pertinentes distinciones para distinguir entre la Iglesia que aquí y ahora es, o sea, la Iglesia de aquí abajo, peregrina por este mundo de lágrimas y suspiros, y la Iglesia que será en el futuro, es decir, la *celeste*. Sus textos en este sentido son abrumadores de puro frecuentes y evidentes. «El mismo [Señor] –dice– mora en Sión, que significa observación y es imagen de la Iglesia actual, como Jerusalén lo es de la Iglesia futura, es decir, de la ciudad de los santos, que gozan ya de la vida angélica, puesto que Jerusalén significa visión de paz. La observación precede a la visión, como la Iglesia actual a la ciudad inmortal y eterna que se promete»^[564].

Iluminación

«El dios de este mundo cegó el entendimiento de los incrédulos, para impedir que vean brillar el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios [...]. El mismo Dios que dijo: *De las tinieblas brille la luz* (cf Gén 1,3), ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2Cor 4,4.6).

Definitivo el simbolismo de la luz en el mundo bíblico-patristico. La teología cristiana hubo de acudir desde el principio a las metáforas bíblicas alusivas a la luz para enfrentarse a los sistemas dualistas. El gnosticismo primero y luego el maniqueísmo expresaron, de hecho, sus ideas del retorno de las partículas divinas caídas en la materia hacia la esfera divina con la imagen de la lucha luz-tinieblas. De igual modo, el neoplatonismo probó a esclarecer a raíz del siglo III sus problemas filosófico-religiosos mediante el simbolismo de la luz. Y otro tanto cabe decir de las religiones místicas, y de las diversas formas de cultos astrales, sobre todo el del *sol invictus* y el de la *luna patiens*. El asunto de la iluminación^[565] se halla en la misma *narratio* de la obra salvífica de Cristo, visto como el Salvador que, continuando espiritualmente la curación de los ciegos, ilumina el mundo con su Evangelio llamándonos «de las tinieblas a la luz, de la ignorancia al conocimiento de la gloria de su nombre»^[566]. Ilumina también el alma de los creyentes con la luz de la fe, ya que «por Jesucristo, nuestra inteligencia, insensata y entenebrecida antes, reflorece a su luz admirable»^[567]. La introducción de la llamada Logos-cristología, junto con la autoridad creciente de los escritos joánicos, indujo luego a los autores cristianos, especialmente los alejandrinos, a atribuir esta obra iluminadora al Verbo eterno^[568].

Tres puntos particulares merecen ser destacados en el tema general aquí propuesto: conocimiento religioso, conversión e iluminación agustiniana. En cuanto al primero, los esfuerzos de los alejandrinos, el Niseno, Evagrio Pónico y otros alcanzaron su cima en la síntesis del Pseudo-Dionisio, que habla no sólo de la luz y de las tinieblas, sino que distingue también las tres vías, a saber: de la purificación, de la iluminación y de la unión. Siguiendo el rumbo de ciertos textos bíblicos, a partir del siglo II se empezó a ver en la conversión, sellada por el bautismo, una iluminación: «Este baño —explica san Justino acerca del bautismo— se llama iluminación, para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas»^[569]. De ahí las celebraciones de la Pascua y de la Epifanía como días de iluminación^[570].

Resulta finalmente digno de nota cómo Agustín de Hipona, bajo el influjo del neoplatonismo, elaboró la teoría gnoseológica de la iluminación, de suerte que el hombre juzga sobre la verdad de su conocimiento gracias a la presencia misteriosa, en él, de la luz divina, «porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquella no puede verse si no está iluminada por esta»^[571], pues «el que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente por doquier, cuando, amonestado,

confiesa su pecado»^[572]. Es preciso asumir con gozo, a fin de cuentas, que «nuestra iluminación es un participar del Verbo, es decir, de esta vida, que es luz de los mortales»^[573], pues la acción iluminadora del Verbo es, ante todo, una acción vivificante, y Cristo es luz de nuestra inteligencia y esperanza de nuestra renovación interior. Teoría, esta de san Agustín, que ha de tener gran influjo en la doctrina del Medievo, y san Buenaventura llevará a perfección. Consuela pensar con Orígenes hablando sobre la imagen de Dios en el alma que también tú, a la postre, serás iluminado si enciendes la lámpara divina en ti, «si recurres a la iluminación del Espíritu Santo y *en su luz ves la luz*»^[574].

Initium fidei

«Y si hay en ellos una centella de amor o temor de Dios, vuelvan al orden y *principio de la fe*, experimentando en sí la influencia saludable de la medicina de los fieles existente en la santa Iglesia, para que la piedad bien cultivada sane la flaqueza de su inteligencia y pueda percibir la verdad inmutable» (SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, 1, 2, 4).

El *initium fidei*^[575], o principio de la fe, brota del semipelagianismo, y es «reliquia de la corrupción pelagiana» según Próspero de Aquitania^[576]. Complejo movimiento religioso el polarizado en torno a los problemas de la gracia, la predestinación y el libre albedrío. Sus más destacados exponentes fueron Juan Casiano, abad de San Víctor en Marsella; san Vicente de Lérins y Fausto de Riez. Entre los defensores de la tesis católica, el citado san Próspero, san Fulgencio de Ruspe, san Cesáreo de Arlés y Juan Majencio, monje escita.

Rechazado el pelagianismo por san Agustín a principios del siglo V, propuesta con claridad la doctrina de la gracia interna sobrenatural y enteramente necesaria para toda obra buena –de ahí su título de *Doctor de la Gracia*–, y hechas suyas por Roma las condenas de Pelagio decretadas por los concilios de Cartago entre el 416 y el 418, no todos se dieron por satisfechos. En el monasterio de San Víctor de Marsella, sur de Francia, se alzaron algunos monjes con Juan Casiano secundando la doctrina general antipelagiana, sí, pero sosteniendo que debía depender del hombre su primer impulso hacia el bien, por ellos denominado *initium fidei*. Sólo así, decían, se puede explicar, por una parte, la verdadera libertad humana en la elección del bien o del mal, y, por otra, la voluntad verdaderamente universal de Dios de que se salven todos los hombres. El *initium fidei*, siendo así, no es don de la gracia, sino obra del hombre. A su alrededor se van a desarrollar las controversias más encendidas del semipelagianismo.

El citado san Próspero informó al Hiponense de aquella corriente, entonces llamada *doctrina de los marseleses* o de las Galias: el apelativo de *semipelagianismo* llegaría en

el siglo XVI, al reavivarse las grandes discusiones sobre la gracia^[577]. El de Hipona replicó escribiendo sobre *El don de la perseverancia* y de *La predestinación de los santos*, obras básicas en las que expone abiertamente la opinión católica, contraria por completo a la de los marselleses o semipelagianos, que siguieron en sus trece, pero sin oponerse abiertamente por respeto a san Agustín.

Muerto este en el 430, volvieron a la carga exagerando algunos puntos suyos e insistiendo en que su doctrina no era compatible con la libertad humana, a menos que se admitiese que el hombre puede, con sus solas propias fuerzas, determinarse hacia el bien, es decir, poner, sin ayuda sobrenatural, el *initium fidei*. En defensa del fallecido escribieron san Fulgencio de Ruspe, san Avito de Viena y san Cesáreo de Arlés. Este envió al Papa una serie de Capítulos, redactados en forma de cánones, que Roma revisó, retocó y reexpidió. Son los célebres *Capitula ab apostolica nobis sede transmissa* firmados en el concilio de Orange del 529, condenatorios del semipelagianismo. De los 25 cánones, el 6 en concreto dice que el mismo *initium fidei* es don de Dios, que suscita en el alma el deseo, la súplica, el afecto piadoso.

En resumen, el error del semipelagianismo fue no acertar a comprender que la gracia, lejos de destruir la libertad, la edifica. De ahí que no vean más camino para afirmar la libertad que pensar en un momento en que la libertad actúa sin la gracia, con lo que abren las puertas al naturalismo. Su error, como aclara Próspero de Aquitania^[578], radica en la prioridad que otorgan al libre albedrío, colocando el inicio de la salvación en aquellos que se salvan, y haciendo así al solo hombre el autor radical de su propia salvación, en lugar de reconocer que lo es Dios con su gracia, necesaria para obtener la justificación; y ya antes, tanto para los actos preparatorios, como para el *initium fidei*^[579].

Kénosis

«Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo (*heauton ekénosen*) tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,6-8).

Encierra el concepto *kénosis*^[580], tradicionalmente atribuido a la Encarnación del Verbo, toda la gracia misteriosa del himno a los Filipenses (cf Flp 2,6-11). En castellano es anonadamiento y se extiende a la Creación e incluso a la vida intra-trinitaria de Dios. Flp 2,7 dice que Jesucristo «se vació de sí mismo» (*heauton ekénosen*), asumiendo la forma de vida humana propia de los demás hombres y haciéndose obediente al Padre hasta la muerte de cruz. *Kénosis* procede del griego y significa «vaciar». Los especialistas luego, entregados a la tarea etimológica, se las ingeniarán para expresar con esta insondable palabra la infinita humillación de Cristo, ligada al dolor, los contratiempos, la cruz y la

muerte.

Pero la época patrística hubo de afrontar el agudo problema de una cultura helenista de inmutabilidad de lo divino, y menos todavía dentro de la corporeidad, tan difícil de conciliar con el vaciamiento radical del Logos divino mediante la asunción de una realidad humana finita, pasible, mortal. La Iglesia de los Padres resolvió el problema permaneciendo fiel al dato bíblico, y una prueba más, entre muchas, podría ser el siguiente pasaje del concilio de Éfeso, inspirado en san Cirilo de Alejandría: «Afirmamos que el Logos/Hijo se hizo hombre de un modo inexplicable e incomprensible, uniendo a su *hipóstasis* la carne animada por un alma racional»^[581]. San León Magno en el *Tomus ad Flavianum* habla expresamente del anonadamiento del Logos en su asunción de la «forma del siervo», de la «debilidad» de este mundo^[582], perspectiva kenótica característica de muchos Padres.

El abajamiento de la Palabra consiste en asumir la humanidad y a la vez ocultar la divinidad, sin que dicho anonadamiento implique en Cristo pérdida de justicia ni santidad, sino sólo las dolencias y penalidades aparejadas a ello. Cristo mismo, con derecho a liberarse del dolor corporal, se sujetó asimismo a muchos de los dolores resultantes de semejante sometimiento, como hambre, fatiga, heridas, agotamiento. Algunos Padres vieron el «vaciamiento» kenótico del Hijo eterno de Dios en su misma bajada en carne/naturaleza humana; la mayor parte de los exegetas actuales, en cambio, cifran ese vaciamiento en el hecho de que el Hijo de Dios preexistente entró en el mundo y asumió la naturaleza humana renunciando a vivir en ella en la condición de gloria y de esplendor que habría de esperarse del Hijo divino y que de hecho se le dio en la resurrección; otros finalmente, en el hecho de que el hombre Jesucristo (no el hijo de Dios preexistente) recorrió un camino de humillación, sufrimiento, muerte, cruz, que desembocó posteriormente con la resurrección en una situación de gloria.

El concepto más aceptable es el segundo: la opción del Hijo eterno de Dios de hacerse hombre y de vivir en la humildad de la condición humana, con su carga de las antedichas limitaciones. No consiste la *kénosis* del Hijo, pues, en la encarnación en sí misma, sino en su encarnación en la debilidad, que le hizo cercano a nosotros e imitable por nosotros (cf Flp 2,5). Y fue esta *kénosis* la que el Padre sucesivamente, en una situación de existencia humana gloriosa, premió su obediencia hasta la cruz (cf Flp 2,8-11). La teología de hoy no ignora el «desnivel» cualitativo entre Dios y lo humano que ya advirtieron los Padres; sin embargo, lee la realización verdadera de la *kénosis* en la asunción por parte del Hijo divino de lo humano concreto, tal como lo viven los hombres en la caducidad y bajo el peso del pecado y de su maldición, así como en actitud de obediencia filial al Padre. Enamorados de Cristo, los grandes autores de la patrística hicieron de la *kénosis* un proceso ininterrumpido de radical identificación con su anonadamiento.

Kerigma

«Como noble capitán de Dios, equipado con las armas divinas (cf Ef 6,14-17; 1Tes 5,8), Pedro llevaba de Oriente a los hombres de Occidente la preciadísima mercancía de la luz espiritual (Jn 1,9), anunciando la buena nueva de la luz misma, de la doctrina que salva las almas: la proclamación (*kerigma*) del reino de los cielos» (EUSEBIO DE CESAREA, *HE*, II, 14, 6).

Modernamente se ha puesto de moda escribir o hablar del *kerigma*^[583], pero lo cierto es que siempre fue término clave del Evangelio y quehacer pascual de la comunidad cristiana primitiva en el anuncio de la muerte y resurrección de Jesucristo. Los Padres Apostólicos expresaban con él la globalidad del misterio cristiano, cuyo sello es el bautismo^[584], y a juicio del intuitivo san Ireneo de Lyon abarca cuanto los apóstoles y sus discípulos predicaron^[585]. Aunque los herejes, Carpócrates por ejemplo, propusieran el suyo, es lo cierto, sin embargo, que el gran Orígenes recuerda cómo el de los cristianos era público y de todos conocido, al menos en sus elementos constitutivos del nacimiento virginal, la crucifixión, la resurrección de Cristo y el juicio escatológico^[586].

En su más amplio sentido de «predicación», *kerigma* figura ya en Eusebio de Cesarea^[587], a cuyo entender toda la actividad de Cristo, así como la actividad salvífica y misionera de la primitiva comunidad apostólica, vienen compendiadas en el término *kerigma*^[588]. Su contenido en este caso es «el Reino de los cielos», o también «la Verdad», pero en cuanto contrapuesta a la «ciencia mendaz» de los herejes^[589]. Abarca el ámbito pastoral completo de la palabra: evangelización, misión, catequesis, catecumenado, testimonio, diálogo y compromiso. El fondo de tan famoso sustantivo no es otro que el Evangelio, o Cristo Jesús, o el propio Salvador anunciando el reino de Dios. Es, en fin, la proclamación oficial y autorizada del gran hecho cristiano, a saber: que Jesucristo está presente y actúa de manera directa en la historia humana para conducirla desde dentro a su salvación final.

Ha de contar el *kerigma*, como es lógico, con el actual pluralismo cultural que nos envuelve y, al propio tiempo, interpretarse de diverso modo según sean los contextos, procurando responder en ellos a los dolores y gozos, angustias y esperanzas humanas, a ese recital de quehaceres que desde su pórtico da la *Gaudium et spes*. La resonancia patristica en el *kerigma* se percibe con incuestionable claridad por el sencillo y bien avenido coro de los Padres Apostólicos, «orfebres» no tanto de un conjunto armónico de filosofía y Sagrada Escritura cuanto de un análisis directo y cordial de la palabra de Dios, conformando así los primeros rasgos, el boceto diríase, de una futura teología bíblica, teología ella que en esa madrugadora fase de la primera Iglesia quedará consagrada para siempre en los manuales como *teología kerigmática*.

Es el *kerigma*, sin duda, mucho más y, a la vez, algo diferente de los artículos del dogma de la Iglesia. Dicho desde otros ángulos, también es realidad distinta de la reflexión humana sobre tales artículos. De ahí que la teología kerigmática se distinga de la científica, porque su aspiración no ha de ser otra que la de servir al *kerigma* de la Iglesia procurando que el anuncio salvador de Dios resulte copioso, fructuoso,

ambicioso, eficaz y directo. Tiene desde sus orígenes el *kerigma*, en resumen, profunda raíz bíblico-patrística, estrecho vínculo evangélico con la predicación apostólica y clarísima referencia a Jesucristo, que actúa por el Espíritu Santo la obra redentora. Los Padres de la Iglesia en general, mayormente los Apostólicos, entendieron siempre la predicación kerigmática como el escueto anuncio de la divina palabra, la cual es, dicho sea, con san Pablo, «fuerza de Dios para la salvación» (Rom 1,16). Al cristianismo del corriente siglo XXI, por tanto, necesitado de reevangelización en numerosos aspectos y desde múltiples puntos de vista, tal vez el *kerigma* se le haga la mejor apuesta posible a la hora de transformar los valores culturales de la sociedad.

Koinonía

«A cuantos perseveran en el amor a Él, les da su comunión (*koinonía*). Y comunión de Dios es vida y luz y fruición de los bienes a Él inherentes»^[590]. «No somos herederos en la tierra, sino copropietarios de los bienes celestiales y partícipes de Cristo, y hemos sido llamados a la *comunión* con el Unigénito» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Salmo* 8,7,3).

Preside airosa los foros teológicos, aflora grácil entre patrólogos y biblistas, embellece oportuna el consejo de los maestros de espíritu, ilustra con reiteración académica las clases de teología y de espiritualidad. En cuanto concepto de uso patrístico, indica sobre todo una relación vital establecida dentro del ámbito trinitario, entre Dios y los hombres, y en las relaciones humanas. La del Padre con el Hijo, la del Espíritu y Dios, e incluso la del Espíritu y el Padre y el Hijo centra toda la aspiración pancristiana. A juicio del gran Orígenes, la que reina entre naturaleza divina y naturaleza humana principia en la encarnación de Cristo, aunque sea fin suyo alargarse a cuantos secunden sus enseñanzas. Hasta la virginidad es vista como *koinonía* con el Espíritu Santo, de quien nacen la vida y la incorruptibilidad, igual que el éxtasis, y en cuya comunión de amor (*koinonía*) el hombre puede entrar cuando reza.

Según los Padres, actúa entre Dios y el hombre gracias particularmente a la mediación de Cristo en la Eucaristía, llamada ella misma *koinonía*. Todos los ritos de iniciación cristiana tienen por objeto, más o menos, por supuesto, realizarla, vivirla, practicarla. Hablamos de ella entre los hombres cuando estos aceptan los mismos dogmas de fe: por eso se prohíbe comulgar con herejes. El ambiente latino, del que san Cipriano y san Agustín son buenos botones de muestra, entiende la *communio*, o *concordia*, o *humanitas* sobre todo, como característica de la Iglesia, participación y reflejo de la *koinonía* entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El creyente –fue estribillo agustiniano contra los cismáticos donatistas– jamás debe abandonar la *koinonía* eclesial. La espiritual, por su parte, que une a los hombres entre sí, exige también la material. Tal vez la experiencia más completa de esta *koinonía* en todos los ámbitos y en todas las

direcciones sea la que se adveró en los primeros ambientes monásticos, cuyo mancomunado esfuerzo buscó practicar el ideal comunitario que describe san Lucas en los Hechos de los Apóstoles^[591].

Koinonía entonces, en latín *communio*, a menudo *communicatio* en san Cipriano, sin preterir *pax*, *concordia*, *societas*, *unitas*, es palabra técnica para designar la comunión entre Iglesias, y mantiene un estrecho nexo con la Eucaristía. De modo que el empleo del vocablo en sentido sacramental remite a la comunión intereclesial. El agudo san Ireneo de Lyon comprende la salvación que el hombre desea y Dios dona como comunión por virtud de Cristo o del Espíritu. San Cipriano y san Agustín, que dan al sentido trascendente de la *communio*, o sea, de la *koinonía*, su sistematización más completa, y tantos otros Padres con ellos, enseñan que no es la congregación de los creyentes, ni la oración común, ni siquiera la fe común lo que funda la comunidad eucarística, sino más bien el hecho de *compartir en común* el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

El vínculo entre los comulgantes es así la consecuencia, que no la esencia ni el origen, de la comunión eucarística en cuanto comunión eclesial. San Agustín resume con su acostumbrado timbre de genialidad pastoral y altura teológica el formidable pensamiento patristico en cuestión cuando así predica del Sacramento de la Eucaristía: «Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido. Dice, en efecto, el Apóstol: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo*. He aquí cómo expuso el sacramento de la mesa del Señor [...]. En este pan se os indica cómo debéis amar la unidad»^[592]. No es la *koinonía*, en suma, cosa de poco momento, ni flor de cantueso. Constituye, más bien, la respiración misma de la Iglesia y es el futuro cierto del ecumenismo.

Lavacro

«Este sacramento [Bautismo] es llamado también “baño [*lavacrum*] de regeneración y de renovación del Espíritu Santo” (Tit 3,5), porque significa y realiza ese nacimiento del agua y del Espíritu sin el cual “nadie puede entrar en el reino de Dios” (Jn 3,5)» (CIC, 1215).

No tardó el bautismo en ser institución sacramental adoptada con su nombre griego: lo común era hablar de *baptista-baptismus-baptismum*. Ciertamente que las palabras indígenas *lavacrum-tinctio* compitieron con el término prestado sin poder eliminarlo del todo. Y que *lavacrum*^[593], origen vulgar, empleado con sentido de bautismo acusó la influencia del griego *loutrón*. En realidad muchos cristianismos semasiológicos, o sea, palabras ya existentes en la lengua pero que adoptan un sentido cristiano, pertenecen al vocabulario vulgar. Estos vulgarismos devienen, tras haber asumido un sentido específicamente cristiano, elementos estables de la lengua especial. Así, repito, el sustantivo de origen vulgar *lavacrum* adopta el sentido de *bautismo*, suplanta al de *tinctio*, palabra cultivada,

y se mantiene al lado de *baptisma*^[594].

Para el bautismo, por ejemplo, Lactancio conoce el préstamo griego *baptismus*^[595], pero él prefiere *lavacrum* y por esta predilección él se mantiene fiel a las tradiciones literarias de la lengua de los cristianos. *Lavacrum* empezó siendo palabra popular, pero en buena hora adoptó, bajo influjo bíblico, una cierta unción. Es de esas palabras que se ennoblecieron, como algunos especialistas han acertado a demostrar cumplidamente. De modo que se mantuvo como palabra literaria junto a *baptista-baptismus-baptismum*, que era el término técnico de la lengua corriente. Lactancio emplea *lavacrum* muy a menudo con un complemento. Incluso el verbo *baptizare*, igual que el sustantivo *baptista*, consiguió más tarde verdadero derecho de ciudadanía en la ciudadela bautismal. En las versiones bíblicas más antiguas *tingere* es la palabra preferida, pero más tarde *baptizare* rechaza el término antiguo. Los especialistas quieren ver en ello la influencia sobre las traducciones de la Biblia por la liturgia que emplea el término técnico. En la literatura, la influencia de las versiones bíblicas más antiguas se deja sentir por algún tiempo y a Lactancio no le duelen prendas en servirse de *tingere* conforme a esta evolución^[596]. Es más, mientras él emplea *lavacrum* con diferentes complementos, en Agustín de Hipona es más bien el segmento *lavacrum regenerationis* lo que deviene estable y tradicional: «quienes, en efecto, mueren por confesar a Cristo sin haber recibido el bautismo de la regeneración (*regenerationis lavacro*) encuentran en la muerte tal poder para remisión de sus pecados como si fueran lavados en la sagrada fuente del bautismo (*sacro fonte Baptismatis*)»^[597]. Por lo demás, *regenerare* y *regeneratio* acaban entrando definitivamente en la terminología bautismal, de modo que no será inusual, por ejemplo, que el Hiponense hable de *sacramento de la regeneración*^[598], de *fuelle de la regeneración*^[599], y en este plan^[600].

Consta que Tertuliano, al designar el bautismo, prefiere ciertos términos latinos. Emplea los préstamos de *intingere*, *tingere* e *intinctio* así como la ya citada palabra de origen vulgar *lavacrum*. Con el correr de los siglos, *baptisma* –también *baptismum*, o *baptismus*–, se mantiene como término técnico normal para designar el bautismo. Por supuesto que también lo hace *lavacrum*, sobre todo en los textos de oración: es muy común, por ejemplo, con el sesgo litúrgico de *fons lavacri*. Parece que *lavacrum*, aun siendo menos técnico, tenga más unción y más entrada que *baptisma*^[601]. Muchos préstamos cristianos, en suma, fueron reemplazados en la poesía tradicional por palabras latinas. Así, es frecuente ver *martyr* por *testis*, *angelus* por *nuntius* o *minister*, *apostolus* por *missus*. Nuestro *lavacrum* se prefiere a *baptisma*, *tingere*, *lavare* y con otros matices a *baptizare*. El bautismo, bien se nota, fue sujeto entonces de toda especie de desarrollos poéticos^[602], lo que prueba de qué modo la vida sacramental se iba enriqueciendo de una terminología literaria cada vez más depurada.

Magnalia

«Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos les oímos hablar en nuestra lengua las *maravillas de Dios*» (He 2,9-11).

Magnalia^[603] rinde en español maravillas. Viene del griego *megaleia*, por *revelatio*, calco latino del griego *apocalipsis*, y a menudo su elección está determinada por la idea de la novedad del cristianismo, de sus instituciones y de su ideología. Emerge así *magnalia* (según *megaleia*) y se evita el término *portenta*^[604]. En el vocabulario cristiano tertuliano es posible señalar un elevado número de términos técnicos del cristianismo presentes de igual modo en las versiones africanas de la Biblia. Se trata de uno de esos vocablos de los que cabe sostener que pertenecen al vocabulario más antiguo de las comunidades cristianas. Nada nos autoriza suponer que Tertuliano sea su creador. Estaríamos, más bien, ante préstamos y neologismos derivados sin duda de la predicación oral como, por sólo citar algunos, *anáthema*, *angelus*, *idolatria*, *magnalia*, *paracletus*, *parasceve*, *pascha*, etcétera^[605].

Palabra muy ejemplar para la formación y evolución de la lengua cristiana, y muy usual por otra parte, es, ya digo, *magnalia*, verdadera transposición del griego *megaleia* y creación de primera hora, que se ha mantenido por los siglos de los siglos. Desde la más temprana traducción en la Iglesia latina, la *Vetus Itala*, hasta san Isidoro de Sevilla comparece regularmente. Es una de esas palabras creadas por los cristianos, dado que el equivalente de la lengua profana estaba sujeto a vestigios paganos. De igual modo que los cristianos tomaron prestado *propheta* porque *vate* y *fatidicus* evocaban reminiscencias paganas, así también crearon *magnalia* porque *portentum* y *prodigium* estaban ligados a las aludidas supersticiones paganas. Poco afortunada, pues, se antoja la traducción del Salmo 105,21: *qui fecit portenta in Aegypto*. San Jerónimo, de hecho, mantiene en su salterio, vertido directamente del hebreo, la traducción *magnalia*, que él había encontrado en el *Psalterium Gallicanum*^[606], y que la Biblia de Jerusalén rinde «al autor de *cosas grandes* en Egipto».

Hacer maravillas, del griego *megála*, va traducido a menudo en el Magníficat por hacer cosas grandes, hacer portentos. En el Antiguo Testamento aparece como término técnico «para describir el conjunto de los beneficios concedidos por el Señor en todo tiempo a su pueblo, o bien a alguno de sus miembros, pero en beneficio de todos»^[607]. Orígenes, sin ir más lejos, comenta el pasaje en cuestión del Magníficat en el sentido de que Dios hace maravillas con el humilde: «Si hay que interpretarlo todo con sencillez – puntualiza sagaz el Alejandrino –, también el “todas las generaciones” lo debo interpretar referido a los creyentes. Pero si busco algo más profundo, me daré cuenta de que es preferible añadir: “Porque ha hecho en mí cosas grandes”; pues, ya que “todo el que se humilla será exaltado”, Dios ha puesto ante nuestros ojos la humildad de la bienaventurada María, puesto que “ha hecho cosas grandes el Todopoderoso, cuyo nombre es santo”»^[608].

Comentando la referencia que san Lucas ofrece de Pentecostés, el texto que abre esta reflexión en concreto, san Agustín utiliza el giro *magnalia Dei* al matizar: «Del mismo modo decimos que el Espíritu Santo, no el Padre o el Hijo, apareció en figura de paloma y en lenguas como de fuego y concedió, a aquellos sobre los que vino, proclamar en muchas y variadas lenguas las *maravillas de Dios*». Igualmente se pronuncia sobre el Salmo 105,21 al referir el episodio de Dios con Moisés. «*Y dijo que los destruiría. Porque se olvidaron de Aquel que los salvó obrando maravillas e hicieron y adoraron la escultura, siendo dignos de ser aniquilados por tan monstruoso crimen e increíble impiedad*»^[609]. La filigrana teológica llega en patristica, concluyendo, con los misterios de Cristo: su resurrección será por los siglos la maravilla de las maravillas.

María, Madre de Jesús

«Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor; que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de María Virgen; padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos» (*Credo Apostólico*).

Las raíces bíblicas, comprendidas las de los Apócrifos, y sobre todo la cristología en las disputas teológicas de los primeros siglos hicieron de María un tema patristico^[610]. Aunque los Padres de la Iglesia no dispusiesen al principio de términos teológicos adecuados para expresar el misterio cristológico, lo cierto es, sin embargo, que interpretaron correctamente desde el principio los testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición apostólica en torno a la dignidad y el significado salvífico de la Madre de Dios^[611].

El argumento mariológico discurrió en ellos al aire de otros temas, algunos puede que más o menos afines, y siempre al servicio bien de la enseñanza de la fe (catequesis), bien de su defensa (apología) contra las varias herejías, judaísmo y gnosis sobre todo. Ni el Nuevo Testamento ni los escritos patristicos suministran una mariología, por así decir, sistemática, sino sólo un variado mosaico de singulares puntos doctrinales sobre la figura ética de María que san Lucas había delineado.

Desde el período posapostólico hasta Nicea (325) encontramos, por ejemplo, a san Ignacio de Antioquía detectando en la virginidad de María, su concepción y la muerte del Señor «tres grandiosos misterios» (Ef 19,1). San Justino mártir defiende la virginidad antes del parto y es el primero en introducir el feliz paralelismo Eva-María que tanto juego dará en la patristica. San Ireneo, personaje clave en este argumento, sostiene sin vacilación la soteriología encarnacionista a base de profundizar el antedicho paralelismo y el tema de la recapitulación: define a María como *Advocata Evae* y *Causa salutis*, e introduce otros epítetos ornamentales que van a confluir más tarde en las letanías abriendo el camino para la inserción de María en el Símbolo.

Clemente de Alejandría y el gran Orígenes sostienen la perpetua virginidad de María, y Cirilo ha de ser el gran defensor de su maternidad divina. El título *Theotokos* aparece primero en ambientes alejandrinos, y luego se va afianzando en las comunidades cristianas, sobre todo con el Nacienceno, que hace de él un banco de prueba para la ortodoxia, anticipando la posición a su gran adalid, que fue sin duda san Cirilo de Alejandría, figura estelar frente al heresiarca Nestorio en el concilio de Éfeso. Sobre el título Madre de Dios se alzan todo el sentido y razón de ser de los demás títulos marianos. En realidad los concilios de entonces consiguen filigranas en la doctrina mariológica sin jamás incurrir en una mariolatría absolutamente fuera de lugar. Comparados con la doctrina actual se comprende cuán acertado estuvo el concilio Vaticano II al incluir oportunamente a María en ese capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium*, donde la Madre de Dios y Madre de Jesús es estudiada siempre a la luz de Jesús y con Jesús en su maternal regazo.

El propio san Agustín, a quien Pelagio quiso buscarle las vueltas en campo moral, fue concluyente: «Exceptuando, pues, a la santa Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a nuestro Señor, cuando se trata de pecados, no quiero mover absolutamente ninguna cuestión, porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno, exceptuando, digo, a esta Virgen»^[612]. Y nada se diga ya de san Juan Damasceno, uno de los baluartes patrísticos en la Bula *Munificentissimus Deus*, con la que Pío XII proclamó dogma de fe la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos. La maternidad divina de María, es verdad, fue poco desarrollada en la patrística, pero a dichos autores corresponde por lo menos el mérito de haber puesto las bases de sus elementos esenciales.

Martirio

«Murió antes el Señor por Pedro, y luego, como lo exigía el justo orden, murió Pedro por el Señor. Luego le siguieron los mártires. Se inauguró un camino lleno de espinas, pero que, al ser pisoteado por los pies de los apóstoles, se hizo más suave para los que les siguiesen. Con la semilla de su sangre casi se llenó de mártires la tierra; de esa semilla brotó la cosecha de la Iglesia» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 286, 2-3).

Es ya clásico Tertuliano en su dicho «la sangre de los mártires, semilla de cristianos»^[613]. Y es que los Padres de la Iglesia, unos más, otros menos, pero todos con encendido acento, se explayaron hablando y escribiendo del martirio^[614] como de un nuevo nacimiento, segundo bautismo, singular combate, llave del paraíso y radical imitación de Cristo. ¿Quién no recuerda el arrojamiento místico de san Ignacio de Antioquía camino de Roma? «Estar cerca de la espada –decía– es estar cerca de Dios, y encontrarse en medio

de las fieras es encontrarse en medio de Dios. Lo único que hace falta es que ello sea en nombre de Jesucristo»^[615].

Hablar de martirio cristiano es como subir al Gólgota. Porque muertes hay que nada o bien poco tienen que ver con la del Calvario. Frente a los donatistas, san Agustín insistía en la necesidad de que sea Cristo, su nombre, su causa, quien inspire y determine y cause la muerte del ajusticiado. *Christi martyrem non facit poena sed causa*, les dijo con frase maestra a semejantes cismáticos, que blasonaban de ser ellos los verdaderos mártires y no los católicos: es decir, «al mártir no lo hace la pena sino la causa»^[616]. Mártir es, siendo así, el que muere por una causa justa –Cristo, la fe, la justicia–, no por el simple hecho de padecer o morir, puesto que igual puede uno sufrir por Cristo que por una causa innoble.

Que al mártir lo hace no el tormento sino la causa, el Hiponense lo prueba con el Calvario, donde Cristo –puntualiza él– estaba crucificado entre dos ladrones. Desde la pena –estar crucificados–, en nada se distinguía Cristo de ellos, pero sí, claro es, por la causa: igualmente colgado, pero no de igual modo envilecido. La causa daba, en la persona de Jesús, un valor positivo al hecho, en sí negativo, de que Dios sufriera la ignominia de la cruz. En esta tesis agustiniana de la causa y la pena, pues, subyace un modo de pensar distinto al que cunde en este mundo nuestro posmoderno, dominado por la idea de la verdad y de la justicia en sí, no por aquella otra idea de la conciencia subjetiva en la que Agustín fue maestro. El suyo es un punto de vista evidentemente justificado si pretendemos analizar con el rigor de la más profunda y saludable teología el título de mártir.

Hablar así de martirio es como cantar, contar y ensalzar la vida toda de la Iglesia, porque la Iglesia, esposa del Mártir de la cruz, nunca dejó de padecer, sufrir y hasta morir convencida de que no hay identificación con Cristo más radical y elevada que la muerte por él sufrida y a él consagrada. No pocos patristicos sufrieron martirio en propias carnes, y por doquier florecieron con sus obras las actas martiriales recogiendo motivo, juicio, condena y muerte. Por la eclesialidad de primera hora se abrirá paso el culto a los mártires mediante reliquias, catacumbas y memorias epigramáticas de un san Dámaso, por sólo citar otra figura ilustre. Será el martirio así el mayor timbre de gloria de san Ignacio de Antioquía, la mejor toga de filósofo de san Justino, la oblación más oportuna y reconciliadora de san Cipriano y del papa Esteban I. Bello resumen del martirio en la patrística el de san Basilio sobre los cuarenta mártires de Sebaste. Sirva de colofón aquí, entre otros suyos, este exhorto: «Ten por verdaderamente feliz a quien ha padecido el martirio, para que seas mártir por voluntad y vayas sin sufrir persecución, fuego o tormento, haciéndote con ellos digno de la misma recompensa». Y es que, lo mismo entonces que ahora y que siempre, mártir es no sólo el que derrama su sangre sino también quien día tras día va dando su vida por los hermanos en el servicio del Evangelio.

Militia Christi

«Militemos, pues, hermanos, con todo fervor bajo sus órdenes intachables. Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros emperadores. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos, ni todos tribunos ni centuriones [...], sino que *cada uno en su propio orden* ejecuta lo mandado por el emperador» (SAN CLEMENTE ROMANO, *Carta a los corintios*, 37).

Militia Christi^[617] fue idea particularmente viva en los siglos II y III. Tertuliano, hijo de un centurión, había sido de los primeros no sólo en el uso de imágenes militares, sino en valerse de *militia* y de *miles* para caracterizar la condición cristiana. Escribe, de hecho, a veces *militia*, *militia christiana*, *militia Christi* y hasta *militia Dei*. Recurre a *militia Christi* para expresar concretamente la vida cristiana en cuanto conducta opuesta a la pagana; es decir, el cristiano es un *miles*, o sea, un soldado de Cristo. El pagano, en cambio, un *paganus*, o dicho de modo más comprensible: un civil. Y así como *miles* no tiene el sentido técnico de «cristiano», tampoco *paganus* quiere decir sin más «pagano», al que aludirán ya dos inscripciones, pero del siglo IV^[618].

Tampoco la explicación dada a *militia Christi* en el sentido de conducta opuesta al paganismo deja de tropezarse con dificultades. Se podría objetar diciendo que tal imagen, bastante literaria por lo demás, apenas era capaz entonces de abrir puertas a un uso de la lengua popular. Viva todavía en los siglos II y III, tiende a desaparecer en el IV. Harnack puso de manifiesto la gran difusión del sintagma durante los primeros siglos cristianos, en los que estuvo de moda hasta su apogeo durante el siglo III.

Es después de la paz constantiniana cuando *miles Christi* retoma su sentido literal y, de otra parte, *militia christiana* entra en otra categoría de ideas: la del monaquismo y ascetismo, llegando *militia* incluso a ser imagen aplicada también a la jerarquía eclesiástica. El asceta, escribe Orígenes, lucha con las armas de la oración y de la penitencia. Y plumas egregias de la patrística como Agustín, Serapión y Casiano ilustran con ella el combate de la vida monástica. En la *Vida de san Hilario*, el término *militia* se convierte en un tecnicismo de la vida monástica. Y el propio san Benito lo lleva al Prólogo de su Regla designando el servicio en la obediencia a Cristo Rey. El sustantivo recurre sobre todo a partir del siglo IV para caracterizar al cristiano que sirve en el ejército de Dios. Y san Juan Crisóstomo lo interpreta como sinónimo de monje. *Militia Christi*, pues, termina siendo elemento paleocristiano adoptado por el monaquismo.

Ya Orígenes había visto en los ascetas, predecesores de los monjes, a los verdaderos soldados de Dios en quienes caben de lleno las palabras del Apóstol a los efesios: «Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas» (Ef 6,12). El asceta lucha con las armas de la oración y de la ascesis contra el diablo y los demonios. Basta leer la *Vida de san Antonio*

escrita por san Atanasio, para comprender que el monaquismo oriental continúa esta antigua tradición del combate contra los demonios.

Pero también en Occidente lo hace Casiano. Con Sulpicio Severo la *militia* lleva camino de convertirse en un tecnicismo monástico, bien es verdad que sin sugerir ya necesariamente la idea de combate contra los demonios. Algo parecido sucede con san Agustín y con la *Vida de san Hilario*. Esta evolución que desviste poco a poco a *militare* y *militia* de su sentido netamente militar, se explica en parte por ciertos rasgos característicos del monaquismo de Occidente y, en cierta medida, también por la evolución semasiológica a la que estaban expuestos vocablos como *militia* y *militare* en la época imperial, cuando ya no se apliquen más de modo exclusivo al servicio militar, sino al civil, sobre todo el de los empleados subalternos de corte^[619].

Ministerio

«Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu *ministerio*» (2Tim 4,5).

El Nuevo Testamento revela claramente que la Iglesia es ministerial y se articula desde diversos ministerios^[620]. San Pablo sobre todo destaca, al menos, el de apóstol, profeta y doctor (cf 1Cor 12,28; Ef 4,11s.), y dentro de su compleja evolución histórica se ha llegado a la conclusión de que hay ministerios por designación expresa de Jesús, del Espíritu Santo y de la Iglesia^[621]. Aunque ministerio podía designar al principio del cristianismo cualquier clase de servicio prestado a los demás, pronto derivó al sentido específico de autoridad u oficio permanente en la comunidad cristiana desde las órdenes de obispo, presbítero y diácono. A finales del siglo II el latín cristiano aplicó el término *ministerium* a todas las órdenes clericales^[622].

«A nadie damos ocasión alguna de tropiezo, para que no se haga mofa del ministerio, antes bien, nos recomendamos en todo como ministros de Dios», dice san Pablo y el Ambrosiáster comenta: «Se desacreditaría su ministerio, si lo que enseñan mediante palabras no fuera corroborado mediante el ejemplo», pues «los ministros de Dios enseñan sin adulación para agradar a aquel de quien son sus ministros, no como los falsos apóstoles que, conscientes de no haber sido enviados por Dios, solamente buscaban la utilidad del momento» (2Cor 6,3)^[623]. Y del exhorto de colosenses: «Considera el ministerio que recibiste en el Señor, para que lo cumplas», deduce san Jerónimo que: «o bien [Arquipo] fue obispo de la Iglesia de Colosas, a la cual se le ordenó presidir con diligencia y entrega, como conviene a quien es predicador del Evangelio, o si no es así [...] que Filemón, Arquipo y Onésimo fueron colosenses» (Col 4,17)^[624].

Los Hechos de los Apóstoles, en fin, insisten una y otra vez en el ministerio del

apostolado y en el ministerio de la Palabra, por ejemplo cuando, a propósito de Judas, que «obtuvo un puesto en este ministerio», haya que darle un sucesor «para ocupar en el ministerio del apostolado el puesto del que Judas desertó para irse adonde le correspondía» o cuando en la elección de los diáconos se deba elegir a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y sabiduría que se pongan al frente de este cargo «mientras que nosotros [los Apóstoles] nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra» (He 1,17.25; 6,4). Dado que los Padres de la Iglesia ejercen como expositores de la Palabra, maestros en la fe, liturgistas del culto y administradores de los misterios, y habida cuenta también de que el ministerio constituye una de sus cuatro grandes notas constitutivas para ser Padres de la Iglesia, se comprende que esta hermosa palabra, tratada lo mismo en su vida que en sus escritos, revista una riqueza prácticamente inagotable. Baste recordar, por traer un botón de muestra, la riquísima doctrina de san Ambrosio en su celeberrima obra *De officiis ministrorum*, y el esmerado tratamiento de algunos especialistas hablando del *Pastor de almas* hiponense, no pocos domingos desplazándose de Hipona a otras sedes vacantes para ordenar al nuevo obispo.

Su biógrafo san Posidio refiere que, a su muerte, dejó a la Iglesia clero suficientísimo, un presbiterio en verdad repleto de presbíteros monjes^[625]. Cabalmente al acuñar la célebre fórmula *dispensator verbi et sacramenti* para definir al presbítero, el de Hipona legó a la posteridad una de las más felices expresiones patrísticas del ministerio. Al acercar el ministerio de la palabra a la administración de los sacramentos, dio con los dos aspectos esenciales del *munus* propio de un pastor de almas, o sea: predicar y santificar^[626]. Y el otro vértice precioso, hoy tan socorrido en los discursos papales y episcopales, lo dejó el obispo de Hipona resumido en este juego de palabras: *praesse est prodesse*, que dicho en español sería: *presidir es servir*. Con lo cual vino a poner de relieve que su visión del ministerio era sobre todo la del servicio.

Misericordia

«La *misericordia de Dios* rodea amorosamente a los buenos para animarles, y la severidad de Dios corrige a los malos para castigarles» (SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 1,8).

Para la patrística no hay vuelta de hoja: Dios es la fuente de la misericordia^[627]. Y la teología bíblico-patrística tampoco admite réplica: ninguna obra de misericordia fue mayor que la de Cristo, compasivo con nuestras desdichas y misericordioso con nuestros males. Precisamente a causa de su misericordia, cada cristiano está llamado a ser misericordioso. En tal sentido el mismo perdón de los pecados no podría entenderse fuera de la misericordia. Y desde el estricto punto de vista de la misericordia todos los días del año serán propicios para que los Padres de la Iglesia orquesten desde su cátedra ministerial una hermosa catequesis llena de acentos misericordiosos, o una entonada y

maravillosa homilía tal vez con la misericordia como soporte y argumento de fondo. La misericordia cristiana, siendo así, es, por tanto, participación en Cristo y en la Iglesia, a la vez que un medio y un signo de la unidad de los cristianos.

Tanto la Biblia como la patrística presentan un cielo estrellado de conceptos con esta bella palabra, de análoga sonoridad latina, por ejemplo, que *concordia* y *primordia*. Con el inolvidable aserto paulino «Dios rico en misericordia», quiso el beato Juan Pablo II abrir una de sus más entrañables encíclicas: *Dives in misericordia* (Ef 2,4)^[628], donde pone de manifiesto, entre otras verdades de profunda raíz bíblico-patrística, cómo «en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió «misericordia». Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y se detiene a explicarla tirando de semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, él mismo la encarna y personifica. Él mismo es, digámoslo así, la *Misericordia*. A quien la ve y la encuentra en él, Dios se hace concretamente «visible» como Padre «rico en misericordia»^[629]. De ahí el oportuno comentario del Ambrosiáster: «Estas son las verdaderas riquezas de la misericordia: que es dada incluso a los que no la buscan, como afirma el profeta Isaías: “Me he hecho enconadizo de quienes no preguntaban por mí” (Is 65,1). Pues en esto consiste la abundancia de la misericordia, en darla a los que no la piden. Y tal es el amor de Dios para con nosotros que, puesto que nos hizo, no quiere que perezcamos, pues ama su obra. Porque creó para amar lo que creó, ya que nadie odia su propia obra»^[630]. San Jerónimo precisa de igual modo que «la misericordia no se manifiesta sólo en las limosnas sino también con ocasión de todo pecado de un hermano, si llevamos las cargas los unos de los otros»^[631].

También san León Magno se pronuncia sobre el pecador que se arrepiente diciendo que «la misericordia nada reprochará al arrepentido, por mucha que haya sido la culpa, porque nuestro Señor, el verdadero y Buen Pastor que dio su vida por sus ovejas y que vino a salvar las almas de los hombres, no a perderlas, quiere que nosotros seamos imitadores de su bondad, de modo que la justicia corrija a los que se equivocan, pero la misericordia no rechaza a los que se arrepienten»^[632]. El retorno del hijo pródigo a la casa paterna da pie a este sabroso comentario de san Juan Crisóstomo: «Ha vuelto a un padre al que no le es posible recordar lo precedente; más aún, sólo recuerda lo que pueda moverle a compasión, misericordia, clemencia e indulgencia, como conviene a quienes engendran. Por esto no dijo lo que hizo, sino lo que sufrió. No recordó los bienes que había despilfarrado, sino los innumerables males con que había tropezado»^[633]. La misericordia, en fin, permite ver a los Padres de la Iglesia fidelísimos pastores del Cristo misericordioso y aventajados alumnos suyos en la enseñanza de tan alta escuela.

Misterio

«Cristo, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su *misterio*^[634] y con su obediencia realizó la redención. La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en *misterio*, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo» (LG 3).

A finales del siglo IV y principios del V, el Occidente cristiano evitaba la palabra *mysterium* y sus equivalentes latinos *sacra*, *arcana* y *mysteria* para traducir el término griego *mysterion*. Prefería entonces el vocablo *sacramentum*^[635]. En los primeros textos cristianos griegos originarios de Occidente, la palabra *mysterion* es rara: no se encuentra ni en la *Carta de san Clemente*, ni en el *Pastor de Hermas*. Lo cual sorprende más todavía teniendo en cuenta que Tertuliano emplea *sacramentum* como equivalente latino de *mysterion*, está claro, muy a menudo y con un sentido rico y matizado, ya que, según numerosos especialistas, el *sacramentum* cristiano no fue seguramente creación de Tertuliano, sino que este lo tomó de un lenguaje común, aunque la gran frecuencia del mismo en sus obras delate también, por su parte, cierta predilección por el vocablo. Al mismo tiempo es dable constatar en la versión africana más antigua de la Biblia el uso casi constante de *sacramentum* en cuanto equivalente de *mysterion*, con el sentido de «rito sagrado, sacramento». Ha de ser, pues, más tarde cuando se decida la introducción de la palabra griega *mysterium*, que existía en latín desde tiempo atrás, pero que tenía la desventaja de evocar los misterios paganos^[636].

El primer uso cristiano de misterio proviene del judaísmo apocalíptico, para el cual *mysterion* se refiere a las realidades celestes a revelar al fin de los tiempos, o a comunicar incluso anticipadamente a un visionario. Misterio según el *corpus paulinum* se refiere al plan salvífico de la sabiduría divina, escondido desde siglos, revelado en Cristo, predicado por los apóstoles y plenamente manifestado en la parusía del Señor. Tal sentido, reducido a veces a un singular evento de la vida de Jesús, presidirá siempre la teología patristica. Y de él depende también, en gran parte, el sentido exegético según el cual los acontecimientos y los personajes del Antiguo Testamento, realizaciones anticipadas de la intención salvífica de Dios, son misterios, prefiguraciones de los hechos de Cristo y de la Iglesia.

Es san Justino quien incorporó por primera vez el concepto dentro de su teología del *Logos* de Dios, y Orígenes el que lo llevó a su mejor expresión, de suerte que todo, según él, sea en la creación o en la historia (en primer lugar la Escritura y por tanto la Encarnación y la Iglesia), es símbolo y misterio del *Logos*. De Justino en adelante hallamos, pero sólo en sentido peyorativo, los misterios paganos, caracterizados como imitaciones de los ritos cristianos. San Atanasio, pero sobre todo san Cirilo de Jerusalén y los Padres siguientes, aplican el término misterio a los ritos cristianos y a las cosas consagradas, de modo particular a la Eucaristía. En el Crisóstomo y el Pseudo-Dionisio toma el matiz de misterio *tremendo*.

De Clemente Alejandrino toma también el sentido filosófico, que da mucho juego en la teología cristiana. El lenguaje místico sirve, pues, para describir la ascensión espiritual del alma hacia la visión del Dios trascendente. Desde perspectiva tal, y sin

interferencias de los otros significados, misterio no va a significar ya más únicamente la doctrina secreta, sino sobre todo la verdad inefable de Dios, cognoscible en cierta manera sólo por medio de la revelación gratuita de Dios^[637]. San Ambrosio publicó en torno al 390 su famosa obra *De mysteriis*, tratando de explicar en ella a los neófitos el simbolismo de los ritos del bautismo y de la Eucaristía prevaleciendo de la Escritura. Algunos años antes había escrito otra obra cuyo título canta solo: *El misterio de la encarnación del Señor*. Misterio, en fin, con su rica gama de acepciones, envuelve la vida y obra patrísticas, y hace de su liturgia una espléndida celebración misteriosa.

Monasterio

«Contra aquellos que llevan vida solitaria, los demonios luchan sin armas, pero contra los que se ejercitan (en la virtud) en los monasterios o en las comunidades preparan a los más negligentes de entre los hermanos» (EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, 5).

A la vista salta que tenemos delante un concepto típico de la jerga reservada para denominar la vida religiosa y sus términos afines. El Diccionario de la Real Academia lo define como casa o convento, ordinariamente fuera de poblado, donde viven en comunidad los monjes. Y en su acepción más común, casa de religiosos o religiosas. Es claro que deriva del latín *monasterium*^[638], y este del griego *monastèrion*, ya usado por Filón a propósito de los ascetas hebreos. En el siglo IV designó primero la celda aislada del monje y, más tarde, la morada de una comunidad, e incluso el edificio en el que habitan muchos monjes o monjas. A partir de esta idea y en sentido lato empezó a significar también convento o congregación de monjes, y san Jerónimo, tradicionalmente conocido como el Monje de Belén, así lo expresa cuando escribe a Marcela y le explica que Lea «se había convertido tan plenamente a Dios, que llegó a estar al frente de un monasterio y a ser madre de vírgenes»^[639]. En acepción aún más amplia, también denota el lugar solitario y apartado de la multitud.

San Agustín comenta sobre la variabilidad del término: «Hay palabras nuevas que están en consonancia completa con la doctrina de la religión, como cuando comenzó a usarse el nombre *cristianos*. En Antioquía fue donde, después de la Ascensión, los discípulos comenzaron a llamarse cristianos, según se lee en los Hechos de los Apóstoles. También a las hospederías y a los monasterios se les dieron nombres nuevos, sin cambiarles el destino, y están fundamentados en la verdad de la religión, con la que son defendidos aun contra los malvados»^[640].

Los monasterios obtuvieron pronto privilegios fiscales a causa de su pobreza, utilidad social y respeto por su carácter sagrado. Después del concilio de Calcedonia (451) llegó el reconocimiento, por parte de los obispos, de sus derechos y deberes variables

(monasterios imperiales, patriarcales; en Occidente, la exención y otros privilegios). Dentro de ciertos límites, se reconoce la autoridad del superior sobre bienes y personas, y estos se convierten pronto en centros económicos, culturales, artísticos y ante todo espirituales de primer orden^[641].

Abunda en tiempos patrísticos el monasterio, sin duda. Muchos Padres incluso guardarán directa relación con él, su régimen de vida, sus muros: ya por salir de su austera y callada vida para servir al Señor al frente de una Iglesia local, casos por ejemplo de san Juan Crisóstomo, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, el mismo papa san Gregorio Magno; ya para regir la diócesis y al propio tiempo hacerlo con algún monasterio –es el caso de los monasterios llamados episcopales–, como san Paulino de Nola, san Ambrosio de Milán; bien para morar enteramente dentro de sus muros, como san Jerónimo cuando se alejó de Roma para afincarse en la sencilla vida de Belén, bien, en fin, para hacerlo de ambas formas, como san Agustín de Hipona, primero en el monasterio de laicos y luego en el monasterio de clérigos.

Los escritos de la patrística, en consecuencia, rebosan de vitalidad monástica y ofrecen riquísima doctrina de esa consagración que es la vida religiosa, bajo el régimen monástico. Algunos Padres destacan en el retablo de la historia como gloriosos patriarcas de monjes: caso de san Basilio, san Agustín y san Benito. Los hay también –los mismos tres citados–, que, además de fundar monjes, escribieron una Regla monástica, cada uno con su estilo, a su manera, desde su respectivo punto de vista. Hoy estas Reglas son beneméritos documentos bajo cuya observancia se han santificado incontables generaciones de monjes en el decurso de la historia de la vida cristiana. Aún ahora en las Iglesias orientales, los obispos son elegidos, dentro de los monasterios, de entre los hombres de Dios que allí viven.

Mortificare

«El mismo Apóstol nos exhorta a llevar siempre la *mortificación de Jesús* en nuestro cuerpo, para que también su vida se manifieste en nuestra carne mortal (Cf 2Cor 4,10-11). Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la Misa que, “recibida la ofrenda de la víctima espiritual”, haga de nosotros mismos una “ofrenda eterna” para sí» (SC 12).

La mayor parte de los neologismos cristianos son derivados –aunque tampoco falten compuestos– y se puede incluso señalar una preferencia por ciertos tipos de derivación. En lo que a verbos concierne, se constata predilección por los de la primera conjugación en general y, de modo particular, por los del sufijo *-ficare*. Especialistas hay demostrando incluso que ciertos verbos con valor causativo derivan directamente de adjetivos y sustantivos. Así, *clarus* - *clarificare*, *mors* - *mortificare*^[642], *honor* - *honorificare* y *gloria* - *glorificare*. Esta procedencia por derivación es típicamente propia

del latín de los cristianos, y se tiene la impresión de que haya recibido la influencia de un número considerable de verbos causativos griegos sin equivalencia en el latín común. Un tipo de derivación, por lo demás, este que acabo de apuntar, bastante revolucionario, aunque asimismo muy productivo, que da lugar a muchos neologismos, la mayor parte llamados cristianismos indirectos. La mayoría de estas palabras fueron muy usuales en el lenguaje corriente, lo mismo en el lenguaje de gentes cultivadas que en el popular, y son, al cabo, elementos constructivos del idioma de los cristianos^[643].

Mortificare figura en el *Salterio Galicano* junto a verbos como *mirificare*, *glorificare*, *laetificare*^[644] y resulta palabra muy presente y muy viva en el latín de los cristianos. La emplean un buen número de autores desde Tertuliano hasta san Isidoro de Sevilla, pero acabó reemplazada en la nueva versión de dicho *Salterio Galicano* por *trucidare* y *occidere*. Estamos, en definitiva, ante cristianismos indirectos que, en una versión de los salmos, no podrían faltar sin, como muy justamente dejó escrito la doctora Christine Mohrmann, perjudicar el carácter especial de las *suave sonantis ecclesiae voces*, a que alude san Agustín de Hipona, es decir, sin «las voces de tu Iglesia que dulcemente cantaba»^[645].

Fue pródigo san Pablo empleando *mortificare* en sus cartas. «Por tanto, mortificad vuestros miembros terrenos», les dice a los colosenses. Y a los romanos: «Si con el Espíritu hacéis morir (mortificáis) las obras del cuerpo, viviréis» (Col 3,5; Rom 8,13). Especialmente reiterativo resulta con el participio y sustantivo del verbo: mortificados, mortificación. Así: «Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Cor 4,10). Y también: Cristo, «muerto en la carne, vivificado en el espíritu» (1Pe 3,18).

«No está hablando Pablo –aclara san Juan Crisóstomo desde su comentario del exhorto paulino a mortificar lo que hay de terrenal en nuestros miembros– de la primera muerte ni de aquellas fornicaciones, sino de las que sobrevienen luego»^[646]. «Los hombres santos y los que se abstienen verdaderamente por causa de la virtud –explica por su parte san Atanasio sobre el mismo texto–, son los que mortificaron sus miembros en la tierra (y están muertos al mundo)»^[647]. «A personas bautizadas habla el Apóstol –comenta san Agustín–, y les dice: “Mortificad vuestros miembros terrenos”»^[648]. «No hay duda de que Cristo también muere en los mártires y de que las muertes, las cadenas, los azotes de aquellos que las sufren por la fe son sufrimientos de Cristo, de forma que su vida se manifiesta en sus cuerpos», apostilla el Ambrosiáster^[649]. La patristica, según se desprende de los textos que aportó, tejerá preciosos comentarios en torno a mortificar y a mortificación, sobre todo cuando el obispo deba comentar la Sagrada Escritura en el tiempo fuerte de la Cuaresma, ese ciclo durante cuyos días el sacrificio y la mortificación se alzan como los medios ideales de ascética para identificarse radicalmente con Cristo.

Mysterium fidei

«El *mysterio de fe*, es decir, el inefable don de la Eucaristía, que la Iglesia católica ha recibido de Cristo, su Esposo, como prenda de su inmenso amor, lo ha guardado siempre religiosamente como el tesoro más precioso, y el concilio ecuménico Vaticano II le ha tributado una nueva y solemnísimas profesión de fe y culto» (PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei*, 1).

Lo mismo Pablo VI en *Mysterium fidei*^[650], sobre la presencia real y el sacrificio eucarístico, que Juan Pablo II en *Ecclesia de Eucharistia*^[651] declarando que esta no sólo expresa una experiencia cotidiana de fe sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia, que Benedicto XVI a través de *Sacramentum caritatis*, ponen de relieve la gran verdad de la Eucaristía en cuanto misterio de fe. Al escribir así, no hacen sino atenerse con indeclinable fidelidad a una tradición que viene de tiempos apostólicos y acentúa una y otra vez la sublime dimensión del *mysterium fidei*. Así que la Iglesia, centrada en el *mysterium fidei*, consigue copiosa floración de vocaciones, familias cristianas, y obras misioneras, educativas, sociales, culturales y asistenciales. Este *mysterium fidei*, que arraiga en la Pascua de Cristo, incluye, con la pasión y muerte, también su resurrección, corona de su sacrificio. Se lo recordaba san Ambrosio a los neófitos: «Si hoy Cristo está en ti, Él resucita para ti cada día»^[652].

Los siglos I y II reservaron *mysterion* para el «evento de salvación», y el siglo III para designar la relación oculta entre imagen y arquetipo revelado al iniciado por medio de una enseñanza (*mystagogia*). En los siglos IV y V, el término se hace común, pues ya no cabe la confusión con los cultos gnósticos. San Atanasio, por ejemplo, le da el sentido de un designio salvífico realizado en el pasado y que se celebra en la liturgia. Los Padres Ecuménicos lo reservan para los tres hechos centrales de la elevación humana: Encarnación, Pentecostés y Eucaristía. El Crisóstomo viene a él a menudo para referirse a los ritos cristianos. Cirilo de Jerusalén lo identifica con el evento de salvación realizado por Dios a través de Cristo y celebrado mediante la liturgia. Es común en el norte de África del siglo III traducir *mysterion* por *sacramentum*, que en los siglos IV-V llevará el mismo sentido que *mysterion* relacionado con el culto de la Iglesia. El Hiponense lo utiliza para significar los ritos tanto del pueblo elegido como de la Iglesia y para aludir al «depósito de la fe». También usa *mysterium* en cuanto algo escondido u oculto, según el antiguo sentido griego.

La Eucaristía es *mysterium fidei* que supera nuestro pensamiento y puede ser acogido sólo con fe, según suelen recordar las catequesis patrísticas. «No veas en el pan y en el vino –exhorta san Cirilo de Jerusalén– meros y naturales elementos, porque el Señor ha dicho expresamente que son su cuerpo y su sangre: la fe te lo asegura, aunque los sentidos te sugieran otra cosa»^[653]. El sacerdote pronuncia *mysterium fidei* precisamente a raíz de la consagración, el momento más sagrado de la misa, ya que la Eucaristía es, en efecto, la fe de la Iglesia, Vida de su vida y centro de su realidad sacramental^[654].

De lo que precede queda claro que la patrística contribuyó sin duda a la institucionalización de tan gran verdad. Absortos en el misterio, maestros en la fe y

compañeros de viaje en la piedad, dispensadores de la palabra y ministros del *mysterion*, los Padres de la Iglesia cantan en sus obras al Sacramento del Amor. «Toda la congregación y sociedad de los santos –comenta san Agustín–, se ofrece a Dios como un sacrificio universal por medio del gran Sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión, para que fuéramos miembros de tal Cabeza; según ella, es nuestro Mediador, en ella es sacerdote, en ella es sacrificio»^[655]. Hermosa síntesis del sacrificio espiritual, presentado en su contexto comunitario dentro de la doctrina del Cuerpo Místico y aludiendo a su relación con el sacrificio de la Misa, referente supremo del *mysterium fidei*.

Neófito

«En la carta llamada *a los Hebreos*, al recordar la iniciación de aquellos que son bautizados, está puesta la penitencia de las obras muertas [...]. Que todo esto pertenece a la iniciación de los *neófitos* lo atestigua con suficiente claridad la Escritura» (SAN AGUSTÍN, *La fe y las obras*, 11, 17).

La palabra *neófito*^[656] es uno de esos términos designando nociones cristianas que hallamos por primera vez en Tertuliano. A menudo son préstamos griegos muy antiguos tomados casi siempre del lenguaje vulgar o «pre-literario», al menos no contrarrestado por un purismo literario. Estamos así ante residuos del bilingüismo de las antiguas cristiandades empleado casi exclusivamente para significar instituciones y «cosas» nuevas, introducidas por el cristianismo y adoptadas con sus mismos nombres griegos, como, por ejemplo, *anatema*, *diácono*, *mártir*, *neófito*, *salmo*, etc^[657].

Patrísticamente neófitos no son sino los catecúmenos que durante la Vigilia pascual habían recibido los sacramentos de iniciación, y a quienes luego, durante la Semana pascual, en concreto hasta la *Dominica in albis*, el obispo seguía impartiendo la catequesis posbautismal de dichos misterios de iniciación. Eran, pues, los nuevos convertidos o bautizados, también llamados *infantes*, que seguían recibiendo ciertas instrucciones cristianas durante la semana de Pascua y que, una vez acabada esta, pasaban a engrosar las filas de los fieles. Ya Tertuliano maneja el término neófito para significar al convertido, al nuevo bautizado, y no mucho después de él se empezará a designar también con idéntico vocablo al «novicio en alguna cosa», esto es, al inexperto, al aprendiz, al principiante. El obispo impartía en la semana siguiente al bautismo recibido en la noche de la Vigilia pascual la extraordinaria catequesis de los misterios, hasta entonces diferida por razones de orden psicológico y pedagógico. No le movía otro propósito que el de introducir a los neófitos en la inteligencia espiritual de los ritos pascales ya vividos. Depuestas a los ocho días de esta catequesis especial las blancas vestiduras, de ahí el título de la *Dominica in albis*, el neófito, por fin, cristiano perfecto

ya, pasaba definitivamente al grupo de los fieles^[658].

Se comprende, pues, que algunas catequesis mistagógicas vengan a ser una iniciación en los misterios dirigida a los neófitos durante dicha Semana. Hay especialistas para quienes la *Didachè* no fue otra cosa que una breve instrucción a los neófitos, es decir, a los que la madre Iglesia había dado a luz mediante el baño de vida de la Vigilia pascual, cuando se recibía también por primera vez el cuerpo y la sangre del Señor y la confirmación.

«De estos días —explica san Agustín en una alocución a los neófitos—, los siete u ocho en que nos encontramos se dedican a los sacramentos que han recibido los recién nacidos. Los que hasta hace poco recibían el nombre de *competentes*, ahora se llaman *infantes*. Se les daba el nombre de *competentes* porque con su petición sacudían las entrañas maternas para nacer; se les llama *infantes* porque acaban de nacer para Cristo los que antes habían nacido para el mundo. Ha nacido en ellos la vida, que en vosotros debe de tener ya sólidas raíces»^[659]. Y en otro discurso a los neófitos sobre sacramentos pascuales, nombrando a los neófitos por el sinónimo *infantes*, exhorta esclarecedor: «Escuchadme vosotros los nacidos a una vida nueva de donde os viene el nombre de *infantes*; escuchadme sobre todo vosotros que asistís a ellos por primera vez. Escuchadme también vosotros los fieles, que ya estáis acostumbrados a verlos»^[660]. Las catequesis patrísticas, por eso, pueden ser clasificadas en dos grupos: las de los *competentes* y las de los *neófitos*. San Cirilo dedica dieciocho a los primeros y cinco a los segundos. San Ambrosio escribe su primer libro, *De Abraham*, a los catecúmenos, y el *De mysteriis*, a los neófitos. Y Teodoro de Mopsuestia, diez a los *competentes* y seis a los *neófitos*. En definitiva, y como se ve, *neófito* es una palabra de mucho fundamento patrístico.

Nestorianismo

«*Nestorio* surgió primero y Eutiques después. Ellos quisieron extender en la Iglesia de Dios dos herejías contrarias entre sí, de modo que a ambos se les condenó, y con razón, por los proclamadores de la verdad, puesto que demasiado insensato y sacrílego fue lo que los dos pensaron con falsedad distinta. Por consiguiente, sea excomulgado Nestorio, que cree que la bienaventurada Virgen María no es Madre de Dios (*Theotokos*), sino solamente de un hombre» (SAN LEÓN MAGNO, *Carta* 165, 2).

El error nestoriano^[661] comparte presencia con el arriano en las grandes vicisitudes cristológicas del siglo V, y es común dar con él en numerosos avatares exegeticos, teológicos y eclesiales de la primera cristiandad. Hoy subsiste en una de las Iglesias orientales ortodoxas. Su definición dice que se trata de una herejía cristológica del siglo

V que rompe la unidad de Cristo al propugnar, en Él, la coexistencia de dos sujetos, uno divino y otro humano. Su autor, Nestorio, patriarca de Constantinopla, de un realismo tendente a lo naturalista, discípulo, al parecer, de Teodoro de Mopsuestia en la Escuela Antioquena, había nacido en torno al 381 en Germanicia (Siria), siendo primero monje y luego sacerdote en la metrópoli siríaca.

Dentro de un paquete de medidas orientadas a restablecer en Constantinopla, para la que había sido consagrado en el año 428, la pureza de la fe, desarrolla la doctrina del maestro en estos puntos fundamentales: 1) Ante todo, Cristo es hombre perfecto, como uno de nosotros: su naturaleza humana tiene, por tanto, propia subsistencia; es decir, su autonomía y, por ende, su personalidad; 2) En Cristo hombre, sin embargo, está el Verbo, el Hijo de Dios, que habita como en un templo en la humanidad por él asumida; 3) Cristo hombre y el Verbo son, por sí mismos, dos sujetos, aunque formen moralmente una sola cosa (*prósopon unionis*); 4) Dada la unión sólo accidental entre ambos sujetos, no es lícito atribuir a uno las propiedades del otro; 5) María Virgen no es, según esto, propiamente Madre de Dios (*Theotokos*), sino Madre de Cristo hombre (*Christotokos*); y 6) Sólo Cristo hombre es redentor, sacerdote y víctima, no el Verbo que en él está.

Prueba de que la terminología empleada (*ousía, fisis, hipóstasis, esencia, naturaleza, persona*) no era simple logomaquia es que la herejía fue condenada en el concilio de Éfeso (431), que afirmó la maternidad de María, y la unidad verdadera, real, substancial del elemento divino y humano de Cristo en la única persona del Verbo (*unión hipostática*), aunque las dificultades inherentes al problema de la unidad de sujeto van a superarse con la *Fórmula de compromiso* del 433, y sobre todo con la de Calcedonia (451). Pese a lo cual, entre las Iglesias anticalcedonenses, o sea, las que no acatan la fórmula de Calcedonia, no dejará de haber un grupo de origen nestoriano. La primera Iglesia que rompe con la universal es Persia, y lo hace a raíz de la herejía de Nestorio. Condenado el nestorianismo de la manera y en el lugar dicho, sus seguidores buscan refugio en Edesa, cuya célebre escuela frecuentan asimismo los fieles de la Iglesia persa. Cuando esta termine por cerrarse debido a la herejía que la inspira (489), no pocos maestros, discípulos y seguidores emigrarán a Persia, y allí, por reacción contra los bizantinos, se harán propagadores del error nestoriano con tanto celo que no tardan en ganar como adeptos para la causa a los mismos obispos y a todo el pueblo fiel.

De pura cuestión teológica, el nestorianismo pasa a constituir también un asunto nacional. Hasta tal punto es así que decir nestoriano será lo mismo que decir persa. Y efesio igual que bizantino, esto es, enemigo de los persas. De este modo la doctrina nestoriana llegó a ser la oficial de la Iglesia persa, dando pie con ello a la primera Iglesia oriental separada, que, como he recordado, subsiste en nuestros días bajo el nombre común de Iglesia nestoriana o Iglesia de Persia, con centro principal en la ciudad de Seleucia-Ctesifonte, no lejos de Bagdad, a orillas del Tigris.

Nomen Christi

«Abracen señaladamente con ánimo fraterno y ayuden con genuina y eficaz diligencia a aquellos Obispos que, por causa del *nombre de Cristo*,^[662] sufren calumnias o vejaciones, están detenidos en las cárceles o se les impide ejercer su ministerio, y así, por la oración y ayuda de los hermanos, se aliviarán y mitigarán sus dolores» (ChD, 7).

Los Padres de la Iglesia fueron diligentes en subrayar que los nombres divinos derivan de las acciones divinas, y los diversos nombres corresponden a las diversas energías divinas según las benéficas acciones de Dios hacia los hombres. Sin duda por influjo del hebreo, en el Nuevo Testamento hallamos como algo común el uso absoluto de *ónoma*, es decir, «nombre», para designar a Jesús^[663]. Los latinos emplearon *nomen* de la misma manera y con igual fin, particularmente en la época de las persecuciones, cuando el sintagma *confesión del nombre* se hace corriente. San Cipriano lo corrobora con un puñado de textos. He aquí lo que dice, por ejemplo, en la carta 73: «Si un catecúmeno, antes de ser bautizado en la Iglesia, fuere detenido y sacrificado por la *confesión del nombre* (de Cristo), ¿acaso pierde la esperanza de salvación y la recompensa de la confesión porque antes no haya renacido por el agua?»^[664].

En lugar de *confesión del nombre*, encontramos a veces, precisando todavía más, *confesión del nombre de Cristo*, lo cual prueba que tenemos delante un asunto que tiene mucho que ver con un verdadero equivalente del *ónoma*, o sea, «nombre» bíblico. San Cipriano, por acudir una vez más al santo obispo mártir de Cartago, es nítido al respecto: «Todo el misterio de la fe –dice– se sabe que está resumido en confesar el nombre de Cristo». Pero no es menos expresivo en esta misma idea Optato de Milevi cuando escribe: «Ni el martirio puede darse sin la confesión del nombre de Cristo»^[665]. El sesgo *confesión del nombre* lo empleó muchas veces Tertuliano, y da la impresión de que la idea del *nomen Christi* se mezcle en él, sobre todo cuando escribe el *Apologeticum*, con la de *nombre de los cristianos*. En todo caso el matiz hace suponer también que hubiera tomado el concepto bíblico de un uso frecuente inspirado por la tradición romana.

San Justino reconoce que los cristianos eran objeto de odio por el nombre de Cristo (*propter nomen Christi*). Y el Obispo de Hipona desarrolla con frecuencia una idea similar. He aquí lo dicho en una fiesta de mártires: «¡Oh pueblos todos cristianos, oh semillas católicas extendidas por todo el orbe, pensad en vosotros mismos y veréis que todos los pueblos os odian por el nombre de Cristo!»^[666]. Él mismo confiesa lo que le pasó de niño: de qué modo Mónica, su madre, había grabado en su tierno corazón el bendito nombre de Cristo: «Lo único que aguaba en mí aquella hoguera tan grande era el no hallar en aquel libro el nombre de Cristo», apostilla refiriéndose al *Hortensio* de Cicerón^[667]. Y a propósito de la catequesis, se extiende sobre la expansión de la Iglesia con la metáfora de la vid: «Era necesario [...] que fuera podada y de ella se arrancaran los sarmientos improductivos, de los que han surgido aquí y allí las herejías y los cismas de quienes, bajo el nombre de Cristo, buscan la gloria de Dios»^[668]. Y contrastando entre la moneda del César y la de Cristo, que es el hombre, insiste aún: «La moneda de Cristo

es el hombre. En él está la imagen de Cristo, en él el nombre de Cristo, la función de Cristo y los deberes de Cristo»^[669]. La patrística, dicho en resumen, utiliza con frecuencia expresiones como *el (o en el) nombre de Cristo*. Y más aún, *por el nombre de Cristo*. El catecúmeno invoca el nombre de Cristo. El cristiano puede *gloriarse (o avergonzarse) del nombre de Cristo*^[670]. Si el enemigo convierte en crimen el nombre de Cristo, el género humano acude a él, por cuyo poder se derriban los ídolos. Esteban hizo milagros en el nombre de Cristo, no Cristo en el de Esteban. Pero, sobre todo, el martirio y los padecimientos serán siempre *propter nomen Christi*^[671]. Encomendarse a Cristo invocando su nombre no deja de ser piadosa costumbre patrística.

Oración

«El sumo bien está en la plegaria y en el diálogo con Dios, porque equivale a una íntima unión con él: y así como los ojos del cuerpo se iluminan cuando contemplan la luz, así también el alma dirigida hacia Dios se ilumina con su inefable luz. Una plegaria, por supuesto, que no sea, de rutina, sino hecha de corazón; que no esté limitada a un tiempo concreto o a unas horas determinadas, sino que se prolongue día y noche sin interrupción» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Suplemento, Homilía 6 sobre la oración*).

Para designar el diálogo con Dios la primera cristiandad utilizó la palabra oración^[672], del latín *orare*, término antiguo y poco usual en la lengua profana del siglo I. Durante los dos primeros siglos, no obstante, fue trabajada desde el Evangelio, y los Padres Apostólicos y Apologistas certifican su presencia lo mismo individual que compartida. Los primeros comentarios al Padrenuestro se abrieron camino del siglo III en adelante con Tertuliano y Cipriano. Clemente de Alejandría, el autor eclesiástico de obra más voluminosa del siglo II, si bien es cierto que no comenta el Padrenuestro, es asimismo verdad que suministra en el libro VII de su más larga obra, *Stromata*, la primera exposición cristiana y teológica del tema. El genio de Orígenes, por su parte, escribe *Sobre la oración*, una joya según Quasten, donde suministra junto al sustancioso y profundo comentario del Padrenuestro su teología.

Ora el cristiano de pie para recordar al Resucitado. De rodillas, por adorar a Dios y confesar las culpas. Y extendidos los brazos, igual que Cristo en cruz, o las manos abiertas, como los orantes. A juicio de la patrística es vital, de suerte que omitirla será tanto como dejar manca la brisa. Lejos de olvidarse, dijérase que aquellos autores la convirtieron en propia sustancia, hecha caridad sin límites y fraterna hospitalidad eclesial sin fronteras. Gemido de Cristo y caricia del Santo Espíritu, fue siempre la oración en ellos acción de gracias y espera de esperanza, recapitulación y escatología. De ahí que sus definiciones no pretendan ser sino referencias al acto trascendental que la oración

supone. Defienden la de petición por todas las necesidades de los fieles, aunque sea preferible pedir los bienes celestes que los terrenos. En los monjes, será recurrente la del *Kyrie eleison*. Tal vez donde más ahonden sea en las litúrgicas, con sus cinco grupos de escritos: catequesis mistagógicas, tratados explicativos, homilias en las fiestas litúrgicas, cartas pascuales y obras de carácter teológico más general. Los grandes Padres Latinos comentan el libro de los Salmos, *vox Christi ad Patrem*, dirá san Ambrosio^[673]: Jerónimo, Hilario, Ambrosio y Agustín, comentarista del Salterio completo, cuyas obras, en realidad, responden a una verdadera oración. Pocas páginas habrá en sus inmortales *Confesiones* que no eleven con fuerza oracional. Y él es también quien expone con más vivo colorido la dimensión del Cuerpo místico. Su comentario al salmo 85 es al respecto pieza maestra. Y por si fuera poco su Carta 130 a Proba resulta un tratado de la oración de petición.

Del redescubrimiento patrístico del Concilio, tal vez sea la oración la faceta que más despierta el interés de los fieles, afanados en orar como aquellos incomparables maestros hacían. Adentrarse, por eso, en sus escritos es como cursar en la más alta escuela de oración. Esta –reconoce el Crisóstomo– «es la luz del alma, verdadero conocimiento de Dios, mediadora entre Dios y los hombres. Hace que el alma se eleve hasta el cielo y abrace a Dios con inefables abrazos, apeteciendo la leche divina, como el niño que, llorando, llama a su madre; por la oración, el alma expone sus propios deseos y recibe dones mejores que toda la naturaleza visible»^[674]. Y el Hiponense nos deja este sublime pensamiento para los hombres de nuestros días, tan ahitos de superfluidad como hambrientos de belleza: «La oración brota, pues, pura y directa del corazón creyente, como se eleva desde el ara santa el incienso. No hay nada más agradable que el aroma del Señor: que todos los creyentes huelan así»^[675]. Sencillamente dicho, el buen olor de Cristo.

Padres Apostólicos

«En la Iglesia primitiva se desconocía enteramente la expresión *Padres Apostólicos*. Fue introducida por los eruditos del siglo XVII. J. B. Cotelier agrupa bajo este nombre^[676] a cinco escritores eclesiásticos» (BAC 206, 50).

Con Padres Apostólicos^[677] designan los patrólogos un pequeño grupo de autores pertenecientes a la primera Iglesia, de quienes se puede afirmar que trataron directamente o pudieron de algún modo haber conocido a los Apóstoles. Fue Juan Bautista Cotelier, a cuya labor investigadora se debe la edición príncipe de 1672, quien ofreció el nombre de los cinco primeros que «florecieron –dice–, en los tiempos apostólicos». Son ellos *Bernabé*, supuesto Apóstol compañero de san Pablo (de ahí que figure en la lista con el *Pseudo* por delante); *san Clemente Romano*, tercer sucesor de san

Pedro; *Hermas*, discípulo de san Pablo, de querer identificarlo con el de un pasaje de la Carta a los romanos (cf Rom 16,14); el obispo de Antioquía *san Ignacio*, que muy bien pudo haber conocido a los Apóstoles aunque con seguridad no conste; san Policarpo, a quien san Ireneo relaciona con el Apóstol san Juan; y el desconocido autor del apologético discurso al no menos extraño personaje Diogneto. Breve lista, esta, a la que en 1873 vino a sumarse, superados algunos obstáculos de identificación, la *Didachè*.

Aunque no conste con seguridad que todos trataron en vida a los Apóstoles, sigue valiendo el nombre que llevan, habida cuenta de que toda su literatura es cabal resonancia de la predicación apostólica. Sus escritos, en efecto, transmiten hondas vibraciones, singular resonancia, fuego interior, saludable inquietud e increíble fuerza persuasiva. Leyéndolos parece que uno estuviese oyendo a los Apóstoles, sensación no común en la literatura posterior. Y es que, después de los evangelios, de los Hechos y de las cartas de los Apóstoles, no hay escritos que más acerquen a lo sentido y predicado en la era apostólica.

Sencilla literatura la suya, de frágil estilo cabría decir, de elemental apariencia y de estrecha unión entre Apóstoles y Apologistas del siglo II. Las tres virtudes teologales adornan su obra, y su pluma busca derroteros de un lenguaje directo, escueto, pastoral, catequético, inmediato. Resultan cordiales de puro sencillos, sin artificio ni polémica, pletóricos de verdad y de vida, comprensibles sólo con ternura de corazón y limpieza de mirada.

Son obras las suyas ocasionales, sin propósito, pues, de agotar la doctrina, con Biblia y Tradición como primera y casi única fuente. Una Biblia interpretada de modo alegórico. Y una Tradición que alguno antepone incluso, erróneamente por supuesto, a la misma Biblia. Los principales asuntos de su análisis suelen ser comunes y recurrentes: unidad de Dios y universo creado de la nada. La Trinidad adorable, de la que se hacen eco por las fórmulas bautismales o del juramento, así como por algunas doxologías. *Hermas* es, por señalar, el único que presenta un lenguaje trinitario impreciso y equívoco. Se pronuncian clarísimamente, con la excepción dicha, por la divinidad de Jesucristo, puesta de relieve desde distintos vértices. Presentan a la Iglesia en tres dimensiones: como unidad de fieles, comunidad de personas, y grupo de cristianos extendidos por el mundo.

La Iglesia, para ellos, es sobre todo un cuerpo místico del que Jesucristo es la cabeza, y de cuya organización se ocupa la Jerarquía. Los sacramentos más a menudo mencionados son el Bautismo, la Eucaristía, la Penitencia y el Matrimonio. Su escatología, muy de los Sinópticos y de san Pablo, se resiente en algunos del error milenarista. Estamos, en definitiva, ante autores de una doctrina simplicísima, en la que no te puedes adentrar sin que, al hacerlo, te deleites saboreando a Dios. Son los suyos escritos del cristianismo más antiguo no integrados en el canon neotestamentario ni catalogables entre los apócrifos o la primitiva literatura apologética. Pertenecen a diferentes géneros literarios y responden a problemas pastorales diversos, es verdad, pero no carecen de vigor espiritual.

Palabra de Dios

«La *palabra de Dios*^[678] iba creciendo; en Jerusalén se multiplicó considerablemente el número de los discípulos, y multitud de sacerdotes iban aceptando la fe» (He 6,7). «Se dice de la *palabra de Dios* que se come y se bebe, porque son oscuras algunas de sus expresiones y sólo las entendemos cuando son explicadas, al igual que hacemos con la comida que masticamos» (SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, VI, 5, 6).

El profeta Jeremías la devoraba, pues para él era «gozo y alegría de corazón» (Jer 15,16). Lo propio que los Padres de la Iglesia, a quienes podemos aplicar lo de san Pablo a Timoteo: «Desde niño conoces las Sagradas Letras, que pueden darte la sabiduría que lleva a la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia» (2Tim 3,15-16). El Doctor Máximo de las Escrituras, san Jerónimo, no se anduvo por las ramas cuando soltó esta breve afirmación: «Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo»^[679].

A escucharla con devoción y proclamarla con valentía incitó el Vaticano II desde la *Dei Verbum*, cuyo propósito, siguiendo a san Agustín, fue «que todo el mundo la escuche y crea, creyendo espere, esperando ame»^[680]. Sobre Tradición, Escritura y Magisterio el Concilio puntualizó diciendo que «contribuyen eficazmente a la salvación de las almas»^[681], y sobre los exegetas católicos y demás teólogos, una vez aclarado que se debe fomentar el estudio de los Padres de la Iglesia orientales y occidentales, y el de la liturgia, dejó bien claro que «han de trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla, de modo que se multipliquen los ministros de la Palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura»^[682].

Maestros de la divina palabra, los santos Padres hicieron de ella su norte y su brújula, su luz y su día, su pan y su querencia. Trabajaron a fondo el Canon bíblico, estudiaron sin tregua versiones y manuscritos, se adentraron resueltos en la inspiración y expusieron sagaces su papel eclesial. No hay controversia de aquel tiempo en que la exégesis patristica no se deje sentir iluminadora y a menudo determinante. Clave de su vida, inspiración en su liturgia, acompañaba el canto de la salmodia. Un ministerio pastoral el suyo, en suma, que se quedaría inmediatamente falto de sentido si de pronto dejase de latir en él la Escritura. Se ha dicho que algunos incluso se la sabían de memoria de puro meditarla por dentro de día y de noche. Cuenta sin duda la Biblia en los Padres con mártires célebres por haberla defendido hasta la efusión de la sangre; con ilustres doctores por haberla estudiado y expuesto desde la cumbre de su magisterio hasta lo sublime de la teología; y con celosos pastores por haber sabido reclinar en su celeste regazo todo el diario quehacer de su ministerio.

Uno de los grandes logros del Concilio fue precisamente repristinar en la vida del pueblo de Dios el insustituible protagonismo que para la Iglesia representa la Sagrada

Escritura, de la que los Padres son, sin discusión de ningún género, sus más excelentes y autorizados maestros. Hoy los fieles se alimentan sobremanera de libros cuyas ediciones respiran ya, junto al socorrido referente de la filosofía y de la Biblia, el suave aroma patrístico, que es igual que decir de la mejor catequesis. A su aire, pues, y cabe la altísima *sapientia cordis* de aquellos colosos de la fe que fueron los Padres de la Iglesia, los sencillos fieles pueden estrenar cada día un manantial de luz, un horno de calor, una espiritualidad renovada, sublime, segura, siempre fiel al Magisterio y siempre rebosante de nuevas sugerencias. Puede que suene bien y hasta resulte retórico decirlo, pero es lo cierto que la obra de los Padres de la Iglesia se volvería ininteligible y seca sin el poderoso auxilio de la divina Palabra. Acudir por eso a ellos no es sino entrar en la escuela de la Escritura. Así lo ha venido a corroborar la *Verbum Domini*^[683].

Pascha-Transitus

«Nuestro Señor Jesucristo ya celebró la pascua (ya hizo el tránsito), pues *Pascha*, pascua, se traduce por tránsito (*Transitus*). Esta palabra es hebrea; sin embargo, piensan los hombres que es griega y que significa *pasión*; pero no es así. Por los estudiosos y doctos se demostró que la palabra *Pascha*, pascua, es hebrea, y no la tradujeron por *pasión*, sino por *tránsito* (*Transitum*) o paso» (SAN AGUSTÍN, *En. Ps.* 120, 6).

En tiempos de Jesús había dos modalidades a la hora de interpretar la Pascua^[684]: una era la rabínica, cuyo acento recaía en lo teológico; y otra la helenística de la diáspora, con el énfasis puesto en la moral. Al ser inmolado Cristo en Jerusalén durante la Pascua hebrea, los autores del Nuevo Testamento enseñan que esta consigue pleno sentido en cuanto le acontece a Jesús esos días. Ya no interesa la judía, porque la Ley mosaica ha pasado y el velo del Templo se ha rasgado, sino de qué manera Cristo vive su Pascua precisamente en coincidencia con la judía. Lo que pasa es que las cosas vuelven a cambiar de rumbo cuando la comunidad cristiana se desentiende del Templo tras la ascensión del Señor y empieza a celebrar los misterios pascuales de Jesús hechos vida litúrgica: surge así la Pascua de la Iglesia.

A principios del siglo III destacan dos teologías pascuales: la asiática y la alejandrina. La asiática vive una Pascua más bien cristológica, cuyos términos clave son *Pascha-passio*. Pascua, en cuanto sinónimo de pasión del Señor, de suerte que el protagonismo no lo ejercen ni el Dios del Antiguo Testamento, ni el hombre, sino Cristo, quien conmemora todo el misterio «antiguo y nuevo». Predomina esta por Asia Menor, sin excluir zonas de África, las Galias y Roma. Y define sus matices la voz del Resucitado transcrita por Melitón de Sardes: «Yo di libertad a los condenados e hice revivir a los muertos. Yo soy el Cristo, el que destruí la muerte y triunfé sobre mis enemigos, y aplasté al Hades, y até al fuerte, y conduje al hombre hasta las alturas de los cielos»^[685].

Con Filón se abre camino la alejandrina, donde serán sobre todo Clemente de Alejandría y Orígenes quienes destaquen la dimensión moral de la Pascua hebrea diciendo que toda vida cristiana y eclesial es un éxodo de Egipto hacia la tierra de promisión, o sea, del pecado hacia la gracia, de las tinieblas a la luz. Palabras definitorias aquí son *Pascha-Transitus*; y el texto, este de Orígenes: «Piensan la mayor parte de los hermanos, por no decir todos, que la Pascua se llama así por la Pasión del Señor. En realidad, dicha fiesta según los hebreos no se llama *pascha*, sino *phas*, es decir: *paso*, ya que en dicha fiesta el pueblo salió de Egipto»^[686]. Hay más tradiciones, claro, pero todas repiten la alejandrina o la griega.

Tercia por último san Agustín con la síntesis de este genial comentario al salmo 120: «Nuestro Señor Jesucristo, dice, ya celebró la pascua (ya hizo el tránsito) pues *pascha* se traduce por «tránsito». Esta palabra es hebrea; sin embargo, piensan los hombres que es griega y que significa “pasión”; pero no es así. Por los estudiosos y doctos se demostró que la palabra *pascha* (pascua) es hebrea, y no la tradujeron por “pasión”, sino por “tránsito” o paso. El Señor pasó, por la pasión, de la muerte a la vida, y se hizo camino a los creyentes en su resurrección para que nosotros pasemos igualmente de la muerte a la vida. No es cosa grande creer que Cristo murió. Eso también lo creen los paganos, los judíos y los perversos. Todos creen que Cristo murió. La fe de los cristianos consiste en creer en la resurrección de Cristo. Tenemos por grande creer que Cristo resucitó. Entonces quiso Él que se le viera, cuando pasó; esto es, cuando resucitó. Entonces quiso que se creyese en él, cuando pasó, porque fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación»^[687]. La Pascua, en fin, resulta una requisitoria a morir y resucitar con Cristo pasando con el bien sobre el mal. Es una tarea fascinante, sublime, la que nos propone la Pascua vivida según las distintas interpretaciones patrísticas.

Pasión

«Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada *pasión*, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión» (SC 5).

Desde primera hora, en el incipiente cristianismo se impusieron dos modos de entender la Pascua: el uno, inspirado en el fundamento tipológico de la inmolación del cordero pascual, destacaba de manera preferente la pasión de Cristo; el otro, en cambio, ponía el acento sobre el misterio del paso de la muerte a la vida inmortal. *Pasión*^[688] y *padecer* desarrollaron en los círculos cristianos un sentido técnico muy rico: designaban la pasión y la muerte, inclusive la pasión, y en ella comprendida la muerte, de Cristo y de los mártires. Sugerían asimismo la idea de victoria y de gloria celeste que subsiguen a la pasión. Relacionar la noción de pasión asociada a la de victoria, a la gloria celeste, fue

particularmente característica en tiempo de las persecuciones.

Los textos en los que la pasión (*passio*) evoca la idea de victoria, a veces incluso sustituyendo victoria por pasión, son muchos. Sirva de muestra este de san Cipriano: «El Señor fue crucificado a la hora de sexta, a la de nona lavó con su sangre nuestros pecados, y para redimirnos y darnos vida, dio cima a la victoria con la pasión a esa hora»^[689]. Hacia esta misma dirección apuntan de igual modo la *Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, y la homilía pascual inspirada en Hipólito donde la pasión de Cristo es vista como el combate de la victoria, simbolizada por la corona de espinas, que es la del vencedor. Comentando la muerte de Cristo, el homileta retoma la imagen del combate y nos propone al Cristo vencedor, en pie sobre la cruz, entre el cielo y la tierra, trofeo de victoria y al mismo tiempo triunfador^[690].

Para los Padres, el signo de la pasión fue siempre la cruz. Y el sustantivo *passio*, término de igual modo sujeto a una evolución semasiológica bastante curiosa. En Novaciano es vocablo a menudo con el sentido normal de pasión y sobremanera «pasión de Cristo», pero en el pasaje bíblico sobre la bendición de Jacob, Gén 48,14, *passio*, referido a la pasión de Cristo, asume un sentido muy concreto: Jacob cruzando sus manos sobre las cabezas de sus pequeños hijos prefigura la *forma passionis*, o sea, la pasión de la cruz, es decir, la cruz. Y Tertuliano, por su parte, destaca en la imagen de las manos cruzadas de Jacob una X, o sea, la letra inicial del nombre de Cristo^[691].

La pasión de Jesucristo, según los Padres, no demanda ni lo más nuevo ni lo más antiguo, sino lo más hondo. La Iglesia sintió desde el principio que los dolores de su Esposo padeciendo en la Cruz eran sus dolores. Nadie mejor, pues, que los mismos santos Padres, desposados también ellos con la Pasión, para referirnos hasta qué punto la comunidad cristiana de los primeros tiempos derramó generosa su sangre por quien la había ofrecido antes toda en el Calvario. Camino del martirio, san Ignacio de Antioquía les recuerda a los Tralianos de Asia: «Aparecéis a mi vista viviendo, no según los hombres, sino según Jesucristo, que murió por nosotros para que, creyendo en su muerte, escapáramos a la muerte».

Y el Crisóstomo, predicando hacia el 390: «Para que no puedan decir que mostramos al pueblo los hechos brillantes y gloriosos de la vida del Señor [...] pero ocultamos los oprobios e ignominias, la gracia del Espíritu Santo ha dispuesto que dichas cosas se lean cuando [...] todos sin distinción asisten a la vigilia de la pascua; que se proclame (entonces) con voz clara la pasión del Señor». La feligresía de Roma, pendiente de su obispo san León Magno, acoge con obsequiosa receptividad esta deliciosa lección de cristología: «todo lo que Cristo ha padecido, en Él lo hemos padecido también nosotros; y cuanto sufrimos, Él lo sufre en nosotros»^[692]. Pasión de Cristo, luz de los Padres de la Iglesia, dolor de caridad y viva muerte desde la muerte misma de quien es la Vida. ¡Pasión gloriosa!

Penitencia

«[El Ángel de la penitencia] me contestó: “Yo estoy encargado de la penitencia y doy inteligencia a todos los que se arrepienten. ¿Acaso no te parece que este mismo arrepentirse es inteligencia? El arrepentimiento es una gran inteligencia, porque el pecador comprende que ha obrado mal ante el Señor, a su corazón sube la acción que realizó, se arrepiente, ya no hace el mal sino que obra el bien a manos llenas, y humilla y mortifica su alma por haber pecado. Ya ves cómo la penitencia es una gran inteligencia» (*El Pastor de Hermas*, 4, 2,1).

Las primeras noticias acerca de una reconciliación otorgada después del bautismo corresponden al *Pastor de Hermas*, a Tertuliano y a san Cipriano. En *De paenitentia* Tertuliano suministra la fórmula definitiva acerca de la posibilidad de una segunda penitencia^[693]. A propósito de la readmisión de los adúlteros y fornicarios a la comunión (praxis contra la que él mismo polemizará una vez sea montanista) nos describe por primera vez el proceso penitencial: vida de durísima mortificación, prolongados ayunos, oraciones y lamentaciones, postraciones ante los presbíteros y ante los siervos de Dios, apelo a la intercesión de la comunidad, perdón final^[694].

De acuerdo con el papa Cornelio, san Cipriano admitió a la reconciliación a los apóstatas, numerosos durante las persecuciones de los emperadores Decio y Valeriano, mas no sin la oposición de círculos rigoristas. El espinoso problema de los lapsos, que afrontó enérgico a la vez que benevolente, contribuyó a su extraordinaria importancia en la historia de la penitencia dentro de la Iglesia^[695]. No parece sino que la disciplina penitencial hubiera salido adelante a consecuencia de casos concretos como los que acabo de referir, entre otros, y que, por tanto, hubiera sido variable según las comunidades.

El Hiponense, Cesáreo de Arlés, los concilios, las Decretales, la correspondencia de los obispos del sur de las Galias, concuerdan en describir la penitencia oficial como un proceso en tres tiempos: primero, la entrada en la penitencia, con el consentimiento del obispo, en el curso de una ceremonia comunitaria; luego, la permanencia, más o menos larga, en el orden de los penitentes; y por último la readmisión a la comunión mediante la imposición de manos del obispo el Jueves Santo ante la comunidad reunida.

Mas como este proceso no era reiterable, los pecadores todavía jóvenes empezaron a verse lejos de la penitencia ante una posible recaída en el pecado, en cuyo caso la Iglesia oficial nada podría hacer por ellos. El entero proceso (no la confesión de las culpas, claro) era público en el sentido de que los penitentes ocupaban un puesto especial en la Iglesia, la comunidad intercedía por ellos y en público eran reconciliados. La penitencia, sin embargo, no ha de confundirse con la excomunión: los penitentes no eran excomulgados. Aun así, su rigor y consecuencias terminaron por hacer costumbre, como digo, que los fieles, con el consentimiento explícito de los obispos, acabaran por diferir la reconciliación hasta el final de la vida, igual que había ocurrido en la época prenicena con el bautismo.

Los Padres de la Iglesia se emplearon a fondo para que la práctica de la penitencia se recuperase y se fuese configurando como el saludable remedio eclesial para los

pecadores después de haber recibido el bautismo, y como el medio más idóneo de prepararse a la recepción de la Eucaristía. Al obispo, al presbítero y al diácono se les prohibía recurrir a la penitencia, no por privilegio, ciertamente, sino por la incompatibilidad entre su estado clerical y el de los penitentes^[696]. La encíclica *Paenitentiam agere*, del beato Juan XXIII, sirvió de acicate al mundo católico para la digna celebración del Vaticano II. Y la *Lumen gentium* prosigue hoy: «la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación»^[697]. Sintonía, pues, entre la Iglesia de hoy y la de los Padres.

Pentecostés

«Al llegar el día de *Pentecostés*, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban» (He 2,1-4).

El origen cristiano de Pentecostés^[698] responde al evento descrito por san Lucas en los Hechos de los Apóstoles (cf 2,1-11). Durante los primeros siglos fue una fiesta que se celebró estrechamente unida a la Pascua, hasta el punto de ver en ella su conclusión. Incluso llegó a figurar más en cuanto tiempo, el de las «siete semanas» judías, que como un solo día festivo. Y su característica era precisamente la alegría, concretada en la prohibición del ayuno. Durante Pentecostés se cantaba el aleluya, se hacía la lectura continua de los Hechos de los Apóstoles y se recordaban las maravillas obradas por el Señor en su Iglesia. Pentecostés, por tanto, designaba en aquel cristianismo de más antiguo porte, las siete semanas siguientes a la Pascua, cuyo contenido era el misterio pascual en su conjunto, visto bajo los aspectos especialmente puestos de relieve durante la fiesta judía de la recolección, relativa a esas siete semanas.

A partir del siglo IV, en cambio, tiende a designar, más en concreto, el último día de ese período, limitando su contenido a la venida del Espíritu Santo. Se fija entonces la costumbre de celebrar Pentecostés haciéndolo coincidir con el último día de la cincuentena pascual, de cuyo festivo júbilo constituye la solemne clausura. Por el siglo IV, en resumen, empiezan a separarse dos aspectos primitivos, contenidos ellos en una única celebración: de un lado tenemos que el conmemorar la gloria del Señor, adscrito en un primer tiempo al día quincuagésimo, viene transferido al cuadragésimo, dando así origen a la Ascensión; de otro, resulta que el hecho de meditar sobre la Iglesia, ligado a la efusión del Espíritu Santo y al inicio de su misión apostólica, llega a convertirse en principal objeto de la fiesta del día quincuagésimo. De esta evolución dan cuenta numerosos textos de Agustín de Hipona, Paulino de Nola, Pedro Crisólogo, León Magno, Fausto de Riez y Cesáreo de Arlés. El significado de la fiesta experimenta todavía ulteriores modificaciones: por una parte, se atenúa su carácter de clausura del

tiempo pascual; por otra, en cambio, se acentúa el proceso de fraccionamiento de la cincuentena pascual. A la postre, Pentecostés pasó a ser una fiesta como las otras, cuyo principal objeto está determinado en Hechos 2,1-41, pero no vuelve a percibirse más su conexión con la Pascua^[699].

Por supuesto que los Padres, ocupados y preocupados por el carácter teológico de esta fiesta, tuvieron en cuenta su origen judío: Pentecostés era, de hecho, una de las tres grandes festividades en las que todo Israel subía a Jerusalén para orar a Dios. La tipología patrística, por eso, evidenció el carácter agrícola del Pentecostés veterotestamentario: las primicias del grano prefiguran a Cristo primogénito entre los muertos que torna al Padre; la venida del Espíritu Santo, la vocación de los gentiles, la primera predicación evangélica.

Hay una tradición que va desde Tertuliano hasta el papa Siricio que sostiene como propia del tiempo de Pentecostés la celebración de bautismos^[700]. Y ahí no para la cosa, claro, pues suele subrayarse, además, el sentido espiritual que esta pneumatofanía encierra. En sus diferencias con el Cisma, el dialéctico Hiponense agrega que «aquel viento limpiaba los corazones de la paja carnal; aquel fuego consumía el heno de la vieja concupiscencia; aquellas lenguas que hablaban los que estaban llenos del Espíritu Santo anticipaban a la Iglesia que iba a estar presente en las lenguas de todos los pueblos [...]. Aunque también ellos [= donatistas] se reúnen hoy con toda solemnidad, aunque escuchen estas mismas lecturas que narran la promesa y el envío del Espíritu Santo, las escuchan para su propia condenación, no para recibir el premio. ¿De qué les sirve acoger con el oído lo que rechazan con el corazón y celebrar este día cuya luz odian?»^[701].

Pontífice

«Las letras imperiales habían reunido en Roma por razón de ciertas disensiones entre las iglesias, a los obispos de Oriente y Occidente, y entonces [Paula] tuvo ocasión de ver a varones admirables y *pontífices* de Cristo» (SAN JERÓNIMO, *Ep.* 108, 6 [*Epitafio de santa Paula*]).

Pontífice proviene del latín *pontifex* cuya etimología denota constructor de puentes^[702]. Curiosamente, sin embargo, en su empleo cristiano de los primeros siglos no existe indicio alguno que se corresponda con un significado así. Resulta curioso además constatar que antes del Medievo, pontífice jamás fue un término de veras técnico para designar al obispo. Ello es tanto más chocante cuanto que el verdadero término técnico será sólo, más bien, pasados los primeros tiempos, *episcopus*. *Pontifex*, en efecto, se reserva por lo común en las traducciones bíblicas –tanto la *Vetus Latina* como la *Vulgata*– para sacerdotes y sumos sacerdotes judíos, en cuanto versión del griego *iereus* y *ariereus* respectivamente, palabras, a su vez, ya empleadas en la terminología religiosa

pagana. De hecho, por la antigua Roma circuló con creciente frecuencia uncido a las formas *summus pontifex* y *pontifex maximus*^[703].

La Carta a los hebreos vierte sumo sacerdote –*ariereus*– aplicado incluso al propio Cristo, aunque siempre por referencia expresa a los antecedentes bíblicos y judíos. Por ejemplo: «considerad al apóstol y Sumo Sacerdote de nuestra fe, a Jesús» (Heb 3,1; 9,11). Ocurre, no obstante, que este tal *ariereus* se traduce ahí, él también, por *pontífice*. Escribe san Juan Crisóstomo sin ir más lejos, comentando la Carta a los hebreos, que «nuestro Sumo Pontífice es el que ha ofrecido la víctima para purificarnos»^[704]. Es por virtud de tales textos como, en la traducción que ofrece san Clemente Romano en su *Carta a los corintios*, figura *pontífice* con versión del sumo sacerdote –*ariereus*–: «Este es el camino, carísimos, en que hemos hallado nuestra salvación, a Jesucristo, el *sumo sacerdote* de nuestras ofrendas, el protector y ayudador de nuestra flaqueza»^[705]. En idéntico sentido de *pontífice* apuntando a Cristo se expresa el genial y ardoroso Tertuliano^[706]. Mucho más tarde –ya en el siglo IV–, *pontífice* comparece por algunos raros pasajes retóricos. Podrían servir de botón de muestra san Jerónimo en el *Epitafio de santa Paula*, cuyo texto abre esta reflexión, y con él ciertos poetas clásicos de la talla de Paulino de Nola, por ejemplo. En este caso, el término significa obispo y su empleo responde claramente a razones de estilo. Análoga versión deparan las antiguas oraciones del Misal Romano. La lengua muy estilizada de estas evita, en efecto, el empleo de préstamos, sobremanera si se trata de términos técnicos. Desde el punto de vista del estilo, en suma, no sobrará puntualizar que las antiguas oraciones utilizan *obispo* en sólo dos casos. Más a menudo, por no decir siempre, dichas oraciones se sirven del vocablo *pontífice*, percibido, por lo demás, en el lenguaje de la época como un término retórico-poético.

La palabra *pontífice*, a la postre, tira su sentido de dos empleos diferentes: aquel que, en la línea del Antiguo Testamento, le hace designar a los sacerdotes judíos y en la Carta a los hebreos serle aplicado incluso a Cristo; y seguidamente, muy pronto por cierto, aquel otro, más reciente, que emerge, según reconocidos filólogos^[707], debido a razones puramente estilísticas en la prosa retórica, en la poesía clásica y en la liturgia romana. Sólo en virtud de este último empleo, el término *pontífice* es un sustituto del vocablo *episcopus*. Pero allí donde se le encuentre durante los primeros siglos, *pontífice*, recordémoslo, no deja rastro alguno de construcción de puentes. Obispo es el vocablo que terminará prevaleciendo en el latín litúrgico. Habida cuenta, en fin, del latín cristiano de los siglos IV y V, *obispo* –*episcopus*– será la palabra técnica que ocupe poco a poco el puesto de sacerdote –*sacerdos*–, muy usual en la primera cristiandad, y por supuesto que también los de *pontifex* y *antistes*, expresiones una y otra muy romanas y muy oficiales^[708].

Presbítero

«Los *presbíteros*, por la sagrada ordenación y misión que reciben de los Obispos, son promovidos para servir a Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que la Iglesia se edifica incesantemente, aquí, en la tierra, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (PO, proemio).

Presbítero^[709] es nombre técnico de la jerarquía importado en Occidente con la predicación oral del cristianismo^[710]. Ya Lactancio habla, de forma combinada las más de las veces, de presbíteros o ministros. No parece ser, pues, un purismo fáctico, como tampoco excepcional ni arcaica la distinción entre *ancianos* y *presbíteros*^[711]. San Clemente Romano emplea como normal el término, que se completa y fija en tiempos de san Cipriano. Cornelio utiliza dicha voz con sentido de asamblea presbiteral, y en las antiguas versiones *presbítero* tiene no pocas veces la común acepción de *anciano*^[712].

Si en ninguna parte de la *Didachè* se menciona a los presbíteros, Clemente de Alejandría, por el contrario, entiende que los tres grados del orden sagrado en la Iglesia (episcopado, presbiterado y diaconado) vienen a ser imitación de la jerarquía angélica. San Policarpo escribe sobre las funciones presbiterales dentro del pueblo de Dios y hasta deja como insinuado en algunos textos que la comunidad de Filipos era gobernada por una comisión de presbíteros, cuyo diseño reza del siguiente modo: «También los presbíteros han de ser misericordiosos, compasivos con todos, trayendo al buen camino lo extraviado, atendiendo a todos los débiles, no desentendiéndose ni de la viuda ni del huérfano ni del pobre, sino *atendiendo siempre al bien ante Dios y ante los hombres*, apartados de toda ira, acepción de personas y juicio injusto, alejados de toda avaricia, sin creer enseguida la acusación contra alguien, sin ser duros en los juicios, pues sabemos que todos somos deudores de pecado»^[713].

Es bien sabido que los Padres de la Iglesia fueron presbíteros antes de llegar a obispos, y entre los doctores san Jerónimo no pasó de presbítero, y san Efrén fue sólo diácono. Todos califican al presbítero de colaborador del obispo, y en cierto modo así lo hacen presente en cada una de las asambleas de los fieles por la palabra del Dios vivo^[714]. Se comprende por eso que el dicho agustiniano de que los apóstoles «predicaron la palabra de la verdad y engendraron las iglesias» pueda extenderse a estos colaboradores suyos^[715]. Participantes con los obispos de sus misterios y de sus luchas, «presiden, pues, la Iglesia de Cristo, y en la consagración del Cuerpo y de la Sangre son consortes con los obispos, e igualmente lo son en el adoctrinar a los pueblos y en la función de predicar»^[716]. De ahí que los obispos tengan como necesarios colaboradores y consejeros en el ministerio y función de enseñar, santificar y apacentar la plebe de Dios a los presbíteros.

San Ignacio de Antioquía, san Jerónimo y el genial Orígenes Alejandrino escribieron de los presbíteros, calificados como consejeros episcopales (*boúletai*), páginas de logrado fuste y mucha envergadura^[717]. «Apacentar la grey del Señor es una función de amor»: *amoris officium*, afirmó textualmente san Agustín^[718]. Desempeñando así el papel

del Buen Pastor, en el mismo ejercicio de la caridad pastoral encontrarán el vínculo de la perfección sacerdotal que reduce a unidad su vida y su actividad. Dicha caridad pastoral fluye sobre todo del Sacrificio eucarístico, manifestado por ello mismo como centro y raíz de toda la vida del presbítero, de suerte que lo que se efectúa en el altar, el alma del sacerdote procure reproducirlo en sí. Esto, claro está, no puede alcanzarse en absoluto si los mismos sacerdotes no penetran cada vez más y más, a base de oración, en el misterio de Cristo. *Dispensator verbi et sacramenti*: «ministro de la palabra y del sacramento». Así solía definir san Agustín al sacerdote. Funciones una y otra, estas de predicar y de santificar, propias y específicas de un pastor de almas; alas ministeriales del presbítero entregado en cuerpo y alma a ser otro Cristo.

Profeta

«No todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se discernirá al verdadero y al falso profeta» (*Didachè*, 11, 8).

Para designar la noción bíblica de «profeta»^[719] en las madrugadoras fechas de la patrística se rechazaba o evitaba, según, las palabras comunes de *vates* y *fatidicus*, porque ambas despertaban ideas de la religión profana. De modo que se tomaba prestada la palabra *propheta*^[720]. La tripartita división apóstol-profeta-doctor, evocada por la *Didachè*, parece de origen hebreo y corresponde a la tríada paulina ley-profecía-sabiduría. La *Didachè* presenta al profeta dotado de un carisma del Espíritu Santo, no sujeto al juicio de la comunidad, la cual no le juzgará por sus palabras, sino por su conducta. Hermas, a su vez, suministra los criterios por los que se ha de distinguir a los verdaderos de los falsos profetas^[721].

Fundamentales para conocer el método exegético de los Padres en la interpretación del Antiguo Testamento, los comentarios patrísticos a los libros proféticos marcan, con su presencia, la historia del cristianismo desde los primeros tiempos. Abundan homilias patrísticas con textos proféticos de fondo y, sobre todo, se hace relevante la presencia de textos proféticos a partir de los apologistas, quienes presentan los profetas al mundo pagano como testigos de la verdad de Dios y de su revelación. Con Ireneo, los profetas se convierten en la prueba irrefutable para demostrar al mismo tiempo el dinamismo y la unidad de la economía divina y ello gracias a la centralidad de Cristo, el cual es visto, ya como el anunciado, ya como el realizador de toda profecía. Más aún, él es quien ha cumplido con todo lo que los profetas revelaron^[722].

Entre las obras patrísticas expresamente dedicadas a comentar los libros proféticos, sobresalen los comentarios a Isaías, Ezequiel y Zacarías atribuidos a Hipólito; los sistemáticos de Orígenes, que habría escrito treinta libros sobre Isaías; los dedicados a

Isaías, Oseas y Malaquías de Apolinar de Laodicea, que san Jerónimo cita en los prólogos a sus comentarios sobre los mismos libros; los referidos a Ezequiel y Daniel, de Cirilo de Alejandría; los dedicados a Isaías, Ezequiel, Jeremías y Daniel, de Teodoro de Mopsuestia, fuertemente antiorigenistas en la condena de toda interpretación cristológica del texto; los pseudo-crisostómicos sobre Jeremías, Ezequiel y Daniel, con fuerte interés moralizante. Una interminable lista, en fin.

De Teodoreto de Ciro han llegado a nosotros los comentarios a todos los libros proféticos. En ellos sabe alejarse del literalismo de su predecesor Teodoro de Mopsuestia, pues, junto al sentido literal, recurre mucho al método alegórico y tipológico defendiendo la interpretación mesiánica de numerosas profecías. En tal sentido su comentario a Isaías se acerca al de Cirilo Alejandrino que, en cinco libros, interpreta primero literal y luego espiritualmente el texto profético.

En el Tabor «hablan los profetas, habla la ley –comenta san Agustín–, pero *escuchadle a él*, voz de la ley y lengua de los profetas. Él habla en ellos [...]. Hagamos lo que nos manda y esperemos lo que nos prometió»^[723]. San León Magno hizo de Isaías su autor privilegiado de todo el Antiguo Testamento, tal vez porque veía en él, esencialmente, al anunciador del Mesías y al profeta de la Pasión en sus descripciones de los sufrimientos del Siervo de Yavé. San Juan Crisóstomo se afana en probar que «el judío, anulando las profecías sobre Cristo, daña la mayor parte de las profecías, y que si no admite el Nuevo no puede mostrar abiertamente la nobleza del origen del Antiguo Testamento»^[724]. Y san Atanasio agrega que «cuando el Verbo se hacía presente en los profetas, estos profetizaban por medio del Espíritu»^[725]. La visión patristica del profetismo ha cambiado mucho con los tiempos, es cierto. De todos modos el Vaticano II apostó resueltamente por la vocación profética de la Iglesia, señalando que también los laicos participan del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo^[726]. Bueno será, pues, contar con la patristica.

Redentor

«Es un dato claro para todos los que investigan la verdad, que la Sagrada Escritura en todas sus afirmaciones promete al Redentor del mundo y le señala por medio de sus elegidos, o sea, de sus miembros» (SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales.*, 6, 1,1).

Palabra clave del cristianismo, esta de Redentor^[727]. Sin ella, los sacramentos se volverían vacíos y la teología hueca. De ahí que luzca en el titular de numerosos documentos de la Iglesia. De Juan Pablo II, sin ir más lejos, tenemos *Redemptor hominis*, *Redemptoris custos*, *Redemptoris missio*, *Redemptoris Mater*. En los primeros siglos de nuestra era, cuando los vocablos latinos fueron tomando forma, hallamos, por ejemplo, que el

Salvador o *Redentor* de la Escritura y de la lengua corriente, deviene a veces en *Reparador*, y la redención es llamada *Reparación*. La *Ciudad de Dios* contiene los cristianismos semasiológicos *Redentor-Redención*, del siglo IV^[728]. San León Magno, gran defensor del realismo de la Redención, que basa en el de la Encarnación, afirma: «La efusión de la sangre del justo por los pecadores fue tan poderosa en orden a la exculpación del hombre y tan alto su valor, que si la universalidad de los cautivos creyera en su Redentor, no mantendría ninguna atadura que les esclavizase, porque, como dice el Apóstol, *donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*»^[729].

En las lenguas modernas, bajo los términos derivados de la voz *redemptio* o que la traducen literalmente, se comprende por lo común el conjunto de la obra salvífica de Cristo, efectuada de modo especial en su muerte. En estricto sentido, por el contrario, redención equivale al rescate pagado por Cristo para liberar a los hombres de las fuerzas del mal^[730]. La interpretación tipológica y alegórica del Antiguo Testamento hizo que todas las denominaciones apropiadas del Antiguo Testamento se transfirieran a Cristo para, de este modo, señalar que bajo la multitud de nombres debía hallarse en el Antiguo Testamento el nombre, uno y el mismo, de Cristo. Ahora bien, el anhelo de una invocación eficaz de Cristo en las oraciones de súplica y alabanza estimuló, después, la disposición en serie de sus nombres. La patrística trabajó teológicamente rendida al hondo misterio que encierra esta hermosa palabra, tanto ella sola como acompañando en calidad de adjetivo a otros posibles nombres de Jesús: así, Cristo Redentor, Cristo Salvador y Redentor, Cristo Redentor y Manumisor, o, en fin, Cristo Mediador y Redentor. Ello se comprende teniendo en cuenta que para los Padres, Cristo padeció por su Iglesia y se ofreció en sacrificio por todos los hombres. Es salud de Dios y justicia de Dios, sabiduría infinita, abogado y guía de la Iglesia, el que nos redimió con su sangre. Nosotros mismos, consintiendo al seductor, «pudimos vendernos, mas no podemos redimirnos. Nos vendimos consintiendo al pecado, nos redimimos por la fe de la justicia. «El Inocente dio la sangre por nosotros para redimirnos», de modo que «aquellos por los que el Inocente dio su sangre fueron redimidos»^[731].

Jesús, en consecuencia, vino a nosotros como redentor, no como condenador, pues Jesús se convirtió en Redentor y Salvador humano; único Redentor a costa de su sangre, creador para vivir y Redentor para vivir eternamente^[732]. De ahí la tesis de los Padres: quien creó todo, lo redimió todo. Fue su sangre el precio que el Redentor pagó por nuestro rescate^[733]. La predicación del Hiponense alcanza tonos muy vivos: «Del costado del Señor, perforado con una lanza cuando pendía muerto del madero, brotó agua y sangre: la una es tu purificación, la otra tu redención»^[734]. Y Gregorio Magno: «Golpeando con las tres tentaciones a nuestro Redentor no consiguió (el diablo) ultrajar el corazón de Dios»^[735]. «En verdad, el Redentor del género humano, hecho por su carne Mediador entre Dios y los hombres, apareció entre los hombres como el único Justo y, sin embargo, sin Él tener pecado, recibió el castigo del pecado; defendió al hombre para que no pecara, impidió a Dios que lo golpeará, ofreció ejemplo de inocencia y aceptó el

castigo por el pecado»^[736].

Regula fidei

«El símbolo es la *regla de la fe*, compendiada en pocas palabras para instruir la mente sin cargar la memoria; aunque se expresa en pocas palabras, es mucho lo que se adquiere con ella» (SAN AGUSTÍN, *Sermón* 213, 1-2).

En su lucha contra la herejía y el cisma, el obispo Agustín de Hipona recurre con frecuencia a un criterio doctrinal por él llamado *regla de la verdad*, *regla de la fe*^[737], *regla eclesiástica* y *regla apostólica*. En ello no hace sino seguir la costumbre patristica greco-latina. Los especialistas no acaban de coincidir en el significado preciso de tales fórmulas dentro de la Iglesia primitiva. Sólo, eso sí, en que tienen significado común, pero no son intercambiables, y en que sus matices son lo bastante relevantes como para que no deban distinguirse unas de otras. De modo que la misma *regla eclesiástica* es, según él, una práctica de conducta, ya en cuanto a la administración de sacramentos, ya por lo que se refiere a la corrección y el castigo a los pecadores. A menudo, en vez de regla, él usa incluso la palabra *disciplina*.

La *regla de la verdad* indica por de pronto en el retórico de Hipona bien la norma del conocimiento del juicio verdadero en el orden humano –es el caso, por ejemplo, de la controversia con los herejes–, bien la norma estable según la cual conviene juzgar la ortodoxia de una doctrina religiosa, en cuyo supuesto es llamada también *regula fidei*. A primera vista cabría identificar la *regla de la verdad* con la confesión doctrinal llamada tradicionalmente *symbolum fidei*. San Agustín, de hecho, los identifica muy a menudo, aunque procurando añadir siempre un matiz restrictivo, como cuando asegura que «el símbolo es la *regla de la fe* compendiada en pocas palabras»^[738]. Pero la *regula fidei*, con relación al símbolo, implica más: nada menos que la justa inteligencia de la doctrina expresada en el símbolo de la fe. San Agustín establece muy claramente la diferencia al subrayar que sin recurso a la *regula fidei* se corre el riesgo de sacar del texto del Símbolo falsas conclusiones sobre las dos naturalezas de Cristo^[739]. Y es que dicho texto, él solo, muchas veces no permite resolver todos los problemas. Ocurre otro tanto con la Escritura, de la que el Símbolo viene a ser el resumen: los herejes poseen la Escritura y a ella se atienen para sostener sus errores; también ella, pues, precisa de interpretación auténtica que sólo la Iglesia, heredera y guardiana de la tradición apostólica, puede dar. De ahí que la *regula veritatis*, o *regula fidei*, no pueda identificarse con el solo texto escrito de la Escritura o del Símbolo, ni con la sola tradición apostólica, sino con la enseñanza viva de la Iglesia universal, que permanece fiel –el santo está de ello convencido–, a la enseñanza de Cristo y de los apóstoles.

Cuando el Doctor de la Gracia echa mano de la *regula fidei*, o *regula veritatis*, no

contempla el contenido total de la fe revelada, sino tal o cual verdad cuestionada por el adversario: el valor del bautismo dado fuera de la Iglesia, por ejemplo. Dicha regla, pues, no se incluye necesariamente en una fórmula escrita, y ello es una razón más para diferenciarla del Símbolo de la fe. Por eso tienen razón los patrólogos cuando sostienen al respecto que, para el de Hipona, la *regula fidei* es, en definitiva, la Iglesia universal^[740].

Los problemas inherentes a la *regula fidei* son, pues, la precisa individuación de su contenido; pero también los referidos a su origen (cómo dicha fórmula se haya podido ir formando, y directrices al hacerlo); asimismo, en fin, los de la utilización: o sea, cómo se haya limitado casi siempre mucho más a expresar un juicio negativo sobre las ideas cristianas heterodoxas, que hacer de norma reguladora de fe en la dialéctica ortodoxia-herejía; una norma guía para la fe que debe recibir siempre el impacto de la inculturación. Las reglas de fe de la antigüedad no sólo son un recuerdo retrospectivo de salvaguardia de la fe cristiana; sino que también transmitieron un núcleo esencial de verdades cristianas.

Revelación

«Os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por *revelación* de Jesucristo» (Gál 1,11).

Se hace difícil presentar las ideas patrísticas sobre la revelación de Dios^[741]: corremos el riesgo de endosarle problemáticas recientes que nada tienen que ver con ella, y también por la complejidad de las premisas bíblicas, cuando no de la misma teología patrística, ya que las posiciones de los autores divergen lo suyo al corresponder a posiciones asimismo diversas de sus comunidades^[742]. La confrontación con los hebreos que ponían en tela de juicio la mesianidad de Jesús y con los paganos que excluían abiertamente toda encarnación real de un hijo de Dios, y todavía más la cara universal de un acontecimiento sucedido sólo algunos años antes indujeron a los Apologistas del siglo II, especialmente Justino, a la primera tematización de la revelación divina.

Los autores antignósticos ahondaron más tarde en la idea de la encarnación del Logos, manifestación suprema de Dios. San Ireneo, por ejemplo, subraya frente a los gnósticos la unidad de la economía salvífica, haciéndola culminar en la encarnación del Hijo de Dios, la cual, junto a las otras manifestaciones divinas del todo gratuitas, conducirá a los hombres en la segunda resurrección a la visión del Dios inmortal. Los alejandrinos Clemente y Orígenes persiguen la misma línea antignóstica condescendiendo sin embargo mucho más con las aspiraciones legítimas de los gnósticos y elaborando una gnosis cristiana^[743].

En el siglo IV, las controversias dogmáticas provocadas sobre todo por malinterpretar

a Orígenes sobre la mediación del Logos, impulsan a una elaboración filosófica ulterior de las premisas bíblicas al respecto. Mientras Arrio pone el Logos-Cristo de la parte de la criatura, negándole incluso el conocimiento pleno del Padre, los teólogos nicenos reconocen en Jesucristo al Hijo de Dios, fundando en su verdadera divinidad la posibilidad de una revelación auténtica del Padre. Así san Atanasio y también Apolinar de Laodicea. Y más tarde san Basilio y los Capadocios evidencian el papel del Espíritu Santo, puesto también este de la parte de Dios, en la iluminación de los hombres. San Cirilo de Alejandría sostiene también que la iluminación del conocimiento de Dios Padre resplandece en la misma persona de Cristo^[744].

En Occidente, al mismo tiempo, Mario Victorino con su acercamiento neoplatónico de la mediación del Logos, san Ambrosio con su antítesis *lex-evangelium*, san Jerónimo con sus análisis filológicos de *revelatio*, y san Agustín, con su desarrollo del patrimonio patrístico y, sobremanera, con su fineza lingüística, no dejan de incorporar matices nuevos a la teología de la revelación exaltando el valor absoluto de la manifestación de Dios en Cristo. El Hiponense en particular, enfrentado de lleno con los maniqueos africanos y con el neoplatonismo milanés, desarrolla de manera relevante los datos principales de la tradición cristiana. De un lado, subraya más aún la evidencia de que Cristo revela el verdadero sentido escondido en los libros del Antiguo Testamento. De otro, basa sobre Cristo, *magister interior*, todo conocimiento de verdad, sin renunciar por ello a Cristo, *auctoritas fidei*, que, presente en la Biblia, en la encarnación y en la Iglesia, conduce a aquella fe sin cuya presencia la iluminación del corazón es imposible^[745].

Mientras en Occidente esta doctrina agustiniana sobre la revelación divina domina hasta tiempos ya de la escolástica, en Oriente dos teólogos aportan todavía matices nuevos, a saber: el Pseudo-Dionisio, uniendo estrechamente creación y revelación presenta el universo como comunicación gradual del secreto íntimo de Dios; y Máximo el Confesor, que distingue no sólo entre el creador y la creación, sino también la función simbólica de esta y la realidad divina por ella simbolizada. Gran apertura, en resumen, la de aquellos primeros teólogos planteando los misterios conexos a la revelación divina.

Sacerdote, víctima y altar

«En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación glorificarte siempre, Señor; pero más que nunca en este tiempo en que Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado. Porque él, con la inmolación de su cuerpo en la cruz, dio pleno cumplimiento a lo que anunciaban los sacrificios de la antigua alianza, y ofreciéndose a sí mismo por nuestra salvación, quiso ser al mismo tiempo *sacerdote, víctima y altar*» (*Prefacio Pascual V*).

La tríada patrístico-agustiniana *sacerdote, víctima y altar* alude al drama de la Cruz, que se produjo cuando el Mesías esperado no fue reconocido. Peor aún, este fue inmolado

durante una fiesta de Pascua, realizando así la figura. Benedicto XVI viene a ello en la *Sacramentum caritatis*, aunque ya el V Prefacio Pascual, según reza en el pórtico de esta reflexión, recuerda que Jesús, constituido Sumo Sacerdote para siempre, quiso ser al mismo tiempo *sacerdote, víctima y altar*. Y en *La Ciudad de Dios* se dice que el hombre Cristo Jesús «bajo la forma de esclavo prefirió ser sacrificio a aceptarlo [...]. Por eso Él es el sacerdote, Él quien ofrece y Él también la oblación» (cf Is 53,7-8; He 8,32s.)^[746].

Sacerdote, puesto que Jesucristo, «habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente» (Heb 5,1ss.; 7-10). El jardín de Getsemaní, que vio sudar al Hijo de Dios encarnado gotas como de sangre, se abre camino en el evento. Aquella noche asistió con estupor y blanco de argentada luna a los agónicos estertores de una muerte anunciada. Así que por sumo sacerdote del pueblo cristiano, en cuanto Hijo de Dios e hijo del hombre «ora por nosotros como sacerdote nuestro [...]. Luego oramos a Él, por Él y en Él; y hablamos con Él, y habla Él con nosotros»^[747].

Víctima de expiación, dado que se ofreció a sí mismo en el altar de la cruz. De ahí que en la Vigilia Pascual, Madre de todas las Santas Vigilias, la Sagrada Liturgia cante jubilosa: «Ofrezcan los cristianos / ofrendas de alabanza, a gloria de la Víctima / propicia de la Pascua». El memorial de la cruz, las anáforas de la misa no cesan de recordarlo, es ofrenda de *Cristo víctima*, el cual «quiso que nosotros fuésemos un sacrificio; por lo tanto, toda la sociedad de los santos, es ofrecida a Dios como sacrificio universal por el Gran Sacerdote, que se ofreció por nosotros en la pasión para que fuésemos cuerpo de tan gran cabeza [...]. Esto lo celebra la Iglesia también con el sacramento del altar, donde se nos muestra cómo ella misma se ofrece *en la misma víctima que a Dios ofrece*». «[Por eso] la Iglesia, completó Pablo VI, al desempeñar la función de sacerdote y víctima juntamente con Cristo, ofrece toda entera el sacrificio de la misa y toda entera se ofrece con él»^[748].

Altar, por cuanto este es en sí un signo de Cristo, y de ahí su diseño para ser en todo momento objeto de respeto y reverencia. Pero también es símbolo de los cristianos, que, al estar unidos al verdadero Altar, con mayúscula, o sea, Cristo, se convierten en altares espirituales en los que se ofrece a Dios el sacrificio de una vida santa. La unanimidad patristica al concebir el altar de la liturgia cristiana como signo de Cristo es total. Lo mismo el papa Benedicto XVI que sus predecesores han sabido recordarlo: quien se hace allí presente en cada Eucaristía es Cristo resucitado, no un muerto. De ahí que la Iglesia se abstenga de celebrar misa los dos días en que se recuerda a Jesús en el sepulcro.

Acudir al altar desde diversas partes de la ciudad y del campo, dijo en su día san Justino, tiene como fin alabar a Dios, en el vínculo de la comunión, bajo la presidencia del obispo y del presbítero. Es sobremanera entonces cuando la Eucaristía se muestra para todos, según el Vaticano II y san Agustín, «sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad»^[749]. Amor que brota igualmente al unísono de la Cruz, del Jueves Santo y del Viernes de Dolores por quien es al mismo tiempo y juntamente sacerdote, víctima y altar.

Salvador (I)

«Si no existiera la enfermedad, no habría necesidad del médico, que en hebreo se denomina *Jesús*, en griego *Sotér* y en nuestro idioma *Salvador*. La lengua latina desconocía antes esta palabra, pero podía conocerla, y la puso en circulación cuando quiso» (SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, 13, 10, 14).

Salvador^[750] viene del latín *salvator* y este, a su vez, del griego *sotér*. Bien sabido es que las voces *salus* y *salvus* dieron origen a neologismos como *salvare* y *salvator*, semasiológicos ellos, igual que otros muchos, por influencia de ejemplos griegos. *Salus*, y sirva de prueba, adoptó el sentido de *sotería*, mas para el sentido cristiano de *sotér* se creó, después de largas vacilaciones, el nuevo término *salvator*. Hubo sus más y sus menos y la duda planeó entre la perífrasis *salvum facere* y el neologismo *salvare*, hasta que por medio de san Agustín el nuevo sustantivo *salvator* logró en verdad consolidarse^[751].

Durante los años siguientes al bautismo, el de Tagaste no sólo se familiariza de forma objetiva con el idioma de los cristianos, sino que también se esfuerza por vencer los escrúpulos de orden lingüístico y estilístico: al antiguo retórico de Milán se le hace a veces difícil elegir tal o cual término concreto. En ninguna parte se observa mejor su antipatía por el neologismo que en el modo con que se opuso, durante años y años, al uso de *salvator*. A día de hoy conocemos la historia de esta voz y sabemos que ya Cicerón había buscado un equivalente latino del *sotér* griego, que él rindió en un primer momento valiéndose de la perífrasis *qui salutem dedit*, para pasar luego al vocablo *servator*. Más tarde, en Tácito y Plinio hallamos también *conservator*. Pero curiosamente los antiguos traductores de la Biblia no adoptaron el término usual de *conservator*, cargado de sentido religioso pagano, sino que prefirieron traducir el *sotér* de la Sagrada Escritura, bien por el sustantivo *salutaris*, bien por el neologismo *salvator*, derivado del verbo *salvare*, igualmente formado por los cristianos. Tertuliano quiso forjar, sin éxito, *salutificator*.

Salvator no logró abrirse camino entre autores cristianos sino con lentitud y muy a duras penas. Parece que hubo de superar dificultades de orden psicológico y estilístico antes de convertirse, a finales del siglo IV, en término corriente^[752]. Ello explicaría los iniciales escrúpulos de san Agustín encarando al principio este neologismo. En *De vita beata*, 4, 36, por ejemplo, emplea *liberator*, palabra clásica aplicada a veces a Júpiter: «Doy gracias –dice– a Dios sumo y verdadero Padre, Señor *Liberador* de las almas». Este término típicamente pagano, lo encontramos todavía en *Contra Fortunatum*, 1, conferencia tenida en el 392 con el maniqueo Fortunato: «las almas –insiste– necesitan un *liberador* que las purifique del error». Cabría suponer que aquí fuera su adversario el que le adiestró a emplear el término, pero contrarresta dicha suposición el hecho de que, dirigiéndose, en el 393, a los obispos africanos del concilio de Hipona, prefiere, en *De fide et symbolo*, 6, a la palabra cristiana el término pagano *reparator*.

Bastan estos testimonios para certificar que no fue sino muy tarde ya cuando Agustín optó definitivamente por el neologismo cristiano *salvator*. Tan larga vacilación en lo que a un término esencial del vocabulario cristiano atañe, nos revela a un autor muy consciente del carácter nuevo de la palabra, como también resulta de muchos pasajes, donde él la defenderá, más tarde, contra las objeciones de los gramáticos. Es el caso, por ejemplo, del sermón predicado el 29 de junio, fiesta de los santos Pedro y Pablo, del año 418. En tal circunstancia, puntualizó cuanto sigue: «*Cristo Jesús*, es decir, Cristo el Salvador. Esto es lo que significa la palabra *Jesús*. Y no pregunten los gramáticos en qué medida se trata de un término latino, sino los cristianos hasta qué punto es verdad. La palabra latina es *salus* (salud, salvación). *Salvare* y *salvator* no fueron palabras latinas antes de la venida del Salvador: cuando vino él a los latinos, hizo latinas también a esas palabras»^[753].

Salvador (II)

«El ángel les dijo: “No temáis, pues os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un *salvador*, que es el Cristo Señor”» (Lc 2,10-11).

El cristianismo lexicológico directo de la Sagrada Escritura y de la lengua común *salvator*^[754] rinde a veces *reparator*; y *reparatio* es llamada la redención. Lactancio adopta pronto *salutaris* y *salvator*, pero sólo con Ambrosio, Agustín y Jerónimo, ya en el ocaso del siglo IV, *salvator* se impondrá definitivamente a *salutaris*, no obstante el haber aparecido ambos al mismo tiempo en los textos bíblicos^[755]. Los Padres de la Iglesia, claro es, particularmente los griegos, emplean el griego *sotér*, presente en los LXX alrededor de veinte veces con sentido religioso. Yavé es el *sotér* del hombre individual y, a veces, de Israel.

Había sido *sotér* un término religioso con el que designar desde los más antiguos tiempos la actividad protectora y salvadora de los dioses, siempre sobre el plano material y terrestre. Es más, a pesar de lo dicho, en el mundo helenístico del siglo II antes de nuestra era circuló con un sentido ante todo profano y político. Por de pronto fue título de honor para los hombres que habían rendido grandes servicios a sus contemporáneos. Luego, la situación cambió. De hecho, con la invasión de las religiones y de los cultos de Oriente *sotér* y *sotería* se convirtieron en voces clave de una religiosidad en que la idea de salvación ocupa un puesto preponderante. Por otra parte, y a la vez que lo anterior, ciertos sistemas filosóficos moralizantes, el epicureísmo y el estoicismo entre ellos, se apoyaron en la idea de salvación espiritual. Hasta Epicuro fue llamado *sotér*. Por último, digamos que lo suyo costó que *salvator*, derivado de *salvare*, él también neologismo cristiano, presente al parecer en los primeros traductores de la Biblia, fuese usado sin vacilación, mayormente en un contexto bíblico.

De parte latina, san Cipriano parece evitar *salvator*. Y otro tanto cabe decir de Tertuliano, el cual, tras aventurar, sin éxito, *salutificator*, tirará de perífrasis: *qui salvum fecit*. Arnobio, poco versado en el latín cristiano, emplea la también rechazada palabra *sospitator*. Y Lactancio, insisto, recela sin cesar. Es con san Agustín cuando a *salvator* se le franquean de par en par las puertas de la literatura. Cierto es que la voz hebrea *yehoshua*, es decir *Jesús*, recalca más la misericordia y el griego *sotér*, en cambio, la dignidad de soberanía del *kyrios*^[756]. De *salvator/sotér* saldrá soteriología^[757], la cual no se reduce en los Padres a mera repetición de la bíblica^[758], sino que logra evolucionar según temas y modelos, como iluminación, victoria, divinización y así seguido. La inicial de patrística escala el punto culminante de la cumbre con el Hiponense, para quien la obra salvífica de Cristo consiste sobre todo en la revelación del amor del Dios humilde^[759]. Una soteriología patrística que, sobre todo a finales del siglo IV, tiene que abordar la difícil cuestión de la persona del Salvador.

De una u otra manera, con más o menos intensidad unos que otros, los Padres adornan sus escritos con el vocablo Salvador. «Pedro –dice san Jerónimo– prometía en el ardor de su fe, pero el Salvador, como Dios, conocía el futuro». «El Salvador –acaba de explicar antes– se lamenta sobre Corozáin y Betsaida, ciudades de Galilea, porque después de tan grandes signos y milagros no hicieron penitencia»^[760]. «Cuando el discípulo dijo: “Señor, tú sabes que te quiero” e invocó al Amado mismo como testigo del amor –apostilla Juan Crisóstomo–, el Salvador no se detuvo ahí, sino que además añadió la manifestación del amor». «No se trata de mi palabra sino de la palabra del mismo Salvador»^[761]. «Siendo verdadera la palabra del Salvador que dice: “Pedid y recibiréis”, afirmación que hace creíble cuanto dice», tercia Dídimo el Ciego^[762]. Y Beda explica: «Pedro dirige una oración de alabanza a Dios Padre, para señalar que nuestro Señor y Salvador es Dios y hombre»^[763]. La soteriología patrística, como se ve, resulta inagotable.

San Pablo

«Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne» (Rom 1,1-3).

La figura de san Pablo apóstol^[764], el de los vuelos impacientes del espíritu, cruza señorial y armoniosa los altos cielos de la patrística, de modo que los especialistas que se ocupan de los Padres apostólicos distinguen ya entre los de tendencia especulativa y aquellos de tendencia mística. Entre los primeros, suelen incluir a quienes se proclaman deudores de san Pablo, a saber: la *Didachè*, san Clemente Romano, el Pseudo-Bernabé, Diogneto y Hermas. Pero Pablo será pronto objeto de críticas y su doctrina, la justificación sobre

todo, de manipulaciones o distorsiones. Evidentemente los escritos de este grupo de autores de la primera Iglesia que directa o indirectamente conocieron a los Apóstoles denotan buen conocimiento de algunas cartas paulinas y de algunas pastorales y a todos ellos es común la gran estima que por Pablo sienten en cuanto misionero y apóstol que tanto sufrió por Cristo.

Para los gnósticos san Pablo no fue testimonio especialmente autorizado, por más que Tertuliano, pródigo a veces en hipérboles, llegue a definirlo «apóstol de los herejes»^[765]. Los valentinianos sí abrieron los brazos al sistema paulino, pese a que algunas de sus ideas capitales resultaban inconciliables con su doctrina: por ejemplo Dios como Padre de Jesucristo, la universalidad del plan salvífico de Dios, la resurrección de la carne como momento irrenunciable de la escatología. Pablo, a pesar de todo, irá poco a poco entrando con su célebre *corpus paulinum* en el canon neotestamentario, entonces en proceso de formación.

Con el siglo III la tradición paulina va a seguir caminos divergentes: La Iglesia oriental contesta resuelta la doctrina de la justificación, a la que Occidente, por el contrario, dará la máxima importancia. Si Oriente difunde sobre todo al Pablo de las Cartas a los corintios, Occidente hará otro tanto, en cambio, con el de la Carta a los romanos. En los Padres orientales, y de modo especial en el Crisóstomo, su máximo admirador entre ellos, aparece marcado el aspecto místico-sacramental de la predicación paulina con el acento puesto en la conformación a Cristo, en el nuevo nacimiento, en la nueva creación y en la santificación de los hombres. Pablo, así y todo, no conseguirá por mucho tiempo en la teología occidental, un papel que pueda definirse, en perspectiva de conjunto, determinante. Una consideración seria y en serie de las cartas paulinas se abre camino a partir del siglo IV y al margen —es curioso— de la teología oficial de la Iglesia. Desdichadamente ni unos ni otros consiguieron destacar adecuadamente la figura del Pablo que, escribiendo a griegos y romanos, supo hacerse «todo a todos» (1Cor 9,22)^[766] a base de ponerse a la escucha de cada uno, y ello por haber tomado las cosas dichas por el Apóstol en una carta concreta como la doctrina paulina en su totalidad.

Sostienen muchos que el *corpus paulinum*, y en concreto la Carta a los romanos, con sus reflexiones y subsiguientes comentarios, marcó los hitos más salientes de la historia cristiana. Durante los siglos III y IV circularon diversos comentarios patrísticos a las cartas paulinas, bien fragmentarios, bien en cadenas, bien completos. Nombres como el Ambrosiáster, san Ambrosio, san Jerónimo, Orígenes y san Agustín, entre otros muchos, están especialmente ligados a la literatura paulina, que por los siglos de los siglos va a ser alimento y luz de la Iglesia. Se explica en consecuencia que su figura entre de lleno en la más variopinta y nutrida iconografía religiosa y que los *Hechos de Pablo y Tecla*, por ejemplo, describan con tanto detalle al «hombre de baja estatura, calvo y de piernas curvas, cuerpo bien formado, cejas muy pobladas y juntas, nariz un tanto aguileña, lleno de bondad. A veces parecía hombre, a veces su rostro era de un ángel»^[767]. El Año Paulino fue también sugestivo desde la patrística.

Santidad

«El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que El es iniciador y consumidor: *Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* [Mt 5,48]» (LG 40).

Hablar de santidad^[768] en los Padres de la Iglesia es como querer llevar agua al mar. Empieza siendo parte sustancial de su biografía. Quiero decir que para ser Padre de la Iglesia el autor en cuestión necesita reunir las cuatro notas clásicas de antigüedad (ocho primeros siglos del cristianismo), santidad, doctrina sin errores y aprobación de la Iglesia. Cuando se une a ellas la doctrina eminente, tenemos a la vista un Padre y a la vez Doctor de la Iglesia. La santidad, pues, conforma toda la biografía patristica, de suerte que un Padre de la Iglesia, además de santo, y por ello sin duda, se ocupaba y preocupaba diariamente, y a través de mil quehaceres, de la santidad: celebrar la divina Liturgia, vivir como maestro de la fe, impartir catequesis, enseñar teología y vivir la vida de Dios en el culto divino, celebrar los santos misterios, compartir la *fractio panis*. Comunicar, en suma, la santidad de Dios desde la Iglesia, en la Iglesia y para la Iglesia.

En cuanto a por qué dicha nota, es muy sencillo: los santos Padres deben enseñar no sólo por escrito y de viva voz, sino con su vida, lo que sería imposible sin la santidad. Vida la suya santa al servicio de la santidad y abrevando a cada paso en ese océano infinito de santidad que es Dios. Maestros en Sagrada Escritura, Moral, Ecclesiología y Teología, lo son asimismo en santidad, y aunque dentro de la Patrología figure un sinnúmero de autores, muchos de los cuales no Padres de la Iglesia en absoluto, pero sí ciudadanos de tal disciplina teológica porque ayudan a mejor entender a los que sí lo son, basta que falte una sola de las antedichas cuatro notas para que estemos no ante un Padre de la Iglesia, sino sólo ante un autor eclesiástico, y a veces sólo autor cristiano. La santidad, en resumen, se hace completamente necesaria para que la Iglesia pueda declarar a un autor de los ocho primeros siglos, de probada virtud y aprobada doctrina transmitida por escrito, Padre de la Iglesia. Y si la doctrina es eminente, también Doctor.

Pero los Padres no sólo fueron santos, sino que predicaron y escribieron de la santidad. De ella exudan sus obras, y ella será siempre la primera y última razón de su vida junto al pueblo de Dios. Empezaron por tomarse a pecho el divino mandato «sed santos, pues yo soy santo» (Lev 11,44). De ahí que pudieran servir a Dios sin temor «en santidad y justicia delante de él» durante su vida toda (Lc 1,75). Con san Pablo en mano, también la vida fue para ellos revestirse «en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24), consolidando sus corazones «con santidad irreprochable ante Dios» (1Tes 3,13). La santidad divina, de Cristo, de la Virgen, de los ángeles, del culto, de las cosas, de la Iglesia santa será una y mil veces expuesta y vivida y cantada por estos grandes maestros de fe y trovadores de la santidad.

La entiende san León Magno como total dedicación a Dios, y el divino mandato «sed

santos, pues yo soy santo» como el equivalente a «elegidme y absteneos de lo que me desagrada. Haced lo que amo, amad lo que hago. Y cuando parezca que es difícil lo que mando, acudid al que manda, para que de donde procede el mandato venga también la ayuda»^[769]. San Cesáreo de Arlés, por su parte, ateniéndose al nombre santo, propio de Dios, explica: «Si somos más solícitos de las cosas celestiales que de las de la tierra, no nos es impropia la atribución de este nombre»^[770]. Una santidad, en fin, que pasa por amar a los enemigos, pues «quiere el Señor que superemos la ley común del amor humano con la ley del amor evangélico; de modo que no sólo mostremos el afecto de nuestro amor hacia los que nos aman, sino también hacia los enemigos y los que nos odian, para que imitemos en esto el ejemplo de la verdadera piedad y bondad paternas»^[771].

Siervo de Cristo

«Os saluda Epafras, vuestro compatriota, *siervo de Cristo Jesús*, que se esfuerza siempre a favor vuestro en sus oraciones, para que os mantengáis perfectos cumplidores de toda voluntad divina» (Col 4,12).

Al título «siervo de Dios», la patrística no dejó de añadir, siguiendo sobre todo a san Pablo, el de «siervo de Cristo Jesús»^[772], a veces incluso uniendo uno y otro, como en el caso de «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (Rom 1,1; Flp 1,1; Sant 1,1). Diríase que Jesucristo esté como omnipresente en la vida y escritos de los Padres de la Iglesia, muchas de cuyas obras se ofrecen consagradas a desentrañar los misterios del Verbo encarnado. En consecuencia, no extrañe que exhelen también ellas el buen olor de Cristo. A san Agustín, que abunda en giros y expresiones propios del siervo de Cristo, una sola cosa le resfriaba el gran incendio que el ciceroniano Hortensio había prendido en él: «No ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor –explica–, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón. Y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo»^[773].

Aquel Pastor de almas que fue Agustín de Hipona procuró explicar de mayor la naturaleza de la tarea sacerdotal con dos conceptos que se han hecho clásicos. El de *siervo de Cristo* y el de *voz de Cristo*. Lo define en primer lugar como *servus Christi*: «Somos sus ministros, sus siervos; lo que os dispensamos a vosotros, no lo sacamos de nuestra cosecha, sino de su despensa»^[774]. En esta misma onda servicial, se presenta no pocas veces a los fieles como «el obispo Agustín, siervo de Cristo y de los siervos de Cristo»^[775]. Y otras escribiendo a ilustres personajes o amigos. Así, en el consejo sobre si huir o permanecer en la ciudad cuando sobrevengan persecuciones: «Hagan, pues, los siervos de Cristo, ministros de su palabra y de sus sacramentos –dice–, lo que Él mandó

o permitió»^[776].

Ahora bien, al concepto *servus* (servidor) le es inherente la representación de una relación: el siervo es tal en relación a un señor. Definir al sacerdote como *servus Christi*, servidor de Cristo, significa subrayar que su existencia está esencialmente determinada por la relación: está ordenado a Cristo en todo su ser. En modo alguno esto disminuye su ordenación a la comunidad, sino que constituye, más bien, su fundamento: precisamente porque es siervo, servidor de Cristo, es también «en Su nombre servidor de sus siervos». De ahí el encabezamiento de algunas cartas y sermones^[777]. Dijo, por ejemplo, acerca del ministerio episcopal en el sermón de una consagración episcopal conferida en Fussala o Bizerta el año 411, con ánimo de que lo allí predicado sirviera «de exhortación para mí, de información para él y de instrucción para vosotros»: «Somos siervos vuestros, pero, a la vez, siervos como vosotros; somos siervos vuestros, pero en Jesús, como dice el Apóstol [...]. Somos siervos vuestros por él [...]. Es siervo el obispo que preside en lo mismo en que lo fue el Señor»^[778]. Por virtud del carácter sacramental recibido en la consagración el ministro pertenece totalmente a Cristo, y en la entrega sin reservas a Él se incluye su cuerpo, la Iglesia. Esta concepción ontológica del sacerdocio, que llega hasta el ser, crea en el afectado las condiciones para una radicalidad en el servicio, que no sería pensable en el ámbito profano.

El joven y dinámico *siervo de Dios* Agustín, afincado en Tagaste con sus agustinos de primera hora, y en consecuencia «siervo de Dios» como ellos y con ellos, no rehusó servir a la Iglesia en calidad de «dispensador [ministro] de la palabra y del sacramento», es decir, de sacerdote hiponense, ni más tarde, llegada la hora, como «siervo de Cristo y de los siervos de Cristo», o sea, como auténtico pastor de almas, todos los días con el peso de su episcopado auestas y, en el corazón, con el monje que siempre quiso ser^[779].

Siervo de Dios

«¿Qué le impide al *siervo de Dios* durante su trabajo manual el meditar en la ley del Señor y salmodiar en el nombre de Dios Altísimo, con tal que le quede tiempo para aprender de memoria lo que después ha de cantar?» (SAN AGUSTÍN, *Op. mon.* 17,20).

El título «siervo de Dios»^[780] podría venir del encabezamiento de algunas cartas canónicas, donde sus respectivos autores se declaran tales y, a fuer de más precisión aún, siervos también de Jesucristo: «Pablo, siervo de Cristo Jesús»; Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús»; «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (Rom 1,1; Flp 1,1; Snt 1,1). Credencial de la jerga eclesiástica junto a otros de igual o parecida índole, como *ancilla Dei*, o como *famulus Dei*, escala dentro del estilo curial las protocolarias alturas de una fórmula común sin alusión alguna a la virtud de la humildad. Así el papa san Dámaso se declara él mismo «obispo, siervo de Dios, protector de los muy

bienaventurados mártires». Otros papas prefieren la expresión *famulus Dei*.

Desde muy pronto, los cristianos pusieron especial énfasis en distinguirse como «servidores de Dios». La expresión griega *doulos Theou* recurre mucho en el *Pastor de Hermas* y los latinos hablan indistintamente de «siervo de Dios» que de «siervo de Cristo» para designar a un cristiano. El cartaginés y lumbrera patrística Tertuliano, por ejemplo, explicando en *Contra Marción* este uso, dice: «Somos siervos, tenemos, pues, a Dios por Señor». Si todos los cristianos son «siervos de Dios», ellos son entre sí «consiervos», término que fue de un uso particularmente común después de Tertuliano. «Consiervo» va a ser, sin mucho tardar, sinónimo de «hermano». De modo que el cristiano es «siervo» de Dios, «hermano» de los otros cristianos, y así lo recoge san Agustín: «Quizá alguno de tus *siervos*, mis *hermanos*, llegue a decir que pequé por aguantar una hora más sentado en la cátedra de la mentira, teniendo como tenía el corazón lleno de deseos de servirte»^[781]. Pero, por otra parte, se constata igualmente que emplea de modo regular esta palabra en el sentido de «cristiano», y la aplica a los que viven dentro del monasterio, en su tratado *El trabajo de los monjes* y en algunos otros pasajes donde utiliza él la lengua de los medios monásticos. Su misma *Regla* lleva por título *Regla a los siervos de Dios*. Se aprecia en él muy bien cómo es posible encontrar, en un mismo autor, una palabra igual en el sentido de la lengua común de los cristianos que en el especial uso de los medios monásticos. «No les reprendemos –dirá– porque suministran a los *siervos de Dios* con diligencia y entusiasmo lo que ellos necesitan; es más, los alabamos cordialmente»^[782].

De estas simples fórmulas derivaron otras mucho más complejas, sin duda, como *servus servorum Dei*, común en la cancillería pontificia. En realidad cada obispo, en su calidad de representante e intérprete de la ley de Cristo, ley del amor, merece el apelativo de «siervo de los siervos de Dios» que Agustín de Hipona le da. «Siervo de los siervos de Dios» es hoy título de bulas pontificias, y Juan XXIII lo recuperó para los tiempos modernos, pero, como digo, también fue algún día aplicado a otras personas. Mucho lo emplea y a él acude san Agustín en sus cartas. Así reza, por ejemplo, el encabezamiento de la 217 a Vidal: «El obispo Agustín, *siervo de Cristo*, y por él *siervo de sus siervos*». Lo usaron también Desiderio de Cahors y san Bonifacio, el apóstol de Alemania^[783].

Parece que el primer Papa en adoptarlo fue san Gregorio Magno: su humildad, nacida de una profunda armonía entre contemplación y acción, le habría impulsado a un apelativo tan singular como el de «siervo de los siervos de Dios», en abierto contraste con el de «patriarca de Constantinopla», autoproclamado «ecuménico». No hizo con ello sino apropiarse de una fórmula por él utilizada y querida y puede que tomada del Hiponense, común después de todo a obispos, sacerdotes y monjes^[784]. Restringido al Papa surge ya en el siglo IX. El Código de derecho canónico se lo reserva hoy al cristiano con la causa de beatificación incoada^[785].

Siervo de la Iglesia

«Siervo soy de la Iglesia^[786], máxime de sus miembros más débiles, sin que importe saber qué clase de miembro soy yo mismo. Omito las demás e innumerables preocupaciones eclesiásticas, que quizá nadie, sino quien las haya experimentado, puede adivinar» (SAN AGUSTÍN, *Op. mon.*, 29,37).

San Agustín puede ser definido como una intensa biografía eclesial. Fue, ciertamente, hombre de Iglesia en el pleno sentido de la palabra, igual de laico que de monje, lo mismo de presbítero que de obispo. El juicio vale para todos los Padres de la Iglesia, sin duda, pero es preciso reconocer que algunos brillaron aquí con esplendorosa y desacostumbrada refulgencia. No parece sino que la vida toda de Agustín de Hipona, el hijo de santa Mónica en concreto, hubiera discurrido de principio a fin en aras de la Iglesia, para gloria y honra suyas, con su dulce y siempre consoladora compañía. En un sermón de la entrega del símbolo a los catecúmenos nos deja pinceladas magistrales de su biografía eclesial, probablemente la eclesiología que de joven más le había subyugado, y con seguridad la que de obispo practicó: «Honrad, amad, pregonad también a la Iglesia santa, vuestra madre, como a la ciudad santa de Dios, la Jerusalén celeste. Ella es la que fructifica en la fe que acabáis de escuchar y crece por todo el mundo: la Iglesia del Dios vivo, la columna y sostén de la verdad». Tres imperativos verbales estratégicamente colocados al final de la frase latina, a saber: *honorate, diligite, praedicate*, en los que estriba toda la fuerza retórica de su vivencia eclesial^[787].

Se llamará siervo de Dios aludiendo con ello a su vida monástica. Y de Cristo para indicar su disponibilidad en el ministerio. Y de la Iglesia para subrayar que los dos apelativos anteriores los practica a requerimiento de la Madre Iglesia, de la que también se siente siervo, rendido a su bondad de Madre. Pero es mayormente, y de nuevo, en otro exhorto catecumenal donde vuelven las resonancias autobiográficas: «Amad a esta Iglesia, permaneced en esta Iglesia, sed esta Iglesia»^[788]. «Amad a esta Iglesia» (*amate hanc Ecclesiam*): lo había experimentado él cuando, cansado de peregrinar por fuera, en el error, había vuelto dentro de sí mismo para terminar volviendo a la Iglesia católica, ya que su conversión no fue, en realidad, un volver a Cristo, del que nunca se apartó, sino volver a la Iglesia católica, dejando atrás los cantos de sirena de la maniquea, la donatista y la arriana. Ello explica que su ministerio sea luego dar dándose, o sea, un comunicar sirviendo de lo recibido sin guardarse nada para sí, consciente de que el ministerio es, fundamentalmente, un carisma o gracia para beneficio de los hermanos.

«Permaneced en esta Iglesia» (*estote in tali Ecclesia*). Permaneced, sí, pero en esta Iglesia, en la católica, no en el cisma, ni en la de los arrianos. La insistencia se explica en medio de la vorágine de un cisma tan demoleedor como el donatista. Activo y a la vez contemplativo de Iglesia, supo ser teólogo en la pastoral y pastor en la teología, y todo ello sin crispación, sin aspavientos, sin sobresaltos; sino en todo momento con suavidad, con armonía, con entrega. «Lo que doy no lo doy de mi propia cosecha, sino de la

despensa de Aquel de quien también yo recibo»^[789], porque «de donde saco para alimentaros a vosotros, de allí saco para alimentarme yo; soy un siervo, no un padre de familia. Os sirvo de lo mismo de lo que yo vivo»^[790].

«Sed, en fin, esta Iglesia» (*estote talis Ecclesia*). Es decir, sed comunión siendo vosotros mismos Iglesia. La doctrina agustiniana distingue perfectamente, pues, entre vivir en común, vivir en comunidad y vivir en comunión. Un gradual vivir cristológico, eclesiológico y eucarístico; eclesiología del *Christus totus*. En la espiritualidad agustiniana, la Iglesia ocupa un puesto central. Omitirlo sería tanto como dejarla manca. Rebajarlo, conduciría a la renuncia de las mejores esencias, a una Iglesia, en fin, que es, como dijo el agustinólogo Pablo VI, experta en humanidad^[791] y amiga del hombre de puro ser esposa de Cristo.

Silencio de la Palabra

«Las más diversas tradiciones religiosas nos enseñan que Dios es Silencio. Esta afirmación debe ser aceptada en su insondable profundidad. Dios es silencio total y absoluto, el silencio del Ser y no sólo el ser del Silencio. Su palabra, que completamente lo expresa y consume, es el Hijo». [PANIKKAR, R., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (fragmento)].

Duro sacrificio el de Jesús bajo el conjuro de lo servicial, una de cuyas expresiones plásticas es el lavatorio de los pies con su final en la cruz, hasta la que le toca llegar a Jesús, pues la Pascua será ya respuesta del Padre. La cruz es manifestación de Dios en la debilidad, el sufrimiento y la soledad, porque Jesús muere débil, sufriente y solo, y en una muerte así brota el terrible silencio del abandono. Para los judíos, aquella muerte es la mayor blasfemia. Según los gentiles, un disparate. Pero en la cruz se anudan Dios, el amor y la muerte. Por eso cruz y muerte de Cristo transformaron la historia humana: ya no será historia para la muerte, sino, por la muerte, historia para la Vida.

El oxímoron convierte el *silencio de la cruz* en la octava palabra de Cristo en el Gólgota. Ungida de tristeza en soledad sonora que empapa cada palabra y gesto litúrgico, la celebración del Viernes Santo trae siempre voz de silencio quieto y mudo. El de la cruz se diluye dentro del gran *silencio de Dios* y en el tremendo abandono del Hijo, causa del grito más desgarrador y dolorido del Nazareno y, por él y en él, de toda una humanidad. *Nadie estuvo más solo que tus manos / perdidas entre el hierro y la madera; / mas cuando el Pan se convirtió en hoguera / nadie estuvo más lleno que tus manos*, versifica deliciosamente sensitivo José Luis Martín Descalzo. Pero la respuesta ha de venir, está viniendo, viene con la estallante luz de Pascua, gran Sí del Padre al Hijo. Acaba ella con el ciego silencio de la oscura noche de la negra cruz, y reafirma, como un trueno cósmico, que No lo había abandonado. Por eso, los viernes santos de esta pobre Humanidad que sufre no son vanos. Urge entonces implorar del Resucitado no desistir

frente al *silencio de Dios*; que nos infunda su Espíritu para seguir, como san Juan de la Cruz, tratando de encontrar la *f fuente que mana y corre, aunque es de noche*, dejando así que nos sorprenda de nuevo la ternura de su Voz recién nacida, Voz del Amado! Porque si en la cruz se adensa el *silencio de Dios*, también en ella grita incontenible el Amor.

Fascina ver a Cristo al atardecer del Jueves Santo. *Inquieta* contemplarlo en la noche de la traición. *Sobrecoge* ver su cuerpo engrilletado a la columna. *Apasiona* comprobar que, portando la cruz, nos mira con sus dulces ojos. *Consuela* saber que, agarrado al madero, nos bendice. *Cautiva* admirarlo traspasado y perdonando desde el *silencio de la cruz*. *Conmueve* la estampa de su cadáver en brazos de la Dolorosa, que llora con el corazón partido y esperanzado para la Iglesia. Por supuesto que no es lo mismo *silencio de la cruz* que cruz del silencio. Si el horrible patíbulo es tenebroso precisamente por el odio de un clamor general, también puede, a la postre, y en virtud de la soledad que el paterno abandono causa, volverse luz. Sólo un silencio así puede tener la fuerza del clamor. *Silencio de la cruz*, silencio de la Palabra, pues, voz del Espíritu.

«Vivir en el desierto no significa sólo vivir sin los hombres, sino además, con Dios y para Dios», precisa Boulgakov. Desde que el Bautista dijo ser «la voz del que clama en el desierto» (Lc 3,4; cf Is 40,3-5), el refranero acude a él también para mostrar lo inútil de un esfuerzo: «Eso es como predicar en el desierto». Comparte oxímoron en Isaías aludiendo a la conversión: «Tornará su desierto –dice– en vergel, y su soledad en paraíso de Yavé» (Is 51,3). El salmista desea retirarse y vivir en él: «Huiré lejos, y moraré en el desierto» (Sal 54,8). «El que con Dios está nunca resulta menos solo que cuando está solo, porque entonces es dueño de sí mismo para gozar de Dios en sí y de sí en Dios».

Sofrosine

«Puesto que el alma racional es tripartita, según nuestro sabio maestro, cuando la virtud se encuentra en la parte racional se la llama prudencia, inteligencia y sabiduría; cuando está en la parte concupiscible, continencia, caridad y templanza (*sofrosine kai agape kai enkrateia*); cuando está en la irascible, fortaleza y perseverancia; y cuando está en toda el alma, justicia [...]. La función de la continencia (*sofrosine*) es mirar sin pasión los objetos que suscitan en nosotros imaginaciones contrarias a la razón» (EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, 89).

Sigue pareciéndome insuperable la capacidad expresiva de los griegos. Sabían como nadie meter en un solo vocablo todo un mundo de ideas, lo cual explica que, a pesar del poderío de Roma, siguieran ellos teniendo la llave de la cultura, y que la ciencia de hoy, para lucir en su primer esplendor, con las mejores galas, haya de remontarse a las mañanas intactas y azules de Sócrates. Corrobora esto precisamente *sofrosine*^[792], una de las más grandes aspiraciones griegas, palabra difícilísima de traducir que significa más o menos *serenidad del alma*, aparte de prudencia, buen juicio y sensatez. Y ya en plan de

acepciones, también moderación en los deseos, tolerancia, temperancia, sencillez y modestia. Ahora, en fin, privan mucho autodominio y autocontrol.

Los dioses en Grecia castigaban la *hybris*, o sea, la intemperancia o falta de moderación. Había por tanto que cultivar, más bien, la *sofrosine* o el justo equilibrio y la exacta conciencia del propio yo. Los tres primeros diálogos platónicos discurren encadenados por su meta: en el *Laques*, la valentía; en el *Cármides* la *sofrosine*; y en el *Eutifrón*, la piedad. Y las tres funciones con sus respectivos saberes y perfecciones no son otras que: la productiva y su virtud propia la *sofrosine* o templanza; la defensiva y su virtud la valentía; la gubernativa y su virtud la prudencia.

La más culta serenidad del espíritu, la *sofrosine* de los griegos, fue concepto vertebral en los Padres de la Iglesia, en cuya literatura denota el propio dominio de nuestras facultades capaz de hacernos caminar serenos y en paz interior. Esta virtud de la cordura, del equilibrio, de la armonía, nunca se aprende a través de un ensayo ni de un discurso. Es, sobre todo, cuestión de vivencia interior. La obra del cuerpo es el ayuno y la vigilia; la de la boca, la salmodia, por encima de la cual todavía está la oración. Con *sofrosine*, pues, nos encontramos, según san Cirilo de Jerusalén, ante la *temperancia* y simplicidad del alma, que «el Espíritu Santo, uno y único, obra por voluntad de Dios y en nombre de Cristo»^[793]. De ahí su prudente y sabio consejo: «Pon todos los medios para favorecer tu alma con los ayunos, las limosnas y las lecturas de los oráculos divinos para que, por la *temperancia* y la guarda de los sagrados dogmas, goces, por el tiempo que te quede de vivir en la carne, de la única salvación, la cual se otorga por el bautismo»^[794]. «La *temperancia*, sentencia por su cuenta Evagrio Pónico, genera la medida, mientras la gula es la madre del desenfreno»^[795]. Y san Antonio Abad, desde su austeridad eremítica, nos advierte: «Es libre el que no es esclavo de los placeres, el que, gracias a su prudencia y *temperancia*, domina su cuerpo y se conforma, con mucha gratitud, con lo que le es dado por Dios, aunque fuera muy poco»^[796].

No acabamos de admitir que la sintonía entre Dios y el alma resulta precisamente de la *sofrosine*: el alma entonces puede hacerse con el control de cualquier impulso corporal; y el cuerpo todo, en ese caso, sin quererlo, está en paz. Propio de la música y del arte es serenar. Lo era entre pitagóricos y platónicos, y lo fue sobremana en el lírico Fray Luis, perfecto integrador en su *Oda a Salinas*: «El aire se serena», de la *catarsis* y de la *sofrosine*. Puede serlo también en este mundo nuestro, ahíto de guerras. De adaptar para hoy el mensaje patrístico, daría que nuestra sociedad global anda sobrada de *hybris* y menesterosa de *sofrosine*. Decantarse por la segunda es como abrazarse al evangelio de la tolerancia.

Templo de Dios

«Nosotros somos templo de Dios vivo» (2Cor 6,16). «¿No sabéis que sois templo

de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1Cor 3,16-17).

Etimológicamente *contemplatio* es término compuesto por la preposición *cum* y el sustantivo *templum*. Indica templo^[797], siendo así, la presencia de Dios, desde luego, pero también, en la cosmología bíblica, la bóveda celeste que separa las aguas debajo del firmamento de las que están por encima del firmamento. En la representación teológico-bíblica primitiva, Dios habita sobre el templo, en los cielos, mientras abajo, sobre la tierra, vive el hombre. Así que la contemplación entonces consiste en vivir la dimensión del *cum-templum*: o sea, del templo como lugar en el que está presente Dios y a la vez vive el hombre. Por eso mismo la realización completa, única, definitiva, de la contemplación se da en Cristo: es el único que ha superado el *templum* para entrar en los cielos, según afirma justamente la teología de la Carta a los hebreos. En él se da, de hecho, la perfecta unión entre presencia de Dios y humanidad. Y de ahí que la contemplación deba tener la tensión a unir (*cum*), es decir, a hacer la síntesis entre la dimensión vertical y la horizontal, entre lo divino y lo humano, entre lo espiritual y lo carnal. La patrística consigue filigranas con la palabra templo.

Ya Lactancio asegura que el pecho humano puro y sin mancha es el verdadero templo de Dios. Mas, por otra parte, templo de Dios designa también la Iglesia como tal. Se comprende, pues, que Lactancio califique también la actividad de los perseguidores de la Iglesia como *evertere templum dei*^[798], es decir, derribar el templo de Dios. La patrística cuenta en la idea de la Iglesia-templo con rica tradición. «Porque así como somos templo de Dios –dirá por ejemplo san Ambrosio–, así también somos tabernáculo de Dios, en el cual se celebran las fiestas del Señor»^[799]. Y es de nuevo el obispo de Milán seguido de ilustres patrísticos a los que secundará el Vaticano II quien afirma que «la Virgen María es también un templo, porque llevó en su seno a la Palabra»^[800]. Ella, en efecto, es la suprema realización de la Iglesia, que es a su vez templo^[801].

A la descripción de la Iglesia-templo de Dios se había referido primero san Pedro cuando exhortaba a que «también vosotros (o sea, los discípulos), cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales» (1Pe 2,5). Esta metáfora en los escritos apostólicos es algo menos frecuente que la del cuerpo. «Somos templo de Dios vivo», puntualiza san Pablo a los corintios, y cuando emplea dicho vocablo está comparando claramente la Iglesia con el Santo de los Santos donde Dios manifiesta su presencia visible en el *Shekinah*. Oportuna y apropiada metáfora en todo caso la del templo lo mismo para inculcar la santidad de la Iglesia a los que se han incorporado a ella que para disuadir de contraer matrimonio con no creyentes.

«Yo y el Padre vendremos y haremos morada en él. Que cuando venga –y volvemos así con san Ambrosio a la primera idea de contemplación– encuentre, pues, tu puerta abierta, ábrele tu alma, extiende el interior de tu mente para que pueda contemplar en

ella riquezas de rectitud, tesoros de paz, suavidad de gracia. Dilata tu corazón, sal al encuentro del sol de la luz eterna que alumbra a todo hombre. Esta luz verdadera brilla para todos, pero el que cierra sus ventanas se priva a sí mismo de la luz eterna. También tú. Si cierras la puerta de tu alma, dejas afuera a Cristo [...]. Él se digna visitar a los que están tentados o atribulados, para que nadie sucumba bajo el peso de la tribulación. Su cabeza, por tanto, se cubre de rocío o de relente cuando su cuerpo está en dificultades. Entonces es cuando hay que estar en vela, no sea, que venga el Esposo y tenga que retirarse»^[802]. Templo y contemplación, en suma, patristicamente unidos.

Tribulación

«En el día de tu *tribulación* busca a Dios; pero no busques otra cosa por Dios, sino desde la *tribulación* encamínate a buscar a Dios, a fin de que Dios aparte de ti la *tribulación* para que seguro te unas a él» (SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 76, 3).

El neologismo cristiano *tribulatio*, o sea, tribulación^[803], pena, angustia, disgusto o preocupación, pertenece a nombres dinámicos como *fornicatio* y *supplantatio* y es una de esas palabras que no tienen un sentido técnico preciso, es decir, específicamente cristiano, cierto, pero que se halla de forma exclusiva en autores cristianos. En la versión latina de la Biblia, de modo particular si se quiere en los Salmos y, para el Nuevo Testamento especialmente, en san Pablo, abunda y suele ser muy citada, concurrida y comentada esta palabra por los Padres de la Iglesia, que de tribulación supieron mucho. «Estar en tribulación, según la fórmula hebrea –explica penetrante Orígenes–, significa un estado que sobreviene independientemente de la voluntad, mientras que el abatimiento se dice de quien cede espontáneamente ante la tribulación dejándose vencer por ella. Y por esto dice bien san Pablo: “En todo somos atribulados, pero no abatidos” (2Cor 4,8)»^[804].

Y a propósito de 2Cor 4,17: «La leve *tribulación* de un momento nos produce, sobre toda medida, un pesado caudal de gloria eterna», puntualiza el mismo Orígenes: «En realidad esta tribulación presente se dice momentánea y leve, no por todos, sino por Pablo y por los que son como él, porque poseen el perfecto amor de Cristo, derramado en sus corazones por el Espíritu Santo»^[805]. Y saliendo al paso de Rom 5,3: «Más aún, nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia», vuelve Orígenes a la carga: «Si la paciencia es una de las virtudes del alma, sin duda la tribulación que engendra las virtudes del alma no es mala ni indiferente, sino hay que decir que es buena»^[806]. San Basilio de Cesarea, por su parte, se despacha explicativo: «A los que están realmente bien preparados, las tribulaciones les son como algunos alimentos de los atletas y la gimnasia que conduce al contendiente a la gloria paterna: cuando injuriados bendecimos, insultados consolamos, atribulados nos

gloriamos en la tribulación»^[807]. «Es necesario que entremos en el reino de Dios por las tribulaciones [... (en las que hemos de gloriamos)...], porque tanto más uno cree que será aceptado, cuanto más fuerte se vea en la tribulación, (sabiendo que) la tribulación engendra paciencia, si la misma tribulación se mantiene firme ante la fuerza de la debilidad o de la duda»^[808]. Cumple ser, según el propio san Pablo escribe, «constantes en la tribulación; perseverantes en la oración» (Rom 12,12), teniendo en cuenta, al así discurrir, que «la oración es totalmente necesaria, porque, para poder soportar la tribulación, hay que perseverar en la oración»^[809].

Aletea el espíritu patrístico de la tribulación en el pórtico de la *Gaudium et spes*, cuando afirma que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»^[810]. Y claro es que decir angustias es igual que decir tribulaciones. No parece sino que el Vaticano II hubiera tenido presente a san Agustín, en cuya opinión quien quiera que va peregrinando por este mundo «juzga tribulación toda su vida, pues de tal modo ama la patria eterna, que la misma peregrinación terrena le sirve de grandísima tribulación»^[811]. El diagnóstico agustiniano persiste hoy: «Nada extraordinario sería que te encontrase la tribulación. Si algo puedes, encuentra tú la tribulación [...]. ¿Es pequeña la tribulación de esta vida? Si no es tribulación, no es peregrinación; pero, si es peregrinación, o amas poco la patria o, sin duda, eres atribulado. ¿Quién no es atribulado al no tener lo que desea? Mas, ¿por qué no te parece que esta es tribulación? Porque no amas. Ama la otra vida, y verás que esta vida es una tribulación»^[812].

Victoria veritatis

«Nosotros amamos la Iglesia católica, permanecemos en ella y la defendemos; a sus enemigos los invitamos a hacer las paces y a reconciliarse con ella no en base a opiniones humanas, sino con testimonios divinos [...]. La victoria de la verdad es el amor [*victoria veritatis es caritas*]» (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 358, 1).

La Semana Santa no acaba en el Gólgota. Prueba de ello es que por la última estación del vía crucis despunta la Pascua, que lo era todo en los primeros siglos para explicar la historia de la Salvación, y que todo lo sigue siendo ahora, para no perder el rumbo del Cristo *Lumen veritatis*. Benedicto XVI recordaba meses después de su elección que «Jesucristo es la Verdad hecha Persona, que atrae al mundo y todas las otras verdades son fragmentos de la Verdad que es Él y que a Él conduce». Reiteraba igualmente que «el diálogo entre fe y razón, religión y ciencia, ofrece no sólo la posibilidad de mostrar al hombre de hoy, de modo más eficaz y convincente, el carácter razonable de la fe en Dios, sino de mostrar que en Jesucristo reside el cumplimiento definitivo de toda

aspiración humana auténtica»^[813]. Contribuir a que el camino pascual se mantenga constituye, siendo así, un servicio a la verdad.

Quid est veritas?, preguntó Poncio Pilato a Jesús antes de afirmar que no encontraba en Él delito alguno. Lamentablemente, apenas hecha la pregunta, le dio la espalda. Igual que muchas veces ocurre con el hombre de hoy. En otras épocas, eso se llamaba «soberbia». Ahora se dice que es «progresismo». En el fondo laten ahí las antinomias que Juan Pablo II plantea en la *Veritatis splendor*: «Llamados a la salvación mediante la fe en Jesucristo, «luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9), los hombres [...] se santifican «obedeciendo a la verdad» (1Pe 1,22). Mas esta obediencia no siempre es fácil. Debido al misterioso pecado del principio, cometido por instigación de Satanás, «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44), el hombre es tentado continuamente a poner su mirada en los ídolos (cf 1Tes 1,9), cambiando «la verdad de Dios por la mentira» (Rom 1,25); de esta manera, su capacidad para conocer la verdad queda ofuscada y debilitada su voluntad para someterse a ella. Y así, abandonándose al relativismo y al escepticismo (cf Jn 18,38), busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma»^[814].

Intrépidos paladines de la verdad, los Padres de la Iglesia vivieron de ella y con ella de por vida. En algunos, Clemente Alejandrino, san Justino y san Agustín, por citar tres nombres cuyas biografías lo corroboran cumplidamente, empezó siendo esfuerzo y brega y conquista intelectual. Muchos, y ahí están las *Actas de los mártires* para confirmarlo, por ella sufrieron lo que no está en los escritos martiriales con haber tanto. Todos la defendieron, la amaron y la vieron brillar como *Donum veritatis* en el más alto cielo de su espíritu. A la postre comprendieron que no podían escribirla con minúscula, porque la Verdad es Él. De ahí que interpretasen la Pascua como *Victoria veritatis* de puro ser efusión de la caridad. Puesta la mente en ese Cristo-Verdad victorioso, el Obispo de Hipona declara sin rodeos: «No vence sino la verdad».

Así que no vence el hombre sobre el hombre, ni los perseguidores sobre sus víctimas, pese a las apariencias. Lo que en los mártires cristianos prevalece es la verdad sobre el error, porque, como muy certeramente concluye el santo Doctor de Hipona: «la victoria de la verdad es la caridad»^[815]. «Probablemente lo más grave que sucede en el mundo actual, aunque no lo parezca ni sea melodramático, dijo años hace Julián Marías, es el descenso del sentido de la verdad. Hay individuos, grupos, organizaciones, cuya profesión es la mentira; a ella se dedican, la cultivan metódicamente, la difunden»^[816]. Muchos siglos antes había dicho Agustín el Hiponense: «Si Cristo es la verdad, por Cristo sufre y es legítimamente coronado quien es condenado por defender la verdad [...de modo que...] niega a Cristo quien niega la verdad. Niega la verdad todo el que dice mentira»^[817]. La patrística, como se ve, lo tuvo claro.

Vivificar

«Ciertamente, las acciones simbólicas son ya un lenguaje, pero es preciso que la palabra de Dios y la respuesta de fe acompañen y *vivifiquen* estas acciones, a fin de que la semilla del Reino dé su fruto en la tierra buena» (CIC 1153).

La más antigua latinidad cristiana es lengua de carácter popular, de la que se hacen eco las más remotas versiones de la Biblia y el propio Tertuliano con neologismos de tal índole: por ejemplo, *vivificare*^[818] o *sanctificare*, muy común en los siglos II y III^[819]. Parece haber sido Tertuliano el primero que utilizó el cristianismo indirecto *vivificar*. Cuando Minucio Félix quiere influir en los círculos cultivados, se abstrae casi completamente de las palabras y sesgos de la lengua de los cristianos, ya entonces en su primera fase, pero también diferenciada de la común conforme atestiguan las antiguas versiones de la Biblia y la *Pasión de los Santos Scilitanos*.

Excepto algunos cristianismos muy antiguos y extendidos, *vivificar* es uno de ellos, Minucio Félix evita a propósito los elementos cristianos^[820]. El irreprochable clasicismo al que tiende, no impide a Lactancio mojar alguna vez su pluma en este cristianismo indirecto. Pero si el uso en él es restringido, abunda, en cambio, en la *Ciudad de Dios*, de san Agustín, quien se prodiga con otras voces, como *clarificar*, *deificar* y *glorificar*. Novaciano emplea también *vivificar* en su vocabulario cristiano. A la postre, *vivificare* prueba que el latín cristiano siente predilección por ciertos tipos de derivación verbal, entre ellos los verbos con el sufijo *-ficare*, derivado en nuestro caso del sustantivo *vivus*. Presente en toda la latinidad cristiana, *vivificar* es, además, el verbo más extendido de los pertenecientes al grupo^[821].

La patrística se recrea con *vivificar*, lo mismo en cristología que en eclesiología, sacramentos y espiritualidad. «Nuestro Señor Jesucristo –escribe san Agustín– vino al mundo en carne y, después de tomar la forma de esclavo, se hizo obediente hasta la muerte de cruz (cf Flp 2,7-8); y con esta disposición de su gracia misericordiosísima a todos, para quienes, como miembros de su cuerpo, se constituyó en cabeza con el fin de que ganasen el reino de los cielos, sólo tuvo la mira puesta en *vivificar*, salvar, libertar, redimir e iluminar a los que antes, bajo la tiranía del demonio, príncipe de los pecadores, estaban encadenados a la muerte del pecado, a la enfermedad, a la esclavitud, a las tinieblas; y de este modo se hizo mediador entre Dios y los hombres»^[822]. Un texto muy común será Jn 5,21: «Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere». Dar la vida no quiere decir otra cosa, para los santos Padres, que *vivificar*.

Comenta el Ambrosiáster sobre: «La letra mata mas el Espíritu da vida» (2Cor 3,6): «El Espíritu, es decir, la ley de la fe, que no se escribe, sino que habita en el alma, *vivifica* a los condenados a muerte y los transforma para que, justificados, no pequen más». Y el de Hipona se pregunta: «¿Cómo *vivifica* el Espíritu? (Y responde): Haciendo que se cumpla la letra para que no mate». «¿Y qué tiene de extraño –apostilla san Ambrosio–, si es operador de vida el Espíritu que *vivifica* como el Padre y *vivifica* como el Hijo? ¿Y quién negará que el *vivificar* es propio de la majestad eterna?»^[823].

También sobre 1Tim 6,13: «Dios que da vida a todas las cosas», comenta san Agustín: «El Hijo, lo mismo que el Padre, vivifica todo, aunque sabemos que, en la forma de siervo, el Hijo padeció bajo Poncio Pilato, no el Padre»^[824]. La frase de Rom 8,11: «Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros», recibe del genial Orígenes este comentario: «Quien posee (las cosas que Cristo tiene) está seguro de tener en sí el Espíritu de Cristo y puede esperar que su cuerpo mortal sea vivificado por la inhabitación en él del Espíritu de Cristo»^[825]. Vivificar, y sus respectivos sinónimos, prueban cumplidamente, pues, el alto valor intelectual y espiritual de la patrística.

Siglas y abreviaturas

AA - CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*.

AAS - *Acta Apostolicae Sedis*. Ciudad del Vaticano.

ACI - Portal católico ACI Prensa.

AL - *Augustinus Lexikon 2* (Schwabe-Verlag & Basilea 1996ss).

ALMA - *Archivium Latinitatis medii aevi* (Bruselas).

Aug. - *Augustinianum* (Roma).

BAC - Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).

BAC 206 - J. QUASTEN, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea* (BAC 206, Madrid 1968²).

BAC 252 - CONCILIO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones (BAC 252, Madrid 1967⁵).

BAC 422 - A. DI BERARDINO (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patrística latina* (BAC 422, Madrid 1981).

BCPI - *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid).

ChD - CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus*.

CDFe - Congregación para la Doctrina de la Fe.

CDios - La Ciudad de Dios (El Escorial-Madrid).

CIC - Catecismo de la Iglesia católica.

Collectanea - B. BRUNING-M. LAMBERIGTS-J. VAN HOUTEN (coeds.), *Collectanea Augustinianiana. Mélanges T. J. Van Bavel*. Institutum Historicum Augustinianum, Lovaina 1991.

ConcAug - *Concordantiae Augustinianianae sive collectio omnium sententiarum quae sparsim reperiuntur. In omnibus S. Augustini operibus*. Tomus Prius-Tomus Alter (Bruselas 1982).

CSEL - *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1866ss.

DACL - *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (París).

DE - C. O'DONNELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología* (San Pablo, Madrid 2001).

- DLP** - A. DI BERARDINO-G. FEDALTO-M. SIMONETTI (dirs.) [F. RIVAS, dir. de la ed. española], *Diccionario de Literatura Patristica*, San Pablo, Madrid 2010.
- DPAC** - *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Marietti, Casale Monferrato 1983), 2 vols.
- DPC** - M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo* (San Pablo, Madrid 1997).
- DPE** - PEDROSA..., (dirs), *Diccionario de Pastoral y Evangelización* (Monte Carmelo, Burgos 2000).
- DR** - *Downside review* (Bath).
- DS** - E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona 1961).
- DSA** - A. D. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín* (Monte Carmelo, Burgos 2001).
- DSp** - *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (París).
- DT** - K. RAHNER-H. VORGRIMLER (ed.), *Diccionario teológico* (Herder, Barcelona 1966).
- DV** - CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*.
- EAug** - *Études Augustiniennes*, París.
- EN** - Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*.
- EstMar** - Estudios Marianos (Madrid).
- FIS** - Frente Islámico de Salvación.
- GIA** - Grupo Islámico Armado.
- HE** - EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*.
- HID** - *Heiliger Dienst* (Salzburgo).
- JWCI** - *Journal of the Warburg and Courtauld institute* (Londres).
- LG** - CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*.
- LTL** - *Lexicon totius latinitatis*, Tom. I (1965).
- Mansi** - J. M. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Graz 1960-1962).
- MS** - *Mysterium Salutis* (Madrid).
- Nc** - Nota complementaria.
- NDE** - S. DE FIORES-T. GOFFI, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (San Pablo, Madrid 1979⁴).
- NDM** - S. DE FIORES-S. MEO-E. TOURÓN, *Nuevo Diccionario de Mariología* (San Pablo, Madrid 1979³).
- OCSA** - *Obras completas de San Agustín*, publicadas en la BAC.
- OCSA 32** - *OCSA XXXII. Escritos antidonatistas (1º)*: BAC 498, Madrid 1988.
- OCSA 33** - *OCSA XXXIII. Escritos antidonatistas (2º)*: BAC 507, Madrid 1990.
- OCSA 34** - *OCSA XXXIV. Escritos antidonatistas (3º)*: BAC 541, Madrid 1994.
- PC** - CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis*.
- PG** - J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series graeca*, París 1857-1866.
- PL** - J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, París 1844-1864.

- PO** - CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*.
- PPC** - Editorial PPC (Promoción Popular Cristiana).
- RC** - *Religión y Cultura* (Madrid).
- RAC** - *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart).
- REAug** - *Revue de études augustiniennes* (París).
- RechAug** - *Recherches augustiniennes* (París).
- REL** - *Revue des études latines* (París).
- RHR** - *Revue d'Histoire des Religions* (París).
- RSR** - *Recherches de science religieuse* (París).
- SC** - CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*.
- ST** - *Sal Terrae* (Santander).
- StMon** - *Studia Monastica* (Barcelona).
- Tespir** - Teología Espiritual (Valencia).
- ThLL** - *Thesaurus Linguae Latinae*.
- TU** - *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Berlín).
- UR** - CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*.
- UUS** - JUAN PABLO II, Encíclica *Ut unum sint* (a. 1995).
- VA** - POSIDIO, *Vita sancti Augustini*.
- VIS** - *Vatican Information Service*.
- VOCES** - H. J. SIEBEN, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918- 1978)* (Walter de Gruyter, Berlín 1980).

Bibliografía

Auctoritas: LTL 1, 387-388.

Auctoritas: ConcAug: Tomus Prius-Tomus Alter, Bruselas 1982.

ADAM K., «*Causa finita est*»: *Festg. A. Ehrhardt*, hrg. V. A. M. Königer, Bonn 1922, 1-23.

ADNÈS P., *Humilité 3, A. Les Pères, B. Tradition monastique ancienne*: DSp 7 (1969) 1142-1153.

AHERN B. M., *Cruz*: NDE, 409-419.

ALTANA A., *Diaconado*: NDE, 458-475.

ANTÓN SASTRE J. M., *Bienaventuranzas*: DPE, 135-141; *Confesión de fe*: DPE, 258-262.

ARIAS L., *Introducción*: OCSA V, *La Trinidad*, BAC 39, Madrid 1985⁴, 3-112, esp. II, 19-29; *Semipelagianismo*: Enciclopedia GER (última actualización, 1991).

ALSZEGHY Z., *Fuite du monde 1-3*: DSp 5 (1964) 1575-1599.

AUBERT R., *Le problème de l'acte de la foi*, Lovaina 1958³.

BALTHASAR H. U. VON, *El misterio pascual*: MS, III/2 (1971) 143-330.

BARDY G., *Apathie*: DSp 1 (1937) 727-746.

BAUER W., *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, University of Chicago 1979.

BAVEL T. J. VAN, *Amor*: DSA, 39-50; *Iglesia*: DSA, 664-674.

BEATRICE P. F., *Dialogo*: DPAC 1, 939-942.

BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est. Dios es amor*, San Pablo, Madrid 2006; *Encuentro con los sacerdotes y diáconos permanentes de Baviera en la Catedral de Santa María y San Corbiniano de Frisinga* (14 de noviembre de 2006); Carta apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis: El sacramento de la caridad*, San Pablo, Madrid 2007.

BERNARD C. A., *Ascesis*: NDE, 110-123; *Contemplación*: NDE, 327-342.

BERROUARD M.-F., *Dilige et quod vis fac*: AL 2, 453-455.

BERZOSA R., *Ministerios laicales*: DPE, 710-714.

BIANCO M. G., *Deserto*: DPAC 1, 924-929.

BOLGIANI F., *Spirito Santo*: DPAC 2, 3285-3298.

BOTTE, B., *Competentes*: RAC 3 (1957) 266-268; *Confessor*: ALMA 16 (1941) 137-148; *Dominus vobiscum*: Bible et vie chrétienne 62 (1965) 33-38; «*Mysterium fidei*»: Bible et vie chrétienne 80 (1968) 29-34.

BURNELL P., *Concupiscencia*: DSA, 300-306.

CABROL F., *Deo gratias*: DACL 4, 1 (1920) 649-652. [*Deo gratias, Deo laudes*]; *Fractio Panis*: DACL 5 (1922) 2103-2116.

CAMARERO D., *Domingo*: DPE, 324-336.

- CAMPLANI A., *Arrio*: DLP, 232-241.
- CAMPOS J., *La Ciudad de Dios según la mente y sentir de los Padres de la Iglesia*: CDios 184 (1971) 495-579.
- CANTALAMESSA R., *IV Hom. de Adviento en el Vaticano* (viernes 23 de diciembre de 2005); *El Canto del Espíritu. Meditaciones sobre el Veni Creator*. PPC, Madrid 1999, esp. c. IV: *Tú que te llamas Paráclito*, 69-85; *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia. El misterio pascual*. Edicep, Valencia 1997.
- CAPÁNAGA V., *Introducción y notas a la «Ciudad de Dios»*: OCSA XVI. *La Ciudad de Dios (1º)*, BAC 171, Madrid 1977³, 7*-112*.
- CAPELLE B., *L'Exultet pascal, obra de Saint Ambroise* (Misc. Mercati), Ciudad del Vaticano, 1946, I, 219-246.
- CASTELLANO CERVERA J., *L'anno liturgico*, Roma 1987.
- CASTRO G., *Diálogo Pastoral*: DPE, 293-300.
- CASTRO MARTÍNEZ H., *Kerigma*: DPE, 625-631.
- CAVALLERA F., *Cantique des Cantiques. Histoire de l'interprétation spirituelle*: DS^p 2, 93-101.
- CDFE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992).
- CHATILLON J., *Cor et cordis affectus, 3,1. Origine de l'expression «cordis affectus»*: DS^p 2 (1953) 2288-2291; *La devotio dans la langue chrétienne 1-3*: DS^p 3 (1957) 703-710.
- CHUPUNGO A., *Diaconia (ministeri minori)*: DPAC 1, 935-938; *Epiclesi*: DPAC 1, 1157-1160.
- CLANCY F. G., *Redención*: DSA 1120-1125.
- CLERICI A., *Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di Sant'Agostino*, Palermo 1991.
- COCCHINI F., *Catechesi*: DPAC 1, 622-627.
- COLOMBÁS G. M., *El monacato primitivo II. La espiritualidad*, BAC 376, Madrid 1975, 231-234.
- CONGAR M. J., «*Civitas Dei*» et «*Ecclesia*» chez saint Augustin: REAug 3 (1957) 1-14.
- CONGAR Y.-M., *El misterio del templo. Economía de la presencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis*: Estela, Barcelona 1964.
- COTELIER J. B., *Patres aevi apostolici*, 2 vols., París 1672.
- COURCELLE P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*: EAUG, París 1963.
- CUENA BOY F. J., *La «episcopalis audientia»*: Valladolid 1985.
- CURTIS E. R., *Nomina Christi: Mélanges J. de Ghellinck*, II, Bruselas 1951, 1029-1032.
- CUSCITO G., *Concordia*: DPAC 1, 752s.
- DAGENS C., *La fin des temps et l'Église selon saint Grégoire le Grand*: RSR 58 (1970) 273-288.
- DAL COVOLO E.-TRACCA A. (eds.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma 1991.
- DALEY B. E., *Encarnación*: DSA, 462-464.
- DALMAIS I. H., *Anamnesi*: DPAC 1, 178-179; DACL 1, 1880-1892.
- DANIÉLOU J.-DU CHARLAT R., *La catechesi nei primi secoli*: LDC, Turín-Leumann 1969 (trad. esp., *La catequesis en los primeros siglos*, Stvdivm, Madrid 1975).

- DANIÉLOU J., *Sacramentos y culto según los SS. Padres*: Guadarrama, Madrid 1964, esp. c. 19: *Pentecostés*, 365-381; *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002, 411-418.
- DASSMANN E., *Paolo apostolo. II. Paolinismo*: DPAC, 2, 2617-2620.
- DATTRINO L., *Fedele*: DPAC 1, 1347.
- DE FIORES S., *Desierto. III. Espiritualidad del desierto*: NDE, 455-458; *María de Nazaret*: NDM, 1244-1251.
- DIANICH S., *Ministerio pastoral*: NDE, 1236-1253.
- DÍAZ G.-MISCIOSCIA S., *Pablo VI cita a San Agustín. Apuntes del Papa Montini (1954-1978). En memoria del P. Carlo Cremona* [introducción, traducción y notas, G. DÍAZ, OSA-S. MISCIOSCIA]: Ediciones Escorialenses 2004, esp. *Cuerpo Místico*, 106-112.
- EGER H., *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald 1933.
- ENGELS L. J., *De geschiedenis van het woord «abominabel»*: Groninga 1958.
- EVDOKÍMOV P., *La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e l'icone*, Paoline, Roma 1971.
- FAHEY P., *Benedizione*: DPAC 1, 522-525.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA G., *La envidia igualitaria*. Planeta, Barcelona 1984, esp. IV: *La Patrística*, 36-45.
- FILORAMO G., *Escatologia*: DPAC 1, 1204-1211.
- FITZGERALD A., *Misericordia, obras de misericordia*: DSA, 898-905.
- FLETEREN F. VAN, *Diablo*: DSA, 392-394.
- FOLGADO S., *Sentido eclesial católico de la «Civitas Dei»*. *Puntos de eclesiología agustiniana*: Aug. 14 (1974) 91-146.
- FOUCAULT M., *Tecnologías del yo*: Paidós, Barcelona 1995.
- FREDRIKSEN P., *Apocalypticismo*: DSA, 95-102.
- FREND W. H. C., *Circoncellioni*: DPAC 1, 688-690; *Deo laudes*: DPAC 1, 920s.; *Donatismo*: DPAC 1, 1014-1025.
- GAILLARD J., *Domus Dei*, 3. *Le langage chrétien: Les Pères*, 4. *La liturgie de la Dédicace*: DS_p 3 (1957) 1558-1567.
- GALLAY J., «*Dilige et quod vis fac*». *Notes d'exégèse augustinienne*: RSR 43 (1955) 545-555.
- GALTIER P., *La Forma dei et la Forma servi selon saint Hilaire*: RSR 48 (1960) 101-118.
- GEBBIA C., *Sant'Agostino e l'episcopalis audientia. L'Africa romana. Atti del VI Convegno di Studio*, Sassari 1989 (1988) 683-695.
- GHARIB G. (y otros), *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci. II. Padri e altri autori bizantini. III. Padri e altri autori latini*: Città Nuova, Roma 1988 (I), 1989 (II), 1990 (III).
- GISONDI P., *L'agape nelle Lettere di Sant'Ignazio di Antiochia*: Bari 1980.
- GONZÁLEZ FAUS J. I., *Cristianismo*: DPC, 274-284.
- GONZÁLEZ LÓPEZ CORPS M., *La eucaristía al inicio del tercer milenio. II*, Madrid 2007, esp. *Oriente versus. Consideraciones en torno al altar*.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ A., *Palabra de Dios*, en: *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Trotta, Madrid 1993, 676-696.

- GRANADO C., *Espíritu Santo*: DLP, 587-608.
- GRIBOMONT J., *Ascesi*: DPAC 1, 388-391; *Monastero*: DPAC 2, 2286.
- GRILLMEIER A., Card., *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Nouvelle édition revue et corrigée, Cerf, Paris 2003.
- GROSSI V., *Anatema*: DPAC 1, 187; *Anima*: DPAC 1, 206-209; *Antropologia*: DPAC 1, 254-262; *Crocce, crocifisso*: DPAC 1, 864-867; *Disciplina*: DPAC 1, 991; *La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de san Agustín*: BAC 422, 578s.; «*Regula fidei*»: DPAC 2, 2981s.
- GUERRA A., *Espíritu Santo*: NDE, 644-659.
- GUILLAUMONT A., *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*: RHR 181 (1972) 29-56.
- HAINTHALER T., *Cristologia*: DLP, 410-427.
- HALLIBURTON R. J., *The Concept of the «Fuga saeculi» in St. Augustine*: DR 85 (1967) 249-261.
- HAMMAN A., *Agape*: DPAC 1, 74-75; *Battesimo*: DPAC 1, 500-503; *Catecumeno (catecumenato)*: DPAC 1, 627-629; *Comunione*: DPAC 1, 750; *Corpo mistico*: DPAC 1, 788s.; *Deo gratias*: DPAC 1, 920; *Devozione e Devozioni*: DPAC 1, 932-934; *Dossologia*: DPAC 1, 1042-1043; *Escritores de las Galias y de la Península Ibérica*: BAC 422, 604-687 (Juan Casiano: 615-629; Próspero de Aquitania: 633-642); *Eucaristia*: DPAC 1, 1261-1266; *Militia*: DPAC 2, 2247-2248; *Pace*: DPAC 2, 2557-2560; *Preguiera*: DPAC 2, 2890-2899; *Profeta. I. Profeta nella chiesa primitiva*: DPAC 2, 2914-2915; *Schiavitù*: DPAC 2, 3111-3113.
- HARMISS W., S.J., *Catecúmenos, catecumenado*: DSA, 241-248.
- HARNACK A., *Militia Christi*: Tubinga 1905, pássim.
- HENNIG J., *Benedictio. Begriff und Gebrauch im jüdischen und christlichen Frömmigkeitsleben*: HID 21 (1967) 101-106.
- JACKSON P., *Eucaristía*: DSA, 542-548.
- JANSSEN H., *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*: Latinitas Christianorum primaeva VIII, Nimega 1938.
- JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini* (31 de mayo de 1998), San Pablo, Madrid 2004⁴; Encíclica *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986), San Pablo, Madrid 1998⁵; Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003), San Pablo, Madrid 2005³; Carta apostólica *Patres Ecclesiae, con ocasión del XVI centenario de la muerte de San Basilio* (2 de enero de 1980).
- JUAN XXIII, *Discorso di Sua Santità Giovanni XXIII ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi partecipanti alla III riunione del «Consiglio Episcopale Latino-Americano»* [15 de noviembre de 1958]: AAS 50 (1958) 997-1005: 997; Encíclica *Penitentiam agere* (1 de julio de 1962).
- KASPER W., *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1986⁶.
- KLAUSER T., *Akklamation*: RAC 1 (1950) 216-233 [*Deo gratias, deo laudes*].
- KLÖCKENER M., *Deo gratias, deo laudes*: AL 2 (1996-2002) 294-296.
- KRIES D., *Agustinismo político*: DPAC 1, 22-24.
- LA BONNARDIÈRE A.-M.-FONTAINE J., *Quelques maîtres mots d'Augustin*: A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, 447-462: 451; *Le Cantique des Cantiques dans l'oeuvre de s. Augustin*: REAug 1(1955) 225-237.
- LABRIOLLE P. DE, *Apatheia*: RAC 1 (1950) 265-266.
- LACK R., *Desierto. II. El desierto en la Biblia*: NDE, 447-455.

- LADARIA L. F., «*Dispensatio*» en s. *Hilario de Poitiers: Gregorianum* 66 (1985) 429-455.
- LAMIRANDE E., *L'Église céleste selon saint Augustin*. EAUG, Paris 1963.
- LANGA P., *Autobiografía y confesiones en san Agustín*: RC 50/229 (2004) 273-292; *Biblia Donatista*: OCSA 32, 852-854; *Con los Padres de la Iglesia ante la pasión de Cristo*: RC 30 (1984) 217-225; *Evocación de la Iglesia Madre*, en J. L. ORTEGA (ed.), *Y la Iglesia también. Elogio de la BAC a la Iglesia en tiempos de inclemencia* [BAC 2000, n. 37], BAC, Madrid 2002, 179-181; *Introducción general, parciales, bibliografía y notas a los escritos antidonatistas*: OCSA 32, 507-541; *La autoridad de la Sagrada Escritura en «Contra Cresconium»*: *Collectanea*, 691-721; *La envidia en san Agustín antidonatista*, en AA.VV., *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora* [Fundación Balmes], Madrid 1995, 522-538; *La filiación divina de Jesús en la época patristica*, en AA.VV., *Dios, Hijo. La filiación divina en la nueva conciencia del hombre*: *Biblia y Fe XXVII/80* (mayo-agosto de 2001) 245/87-116/274; *La humildad en la cristología de san Agustín*, en E. REINHARDT (dir.), «*Tempus implendi promissa*». *Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Eunsa, Pamplona 2000, 301-330; *La Iglesia en la espiritualidad agustiniana*: en M. A. KELLER (coord.), *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, Pubblicazioni Agostiniane, Roma 2005, 190-218; *La Iglesia en la vida religiosa agustiniana*: Confer 97 (1987) 79-105; *La noción de economía en los Santos Padres*: RC 31/145 (1985) 129-152; *La teología náutica en la catequesis de los Padres*: *Tespir XXX/88* (1986) 107-117; Nc. 18. *San Agustín y su concepto de martirio frente a los donatistas*: OCSA 32, 871-873; Nc. 20. «*Regula veritatis*»: OCSA 33, 628-630; Nc. 33. «*Dispensator verbi et sacramenti*»: OCSA 34, 805-807; Nc. 34. *La regla apostólica*: OCSA 33, 651-652; Nc. 58: «*Ecclesia Mater*»-«*filius sum Ecclesiae*»: OCSA 33, 681-684; Nc. 84. *Ecclesiastica disciplina*: OCSA 34, 867-868; *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*: Toledo 1984, esp. 193-271; *San Agustín y la catequesis*: RC 43/ 201 (1997) 377-394: esp. 380s.; *San Agustín y su «conversión pascual» del año 387*: en AA.VV., *Jornadas Agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín* (Madrid, 22-24 de abril de 1987), Federación Agustiniana Española-Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, 89-116.
- LAZCANO R., *Bibliografía de san Agustín en lengua española (1502-2006)*, prólogo de Pedro Langa Aguilar, Editorial Revista Agus-tiniana (Guadarrama), Madrid 2007.
- LÉCUYER J., *Ministeri (ministri ordinati)*: DPAC 2, 2251-2259.
- LEFÈVRE A., *Cor et cordis affectus* 1: DSp 2,2 (1953) 2278-2281 [Cor].
- LEONARDA S., *La gioia nelle lettere di S. Paolo*: Ed. Augustinus, Palermo 1988.
- LESAINTE W. P., S.J., *Traditio und Exomologesis in Tertullian*: TU 93 (1966) 414-419.
- LEWIS A.-BARNES M. R., *Dios*: DSA, 411-420.
- LIENHARD J. T., S.J., *Amistad, Amigos*: DSA, 37-39; *Ministerio*: DSA, 895-898.
- LILLA S., *Apatheia*: DPAC 1, 265-266; *Cosmocratore*: DPAC 1, 799s.
- LOI V., *Baptismus: Note sulla terminologia battesimale latina* [Misc. A. Pagliaro, III], Roma 1969, 67-84; *Paolo apostolo. I. L'uomo e la sua opera evangelizzatrice*: DPAC, 2, 2615-2617; *Il verbo latino vivificare*: *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli. Pubblicazioni (Neapel)* 7 (1966) 105-117.
- LUBAC H. DE, *Corpus mysticum*, Paris 1949²; *Memoria en torno a mis escritos*: Encuentro, Madrid 2000.
- LUIS P. DE, Nc. 14. *Los «competentes»*: OCSA VII. *Sermones* (1º) [BAC 53, Madrid 1981) 747s.; *Nota 147*: OCSA 18. *Escritos bíblicos* (2º), Madrid 2003, 638.
- LUIS DE LEÓN, FRAY, *Obras completas castellanas, I. Prólogos y notas del P. Félix García*, O.S.A., BAC 3, Madrid 1957⁴.
- LÜTCKE K.-H., *Auctoritas*: AL 1, 498-510.
- MADEC G., «*Conversion, intériorité, intentionnalité*»: *Petites études agustiniennes*, Paris 1994, 151-162; *Introduction aux «Révisions» et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*, Institut d'EAUG, Paris 1996, esp.

- 12: *Écrits anti-pélagiens*, 105-114; *L'homme intérieur selon saint Ambroise: Ambroise de Milan, XVI centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 283-308.
- MARA M. G., *Amicizia*: DPAC 1, 158s.; *Apocrifi*: DPAC 1, 274-279; *Kerygma*: DPAC 2, 1885s.; *Koinonia*: DPAC 2, 1887s.; *Paolo apos-tolo. III. Commenti all'epistolario paolino*: DPAC, 2, 2620-2624; *Profeta. III. Commenti ai libri profetici*: DPAC 2, 2917-2920.
- MARINONE CARDINALE M., *Annunciazione (iconografia)*: DPAC 1, 216-218.
- MARTÍNEZ PUCHE J. A., *Nuevo Año Cristiano. Junio*, Edibesa, Madrid 2001, 41-51.
- MAZZOLENI D., *Paolo apostolo. IV. Iconografia*: DPAC, 2, 2624-2626.
- MELONI P., *Beatitudini*: DPAC 1, 512-514; *Cantico dei Cantici*: DPAC 1, 580-584.
- MERSCH E., *Le corps mystique du Christ*, Paris-Bruselas 1933 (1951³).
- MOHRMANN C., *Études sur le latin des chrétiens. I. Le latin des chrétiens* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961²); II. *Latin chrétien et médiéval* (Roma 1961); III. *Latin chrétien et liturgique* (Roma 1965); IV. *Latin chrétien et latin médiéval* (Roma 1977).
- MOLINA PRIETO A., *Vocabulario monástico esencial*, Alpuerto, Madrid 2005, 34-36. 41-43.
- MOLTMAN J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977².
- Monasterium*: ThLL VIII/ M, 1402-1404.
- MORI E. G., *Anunciación del Señor*: NDM, 143-153.
- MÜLLER H. (I)-SCHWARTE K.-H. (II), «*Dispensatio*»: AL 2 (1996-2002) 487-498.
- MUNIER C., *Audientia episcopalis*: DPAC 1, 443; *Concilio*: DPAC 1, 751-752.
- NASH R. H., *Iluminación divina*: DSA, 696-700.
- NAUTIN P., *Didascalía degli Apostoli*: DPAC 1, 948-949.
- NAVONE J., *Diablo/exorcismo*: NDE, 458-475.
- NOCENT A., *El Año Litúrgico: Celebrar a JC 3. Cuaresma*: ST (1980) 132-140; *El Año Litúrgico: Celebrar a JC 4. Semana Santa y Tiempo pascual*: ST (1981) 119-124.
- O'DONNELL C., *Ángeles*: DE, 51-54; *Catecumenado*: DE, 145-148; *Confesores*: DE, 221-222; *Eucaristía*: DE, 407-414; *Mártir*: DE, 700-704; *Obispos*: DE, 780-789; *Templo*: DE, 1026-1028.
- O'DONNELL C.-PIÉ-NINOT S., *Agape*: DE, 36-37.
- O'DONNELL J. J., *Biblia*: DSA, 176-182.
- ORAZZO A. (ed.), *I Padri della Chiesa e la teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 17-31.
- ORBE A., *Teología de san Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus hareses»*. III. BAC-Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1988, esp. 264-321.
- ORTIZ GARCÍA A., *La teología de la cruz en la teología de hoy*, en AA.VV., *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca 1979, 9-21.
- PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei* (3 de noviembre de 1965); Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975).
- PALMERO R., «*Ecclesia Mater*» en san Agustín, Cristiandad, Madrid 1970.
- PANIKKAR R., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.

- PEDROSA ARÉS V. M^a, *Catecumenado-catecumenal*: DPE, 160-170.
- PELLEGRINO M., *Apologisti-Apologetica*: DPAC 1, 288-290.
- PELLICCIA G., *Desierto*. I. *Un fenómeno histórico que se repite*: NDE, 443-447.
- PENCO G., *Monasterium*: StMon 8 (1966) 133-143.
- PERETTO E., *Bibbia*: DPAC 1, 529-531; *Idolatria-Idoli*: DPAC 2, 1740s.; *Magnificat*: NDM, 1224-1237; *Servus Dei*: DPAC 2, 3165s.
- PÉREZ VIVO A., *La episcopalis audientia y el principio de equidad en Constantino*, Alicante 1984.
- PÉTRÉ H., *Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*: REL 12 (1934) 376-389.
- PEZA E. DE LA, *El significado de «cor» en san Agustín*, EAUG, París 1962; REAug 7 (1961) 339-368.
- PICCARDO C., *Concordia*: Cuadernos Monásticos 36 (2001) 27-44.
- PIÉ-NINOT S., *Comunidad*: DE, 187-189; *Credos y profesiones de fe*: DE, 252-256; *Didachè*: DE, 305-308; *Eclesiología*: DE, 326-331; *Economía (Oikonomia)*: DE, 373-375; *Éfeso (Concilio de) (431)*: DE, 395-396; *Epiclésis*: DE, 400-401; *Escatología*: DE, 402-404; *Iglesia: ¿por qué?*: DE, 516-518; *Pneumatología y eclesiología*: DE, 856-863.
- PLUMPE J. C., *Wesen und Wirkung der «auctoritas maiorum» bei Cicero*, Bochum 1935.
- PRINZIVALLI E., *Antropología*: DLP, 139-151; *Escatología*: DLP, 572-587.
- QUACQUARELLI A., *Consolatio*: DPAC 1, 767-770.
- QUASTEN J., *Diálogo pastoral*: BAC 206, 453-457; *Disciplina*: BAC 206, 569; *La Didachè*: BAC 206, 38-49; *Los Padres Apostólicos*: BAC 206, 50-113.
- QUERALT A., *Creyente*: NDE, 362-380.
- RAHNER H., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Paoline, Roma 1971.
- RAHNER K.-VORGRIMLER H., *Apokatastasis*: DT, 38; *Arcano (disciplina del)*: DT, 45; *Cristianismo*: DPC, 135-142; *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966.
- RATZINGER J., *La contemplación de la belleza* (Mensaje a los participantes en el «Meeting» de Rimini [Italia], celebrado del 24 al 30 de agosto de 2002): *Humanitas* 29 (marzo de 2003); *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*: REAug 3 (1957) 375-392; *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid 2005⁴; *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954.
- RECCHIA V., *Arcano (disciplina dell')*: DPAC 1, 315-317.
- REDDY D. W., *Humildad*: DSA, 653-663.
- REPGES W., *Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des MA*: *Trierer Theologische Zeitschrift* 73 (1964) 161-177.
- ROMERO POSE E., *Apocalisse*: DPAC 1, 267-270; *El Espíritu Santo, Señor y dador de vida*, en J. J. AYÁN CALVO (ed.), *La siembra de los Padres* (SCRIPTA COLLECTA II [Studia Theologica Matritensia 12]), Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008, 11-39.
- RORDORF W., *Didachè*: DPAC 1, 947-948; *Domenica*: DPAC 1, 1007-1012; *Martirio I. Martirio cristiano*: DPAC 2, 2133-2135.
- SALSAMENDI BARRAL D., *Palabra, Pastoral de la*: DPE, 831-846.
- SÁNCHEZ CARO M., *El misterio de una ausencia. Ensayo sobre el Santo Sábado* [esp. *El pastor de Adán*]: *Revista Católica Internacional*, año 3 (1981), 40-47; 47.

- SASTRE J., *Evangelio*: DPE 405-409.
- SAXER V., *Confessore*: DPAC 1, 765; *Dedicazione delle chiese*: DPAC 1, 902-904; *Epifania*: DPAC 1, 1161; *Martirio II. Culto dei martiri, dei santi e delle reliquie*: DPAC 2, 2135-2140; *Santi (intercessione dei)*: DPAC 2, 3079s.
- SAXER V.-COCCHINI F., *Pentecoste*: DPAC 2, 2751-2753.
- SCANLON M. J., *Escatología*: DSA, 489-492.
- SCHLIER H., *Corpus Christi*: RAC 3 (1957) 437-453.
- SCHÖKEL L. A., *Meditaciones bíblicas sobre la Eucaristía*, Sal Terrae, Santander 1987.
- SERRANO V., *Espiritualidad del desierto*, Stvdivm, Madrid 1968.
- SIEBEN H. J., *Koinonia III. Chez les Pères: sens sacramentaire et ecclésiologique*: DSp 8 (1974) 1750-1754.
- SIMONE R. J. DE, *Fede*: DPAC 1, 1338-1347.
- SIMONETTI M., *Apologética, Literatura*: DLP, 164-179; *Ario-Arianesimo*: DPAC 1, 337-345; *Efeso. II. Concili*: DPAC 1, 1100-1103; *Nestorio-Nestorianesimo*: DPAC 2, 2390-2394.
- SINISCALCO P., *Apocatastasi*: DPAC 1, 273s.; *Conversione*: DPAC 1, 770-771; *Fuga*: DPAC 1, 1401-1406, esp. II.: *Fuga del mondo*, 1403-1406.
- SOLÁ F. DE P., *Según los Padres es María heredera de las promesas y representante de la humanidad en la Anunciación*: *EstMar* 39 (1974) 37-55.
- SOLIGNAC A., *Homo interior, 2. Âge patristique*: DSp 7 (1969) 653-658.
- SÖLL G. I., *Maria. I. Maria, madre di Gesù*: DPAC 2, 2104-2111.
- SPIDLÍK T., *Amore di Dio e del prossimo*: DPAC 1, 166-168; *Contemplazione*: DPAC 1, 770-771; *Preguiera. II. L'Oriente: IV e V secolo*: DPAC 2, 2894-2897.
- STAROWIEYSKI M., *Apócrifa, Literatura*: DLP, 151-160.
- STEINWENTER A., *Audientia episcopalis*, RAC, 1, col. 916.
- STERN H., *Remarks on the adoratio under Diocletian*: JWCI 17 (1954) 184-189.
- STRAW C., *Martirio*: DSA, 854-864.
- STUDER B., *Antropomorfismo*: DPAC 1, 262-264; *Angelo*: DPAC 1, 195-202; *Dio*: DPAC 1, 958-966, esp. I: *Nei Padri*, 958-962; *Dios Salvador, en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología* (Koinonmia 31), Secretariado Trinitario, Salamanca 1993; *Divinizzazione*: DPAC 1, 995-999; *Docetismo*: DPAC 1, 1001; *Dogma (storia del)*: DPAC 1, 1002-1007; *Dono*: DPAC 1, 1036-1037; *Gloria*: DPAC 2, 1640-1641; *Hoffnung*: RAC 15, col. 1159-1250 (patrística, 1188-1244); *Illuminazione*: DPAC 2, 1755s.; *Incarneazione*: DPAC 1, 1771-1773; *Mistero*: DPAC, 2, 2265s.; *Redenzione*: DPAC 2, 2974-2977; *Rivelazione*: DPAC 2, 3002-3007; *Speranza*: DPAC 2, 3268-3278; *Soteriologia*: DPAC, 2, 3255-3261; *Trinità*: DPAC II, 3511-3520.
- TAGLIAVINI C., *Storia di Parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963.
- TESELLE E., *Espíritu Santo*: DSA, 509-513.
- TESKE R. J., S.J., *Alma*: DSA, 24-31.
- TIBILETTI C., *Semipelagiani*: DPAC 2, 3147-3149.
- TRAPÈ A., *San Agustín*: BAC 422, 405-553, esp. *Razón y fe*, 481-484.
- TREVIJANO R., *Anticristo*: DPAC 1, 223s.; *Apostolo-Apostolato*: DPAC 1, 295-297.

- VANYÓ L., «*Nome (nomen, “ónoma”)*»: DPAC II, 2413-2415.
- VEER A. C. DE, *Revelare*»-«*Revelatio*». *Eléments d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez saint Augustin*: RechAug 2, Paris 1962, 331-357.
- VELLICO A., «*Episcopus episcoporum*» in *Tertulliani libro «De pudicitia»*: Antike 5 (1930) 25-56.
- VERWILGHEN A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens* (préface de A.-M. La Bonnardière), Beauchesne, Paris 1985.
- VICIANO A., *Eclesiología*: DLP, 521-543.
- VISONÀ G., *La speranza nei Padri. Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Visonà*. Paoline, Milán 1993.
- VOGEL C., *Penitenza*: DPAC 2, 2742-2746.
- VOGT H. J., *Eclesiología*: DPAC 1, 1049-1062.
- WILLIAMS R., *Trinitate, De*: DSA, 1291-1301.
- WILPERT J., «*Fractio Panis*». *La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique a La «Capelle Greca»*, Firmin-Didot, Paris 1896.

Índice

[Prólogo](#)
[Introducción](#)
[Abominación](#)
[Adoración](#)
[Agapé](#)
[Agustinismo](#)
[Alegría](#)
[Alma](#)
[Amados de Dios](#)
[Amistad](#)
[Amor](#)
[Anámnesis](#)
[Anatema](#)
[Ángel](#)
[Antenna Crucis](#)
[Anticristo](#)
[Antropología](#)
[Antropomorfismo](#)
[Anunciación](#)
[Apátheia](#)
[Apocalipsis](#)
[Apocatástasis](#)
[Apócrifos](#)
[Apologistas](#)
[Apostolado](#)
[Apóstoles](#)
[Arcano](#)
[Arrianismo](#)
[Ascesis](#)
[Auctoritas maiorum](#)
[Audientia Episcopalis](#)
[Bautismo](#)
[Belleza](#)
[Bendición](#)
[Biblia](#)
[Bienaventuranzas](#)
[Calvario](#)
[Cantar de los Cantares](#)
[Caritatis Doctor](#)

[Casa de Dios](#)
[Catecumenado](#)
[Catequesis](#)
[Causa finita est](#)
[Circunceliones](#)
[Civitas Dei](#)
[Competentes](#)
[Comunidad](#)
[Comunión](#)
[Concilio](#)
[Concordia](#)
[Concordiae Magister](#)
[Concupiscencia](#)
[Confesiones \(I\)](#)
[Confesiones \(II\)](#)
[Confesor](#)
[Consolación](#)
[Contemplación](#)
[Conversión](#)
[Cordis affectus](#)
[Corpus Christi](#)
[Corpus mysticum](#)
[Cosmocrátor](#)
[Creyente](#)
[Cristianismo](#)
[Cristo Día](#)
[Cruz \(I\)](#)
[Cruz \(II\)](#)
[Cuaresma](#)
[De Trinitate](#)
[Dedicación de las iglesias](#)
[Defensor](#)
[Deo gratias](#)
[Deo laudes](#)
[Desierto](#)
[Devoción](#)
[Diablo](#)
[Diaconía](#)
[Diálogo](#)
[Didachè](#)
[Didascalía](#)
[Dilige, et quod vis fac](#)

[Dios \(I\)](#)
[Dios \(II\)](#)
[Disciplina](#)
[Dispensatio](#)
[Divinización](#)
[Docetismo](#)
[Doctor de la paz](#)
[Doctor humilitatis](#)
[Dogma](#)
[Domingo](#)
[Dominus vobiscum](#)
[Don](#)
[Donatismo](#)
[Doxología](#)
[Ecclesia Mater](#)
[Eclesiología](#)
[Economía](#)
[Éfeso](#)
[Encarnación](#)
[Envidia](#)
[Epiclesis](#)
[Epifanía](#)
[Episcopus Episcoporum](#)
[Escatología](#)
[Esclavitud](#)
[Esperanza](#)
[Espíritu Santo \(I\)](#)
[Espíritu Santo \(II\)](#)
[Eucaristía](#)
[Evangelio](#)
[Exomologesis](#)
[Fe](#)
[Felix culpa](#)
[Filiación divina de Jesús \(I\)](#)
[Filiación divina de Jesús \(II\)](#)
[Filiación divina de Jesús \(III\)](#)
[Forma Dei-forma servi](#)
[Fractio panis](#)
[Glorificar](#)
[Hijo de Dios](#)
[Hombre interior](#)
[Huida del mundo-huida del siglo](#)

[Humilitas](#)
[Idolatría](#)
[Iglesia celeste](#)
[Iluminación](#)
[Initium fidei](#)
[Kénosis](#)
[Kerigma](#)
[Koinonía](#)
[Lavacro](#)
[Magnalia](#)
[María, Madre de Jesús](#)
[Martirio](#)
[Militia Christi](#)
[Ministerio](#)
[Misericordia](#)
[Misterio](#)
[Monasterio](#)
[Mortificare](#)
[Mysterium fidei](#)
[Neófito](#)
[Nestorianismo](#)
[Nomen Christi](#)
[Oración](#)
[Padres Apostólicos](#)
[Palabra de Dios](#)
[Pascha-Transitus](#)
[Pasión](#)
[Penitencia](#)
[Pentecostés](#)
[Pontífice](#)
[Presbítero](#)
[Profeta](#)
[Redentor](#)
[Regula fidei](#)
[Revelación](#)
[Sacerdote, víctima y altar](#)
[Salvador \(I\)](#)
[Salvador \(II\)](#)
[San Pablo](#)
[Santidad](#)
[Siervo de Cristo](#)
[Siervo de Dios](#)

[Siervo de la Iglesia](#)
[Silencio de la Palabra](#)
[Sofrosine](#)
[Templo de Dios](#)
[Tribulación](#)
[Victoria veritatis](#)
[Vivificar](#)
[Siglas y abreviaturas](#)
[Bibliografía](#)

- [1] S. AGUSTÍN, *Carta 120*, 3, 13.
- [2] ID, *Conf.*, 2, 5, 10.
- [3] *Ib.*, 4, 4, 7.
- [4] ID, cf *Comentario al Salmo 126*, 3.
- [5] ID, *Sermón* 179, 1.
- [6] ID, *La catequesis de los principiantes*, 4, 8.
- [7] JUAN PABLO II, Carta apostólica *Patres Ecclesiae* (2 de enero de 1980) 1.
- [8] Cf J. RICO PAVÉS, «Presentación», en BENEDICTO XVI, *Grandes maestros de la Iglesia de los primeros siglos*, Edice, Madrid 2009, 10-11.
- [9] BENEDICTO XVI, *Carta con ocasión del XVI centenario de la muerte de san Juan Crisóstomo* (10 de agosto de 2007) 4.
- [10] S. AGUSTÍN, *Sobre la caridad de la Iglesia*, I, 4, 7.
- [11] BENEDICTO XVI, *Visperas en la Catedral de Aosta* (24 de julio de 2009).
- [12] Cf *Presentada la «Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI»*: VIS (26 de noviembre de 2010).
- [13] J. L. ORTEGA (ed.), *Y la Iglesia también*, BAC, Madrid 2002, 180.
- [14] H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid 2000, 268-271: 269s.
- [15] Cf ENGELS, Groninga 1958; ORBE, 264-321.
- [16] Cf Lev 7,18; 20,13; 17,15; Dt 23,18; 18,9-13; 25,15-16; 1Re 14,24; Is 1,11-14; Prov 11,20; 12,22; 15,8s.; 16,5; Mt 7,21-23; Sant 4,6; 1Pe 5,5.
- [17] Dan 9,27; S. JERÓNIMO, *Com. Evang. Mateo*, 4, 24, 15.
- [18] *In Daniel*, IV, 54, 1; cf ORBE, 25.
- [19] *In Matth.* 24, 16; cf ORBE, 25.
- [20] *Regula* 4, 23 (cf Prov 27,20).
- [21] MOHRMANN, II, 238.
- [22] Cf STERN, 184-189; MOHRMANN, II, 238; VOCES, 229.
- [23] *Sobre el Ev. de Mateo*, 3, 5.
- [24] *Homilias sobre la Carta a los hebreos. Homilía IX*, 5, 1-4.
- [25] *Carta* 124, 5; cf 28, 4; 139, 2.
- [26] *Ad Aut.* 1, 11.
- [27] *En. Ps.* 85, 13.
- [28] Cf BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, San Pablo, Madrid 2006; GISONDI, *L'agapé nelle Lettere di Sant'Ignazio* (Bari 1980). HAMMAN, *Agapé*, 74-75. O'DONNELL-PIÉ-NINOT, *Agapé*, 36-37; VOCES, 18s.
- [29] *Deus caritas est*, 14.
- [30] Cf KRIES, 22-24.
- [31] Cf LEONARDA, Palermo 1988.
- [32] *En. Ps.* 32, s. 2, 1, 1.
- [33] *Serm.* 1, 1.
- [34] *Serm.* 221, 1.
- [35] Cf TESKE, 24-31; GROSSI, *Anima*, 206-209.
- [36] *En. Ps.* 145, 4.
- [37] GROSSI, *Anima*, 208s.
- [38] *De res.* 3, 1-3.
- [39] *Trin.* 14, 4, 6.
- [40] *En. Ps.* 145, 4.
- [41] *C. rud.* 1, 8, 4.
- [42] *Com. a la Carta a los Rom.* (CSEL 81, 19. 21).
- [43] *Diogneto*, 4, 4.
- [44] *Com. a la Carta a los Rom.* (CSEL 81, 19. 21).
- [45] *C. rud.* 4, 8. 10.
- [46] Cf LIENHARD, *Amistad, Amigos*: DSA, 37-39; MARA, *Amicizia*, 158s.
- [47] *Ord.* 2, 8, 25.
- [48] Cf SPIDLÍK, *Amore di Dio e del prossimo*: DPAC 1, 166-168; BAVEL, VAN, *Amor*: DSA, 39-50.
- [49] n. 2.
- [50] *C. Cantares*, c. 8, 14.
- [51] *Ib.*, pról.

- ^[52] *In ev. Io.* 1, 9.
- ^[53] *Cent.* 4, 82.
- ^[54] *Ep.* 22, 40.
- ^[55] Cf BAUER, 58. DALMAIS, *Anamnesi*, 178-179; DACL 1, 1880-92. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Madrid 2005⁴. SCHÖKEL, Santander 1987; VOCES, 33 (bibl).
- ^[56] Cf SCHÖKEL, 87-99.
- ^[57] *Verdad, valores, poder*, 67.
- ^[58] *Ib.*
- ^[59] *Ib.*
- ^[60] Cf GROSSI, *Anatema*, 187.
- ^[61] *Decretum Gratiani*, II, can. 106.
- ^[62] BAC 252, 993s.
- ^[63] Cf STUDER, *Angelo*, 195-202; O'DONNELL, *Ángeles*, 51-54.
- ^[64] *En. Ps.* 135, 3.
- ^[65] JUAN CRISÓSTOMO († 407): *Homiliae 9 in Genesim* 4, 5; *De incomprehensibili Dei natura* 1, 6 y 2, 2; GREGORIO DE NISA († 395 ca): *Quince homilias sobre el Cantar de los Cantares. Cat. rud.* 4, 8: DV 1.
- ^[66] *Jerarquía celeste* 6, 2; 7-9.
- ^[67] Cf XL *Hom. In Ev.* 2, 34, 7-14; *Moralia* 32, 48; *Ep.* 5, 54.
- ^[68] CIRILO DE JERUSALÉN († 386): *Catequesis* 23, 6. Cf también *Cat. mistag.* 5, 6.
- ^[69] Cf LANGA, *La teología náutica en la catequesis de los Padres: Tspir XXX/88* (1986) 107-117. RAHNER H., esp. *Antenna crucis*, 395-966; Voces, 236.
- ^[70] S. AGUSTÍN, *Serm.* 75, 3.
- ^[71] *Id.*, *En. Ps.* 103, 4, 5.
- ^[72] *De antichristo* 59.
- ^[73] *In exaltationem Crucis* (PG 97, 1020D; 1021A; 1033).
- ^[74] Oración *Oktoichos*. Cf más textos en LANGA, 112, n. 23. Asimismo, RAHNER, 601.
- ^[75] Cf LANGA, OCSA 32, 507.541; TREVIJANO, *Anticristo*, 223s. ORBE, pássim.
- ^[76] *Adv. haer.* V, 25-30: 25, 1; Cf ORBE, 7-11.
- ^[77] *HE VI*, 7.
- ^[78] Cf TREVIJANO, 224, dando citas patrísticas al respecto.
- ^[79] *Comentario a la primera Carta de Juan*: PL 93, 95.
- ^[80] *In Io. ep. tract.* 3, 4, 7.
- ^[81] Cf GROSSI, *Antropología*, 254-262. ORBE, 264-321. PRINZIVALLI, 139-151.
- ^[82] *Adv. haer.* V, 6, 1; cf ORBE, 266-280.
- ^[83] GROSSI, 259s.
- ^[84] *Ib.*, 260.
- ^[85] *Ib.*
- ^[86] Cf STUDER, *Antropomorfismo*, 262-264.
- ^[87] Cf BAC 206, 678.
- ^[88] *Trin.* 14.
- ^[89] *Conf.* 7, 1, 1.
- ^[90] Cf MARINONE CARDINALE, 216-218; MORI, 143-153; SOLÁ, 37-55.
- ^[91] Concilio “in Trullo”, can. 59. MANSI, XI, 968.
- ^[92] Cf *Hom. In Luc.* VI, 7: PG 13, 1815s.
- ^[93] *In Nativitate Domini*: PG 46, 1140B-1141A.
- ^[94] *Quod unus sit Christus*, 11 PG 28, 129B.
- ^[95] *Catequesis*, XVII, 6-7: PG 33, 976-977.
- ^[96] *In Gen.* 49, 2-3: PG 54, 445-447.
- ^[97] *Serm.* 215, 4.
- ^[98] Cf BARDY, *Apathie*, 727-746. LABRIOLLE P. DE, *Apátheia*, 265-266; LILLA, *Apátheia*, 265-266; MOLINA PRIETO, 34-36; VOCES, 36 (bibl).
- ^[99] Cf ROMERO POSE, *Apocalisse*, 267-270.
- ^[100] Cf RAHNER-VORGRIMLER, *Apokatastasis*, 38; SINISCALCO, *Apocatastasi*, 273s.; VOCES, 39s. (bibl).
- ^[101] Cf *Dial. Trifón* 134, 4.
- ^[102] *Smirn.* 11, 2.
- ^[103] TACIANO (*Or. ad Gr.* 6, 2); S. IRENEO (*Adv. haer.* V, 3, 2).

- [104] IRENEO, *Adv. Haer.* V, 12, 1; IV, 58, 9.
- [105] Cf textos en SINISCALCO, 273.
- [106] DS, 211, 429, 531.
- [107] Cf MARA, *Apocriphi*, 274-279; STAROWIEYSKI, 151-160.
- [108] Tobías, Judit, 1-2Macabeos, Sabiduría, Eclesiástico y Baruc, así como algunos fragmentos adicionales escritos en griego en Ester y Daniel.
- [109] Así, por ejemplo, el Salmo 151, 1Esdras, las Odas, los Salmos, la Oración de Manasés y 3-4Macabeos.
- [110] Tal es el caso del Libro de Henoc.
- [111] CIC 85.
- [112] DV 10.
- [113] Cf PELLEGRINO, *Apologisti-Apologetica*, 288-290; SIMONETTI, *Apologetica, Letteratura*, 164-179.
- [114] Cf TREVIANO, *Apostolo-Apostolato*, 295-297.
- [115] AA 2.
- [116] Cf TREVIANO, *Apostolo-Apostolato*, 295-297.
- [117] *Serm.* 203, 3.
- [118] Cf *Serm.* 51, 3.
- [119] Cf LANGA, *San Agustín y su «conversión pascual» del año 387*, 89-116. RAHNER-VORGRIMLER, *Arcano*, 45. RECCHIA, *Arcano*, 315-317; VOCES, 238 (*arcanum*).
- [120] Cf LANGA, 97, nota 66.
- [121] Cf *Adv. haer.* III, 3, 1; III, 15, 1.
- [122] Cf *Ad ux.* II, 5; *Apol.* VII, 4; *Ad nat.* I, 7, 19-21.
- [123] Cf S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Proc.* 12; *Cat.* V, 12; S. AMBROSIO, *Expl. Symb.* 9; AGUSTÍN, *De fide et symb.* 1; ORÍGENES, *Hom. In Lib. Jud.* VI, 6; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Ad illumin.* 1, 2.
- [124] Cf *Dial.* 2, 23.
- [125] Cf CARLO MAGNO, *Capitularia*, X, 96; ALCUINO, *Disp. Puer.* 10.
- [126] Cf Ps. DIONISIO, *Ecc. Hier.* I, 1; MÁXIMO EL CONFESOR, *Mystag.* 6.
- [127] Cf SIMONETTI, *Ario-Arianesimo*, 337-345; CAMPLANI, 232-241.
- [128] Cf BERNARD, *Ascesis*: NDE, 110-123; GRIBOMONT, *Ascesi*: DPAC 1, 388-391; MOLINA PRIETO, 41-43.
- [129] Cf PLUMPE, *Bochum* 1935; VOCES, 240; LTL 1, 387-388; LANGA, *Collectanea*, 691-721; LÜTCKE, 498-510; *Auctoritas*: Conc Aug (Bruselas 1982).
- [130] PLUMPE, 387-388.
- [131] LANGA, *Collectanea*, 693ss.
- [132] *De Rhetoribus*, 1; cf PLUMPE, 387ss.; LTL 1, 387s.
- [133] *D. chr.*, II, 42, 63.
- [134] LANGA, *Collectanea*, 695.
- [135] Cf CUENA BOY, Valladolid 1985; GEBBIA, 683-695. MUNIER, *Audientia episcopalis*, 443; PÉREZ VIVO, Alicante 1984; STEINWENTER, col. 916.
- [136] Cf *C. Th.* I, 27, 1 (= *Const. Sirm.* 17).
- [137] *Interpretatio ep. I ad Cor.* cap. VI (PG 82, col. 263).
- [138] *De vita Constantini*, I, 2 (PG 20, col. 1176).
- [139] *Conf.*, 6, 3 (CSEL 33, 116).
- [140] *En. Ps.* 25, 13; *Ep. classis* II: *Ep.* 48, 1; 33, 5; *Retr.*, II, 47; *Op. m.*, 29, 37; POSIDIO, *VA*, 19.
- [141] Cf LOI, *Baptismus*, III, 67-84. HAMMAN, *Battesimo*, 500-503.
- [142] HAMMAN, 500.
- [143] Cf *Cat.* 20, 4.
- [144] Cf DÍDIMO, *Trinità* II, 13.
- [145] Cf *De bapt.* 1.
- [146] Cf EVDOKIMOV, Roma 1971; RATZINGER, *La contemplación de la belleza* (marzo de 2003).
- [147] KHALIL, en *El Profeta*.
- [148] *Veritatis splendor*, 107.
- [149] Cf RATZINGER, *La contemplación de la belleza* (marzo de 2003).
- [150] Cf HENNIG, 101-106. FAHEY, 522-525.
- [151] FAHEY, 523.
- [152] TERTULIANO, *De Bapt.* 4, 4; *De Test. Anim.* 2; SAN AMBROSIO: PL 14, 707.
- [153] *Ad Polyc.*: PG 5, 723; TERTULIANO, *Ad Ux.* PL 1, 1415; *De Pud.*: PL 2, 1038; AMBROSIO, *Ep.* 19: PL 16, 984; S. CIRILO ALEJANDRINO, *In Joann.*: PG 73, 223. Cf FAHEY, 523.

- [154] *Gel.* 382-452.
- [155] FAHEY, 523, citando el DACL 2, 674. Cf, asimismo, S. HIPÓLITO, n. 19.
- [156] *Interpretación de la Carta a los Efesios*, 1, 3, 6.
- [157] Cf O'DONNELL, *Biblia*: DSA, 176-182; PERETTO, *Bibbia*: DPAC 1, 529-531; LANGA, *Biblia Donatista*, en: OCSA 32, 852-854.
- [158] LANGA, 852s.
- [159] Cf textos agustinianos en LANGA, 852.
- [160] Cf DS 1501.
- [161] Cf DV 13. 21.
- [162] Publicada el 30 de septiembre de 2010.
- [163] Cf MELONI, *Beatitudini*, 512-514; ANTÓN SASTRE, *Bienaventuranzas*, 135-141.
- [164] *Ib.*
- [165] *Didachè*, 3, 7-9.
- [166] *Nat. deor.* 12, 4.
- [167] CLEM. AL., *Quis div.* 17, 4.
- [168] *Sermón de la montaña*, 1, 4, 12.
- [169] *In Lc.* 5, 59; 5, 59-60; y S. AGUSTÍN, *Civ. Dei* 22, 9.
- [170] *Beat.* VIII: PG 44, 1296B.
- [171] Cf A. TEOP., *In Pitra, Anal. Sacra*, IV, 1883, 363ss.
- [172] *Conf.* 10, 43.
- [173] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 29.
- [174] Cf CAVALLERA, 93-101; LUIS DE LEÓN, Fray, Madrid 1957⁴; LA BONNARDIÈRE, 225-237; MELONI, *Cantico dei Cantici*, 580-584.
- [175] LUIS DE LEÓN, Fray, *Prólogo al Cantar de los Cantares*, 70-75: 72.
- [176] *Is* 62,5. Cf MELONI, 581; CAVALLERA, 93ss.
- [177] S. JERÓNIMO en: ORÍGENES, *Hom. Cant.*, prólogo.
- [178] *In Cant.* 1, 1-6, 8.
- [179] Cf MELONI, 583, remitiendo a otras reflexiones y bibliografía.
- [180] *Los nombres de Cristo. L.1. Dedicatoria* (= cf Col 2,3).
- [181] *En. Ps.* 85, 1.
- [182] *Io. ev. tr.* 55, 6 (cf *Jn* 13,4-15).
- [183] *Serm.* 99, 13.
- [184] *Io. ev. tr.* 55, 7.
- [185] Cf GAILLARD, 1558-1567. MOHRMANN, II, 73-79; RATZINGER, Munich 1954; VOCES, 284.
- [186] Cf MOHRMANN, 75 [*1Cor* 3,17; *Heb* 3,6; *1Pe* 2,5; *Sal* 26,4; 30,3; 41,5; 51,10; 54,15; 83,11, etc].
- [187] *En. Ps.* 126, 3.
- [188] Cf *In Ps* 131, 13.
- [189] *En. Ps.* 95, 2; Cf 41, 9; RATZINGER, Munich 1954, 169ss., 237ss.; MOHRMANN, II, 76.
- [190] *Div. Inst.* 6, 25, 15; cf 1, 20, 23; 5, 8, 45. Cf MOHRMANN, II, 76, nota 7.
- [191] Cf *Serm* 337, 3, 3 [*Mc* 11,17; *Is* 56,7; 60,7 (sobre las sinagogas de los judíos)].
- [192] Cf DANÉLOU-CHARLAT, Madrid 1975; HAMMAN, *Catecumeno (catecumenato)*, 627-629. HARMILESS, 241-248; PEDROSA ARÉS, 160-170. O'DONNELL, *Catecumenado*, 145-148.
- [193] Cf *I Apol.* 1, 61.
- [194] DANÉLOU, 205.
- [195] *Serm.* 216, 1.
- [196] Cf COCCHINI, *Catechesi*, 622-627.
- [197] Cf ADAM, 1-23. MADEC, *Introduction aux «Révisions»*, 105-114.
- [198] Cf MADEC, *Introduction aux «Révisions»*, 110.
- [199] Cf FRENDE, *Circoncension*, 688-690.
- [200] POSIDIO, *Vita sancti Augustini*, 10: OCSA 1, Madrid 1969, 316s.
- [201] CAMPOS, 495-579; CAPÁNAGA, 7*-112*; CONGAR, «*Civitas Dei*», 1-14; FOLGADO, 91-146; VOCES, 253s.
- [202] Cf CAMPOS, 575.
- [203] Cf CONGAR, «*Civitas Dei*», 1-14, sobre teorías e investigación en este sentido.
- [204] Cf FOLGADO, 143-146.
- [205] Citado en CAPÁNAGA, 100*, nota 102.
- [206] Cf BOTTE, *Competentes*, 266-268; HAMMAN, *Catecumeno (Catecumenato)*, 627-629; LANGA, *San Agustín y*

la catequesis, 377-394; LUIS P. DE, «Nc. 14. Los “competentes”», 747s.

^[207] *Serm.* 216, 1.

^[208] *Serm.* 216, 2.

^[209] Cf PIÉ -NINOT, *Comunidad*, 187-189.

^[210] *En. Ps.* 1-2 (OCSA 22, 463s).

^[211] GS 23; PC 15 (BAC 252, 292; 569).

^[212] Cf CDFE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica* (28 de mayo de 1992); HAMMAN, *Comunione*, 750.

^[213] CDFE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica* (28 de mayo de 1992): cf «*Communio notio*», 3.

^[214] MANSI, 8, 323ss.

^[215] Cf UR 3, 14, 18, 19, 22.

^[216] Cf MUNIER, *Concilio*, 751-752.

^[217] *Regula* 1, 9.

^[218] *In Matth. Hom.* 35, 1.

^[219] *In Matth. Hom.* 41, 1.

^[220] *De b.* 2, 13, 18.

^[221] *Gaudet Mater Ecclesia*, 20.

^[222] UUS, 102 (= *De Dominica oratione*, 23).

^[223] Cf CUSCITO, 752s. PICCARDO, 27-44; VOCES, 258.

^[224] *Del Padrenuestro*, 8.

^[225] *De los celos y la envidia*, 18.

^[226] S. AGUSTÍN, *In Io. ev. tr.*, 34, 10.

^[227] S. BASILIO EL GRANDE, *Carta 66 a Atanasio, obispo de Alejandría*.

^[228] S. AGUSTÍN, *Serm.* 149, 11.

^[229] S. AGUSTÍN, *Serm.* 359, 9.

^[230] S. AGUSTÍN, *Serm.* 359, 4. Cf UR 2/4.

^[231] S. LEÓN MAGNO, *Serm.*, 88, 4-5; Cf *Carta* 14, 1-2.11.

^[232] S. AGUSTÍN, *Serm.* 256, 1; cf 305 A.

^[233] Cf BURNELL, 300-306; LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 193-271; TRAPÈ, 405-553; VOCES, 258.

^[234] TRAPÈ, 512. 464s. 522s. 538; BURNELL, 300s.

^[235] *C. Iul. o. i.*, 1, 39; cf 6, 5; 4, 16, 83; *De civ. Dei*, 22, 22; TRAPÈ, 512, 522; BURNELL, 301s.

^[236] *Nupt. et conc.* 1, 25, 28-26, 29; *Mend.* 7, 10; *Pec. mer.*, 1, 11, 13-39, 70; 2, 28, 45.

^[237] *C. Iul. o. i.*, 4, 29; 1, 70, 2, 18, etc.; *C. ep. Pel.* 1, 17, 34-35; 1, 13, 27; *Pec. mer.*, 2, 4, 4; *Nupt. et conc.* 1, 23, 25; DS 1515; TRAPÈ, 512, 523; BURNELL, 304s.; LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 257-266.

^[238] TRAPÈ, 537s.; LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 193-226.

^[239] LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 259-266.

^[240] ID, *Autobiografía y confesiones en san Agustín*, 273-292.

^[241] Cf COURCELLE, París 1963; LANGA, *Autobiografía y confesiones en san Agustín*, 273-292; MOHRMANN, II, 122s. 279s.; RATZINGER, *Originalität*, 375-392. VOCES, 259.

^[242] *Eucharisticon Deo sub ephemeridis meae texto*: cuenta a Dios los hechos de su larga y azarosa vida.

^[243] *Conf.* 1, 1, 1.

^[244] *Conf.* 10, 5, 7.

^[245] Cf *Conf.* 6, 6, 9; 8, 1, 1; 6, 13; 11, 1, 1. MOHRMANN, II, 122s.; 279s.; RATZINGER, *Originalität*, 375-392.

^[246] Cf ANTÓN SASTRE, *Confesión de fe*, 258-262; BAC 206: 284, 492, 588, 637, 645, 646. BOTTE, *Confessor*, 137-148. O'DONNELL, *Confesores*, 221-222. SAXER, *Confessore*, 765.

^[247] Cf HE 5, 2, 3. Cf O'DONNELL, *Confesores*, 221.

^[248] Cf los cc. 34-40: espec. c. 36. Cf BAC 206, 384.

^[249] Cf BAC 206, 637, 645s.

^[250] *Ep.* 76, 2, 1.

^[251] 9/10, 1-2. Cf BAC 206, 492s. SAXER, *Confessore*, 765.

^[252] S. AGUSTÍN, *Sermón* 259, 3.

^[253] Cf QUACQUARELLI, 767-770.

^[254] *Serm.* 396, 1.

^[255] Cf BERNARD, *Contemplación*, 327-342; SPIDLÍK, *Contemplazione*, 770-771.

^[256] *Civ. Dei*, 19, 19.

- [257] Cf SINISCALCO, *Conversione* 1, 770-771; SPIDLÍK, *Contemplazione (convertiti)*, 772-774.
- [258] *In Io.* 63, 1.
- [259] *Conf.* 10, 27, 38.
- [260] Cf J. CHATILLON, 2288ss.
- [261] Cf PEZA, 339-368.
- [262] Cf S. GREGORIO MAGNO, *In I Reg V*, 4, n. 64; *Moralia*, XXV, 5, 7; S. AGUSTÍN, *En. Ps* 94, 2.
- [263] Cf CHATILLON, 2288-2291; PEZA, 339-368; LEFÈVRE, 2278-2281; VOCES, 266; «*Affectio*» et «*Affectus*»: ThLL 1; «*Cor*»: ThLL 3.
- [264] *In Dom. VII post Pentecostem*; SAN LEÓN MAGNO, *Sermón* 48, *De Quadragesima*, 10, 3.
- [265] Cf CHATILLON, 2291.
- [266] Cf SCHLIER, 437-453; MARTÍNEZ PUCHE, 41-51.
- [267] Cf MARTÍNEZ PUCHE, 47.
- [268] *In Ex. Hom.* 13, 3.
- [269] *Pastor de Hermas*, 15.
- [270] S. CIPRIANO, *Carta* 63; BAC 206, 674-675.
- [271] TERTULIANO, *Adv. Marc.* 1, 14; 4, 22; *De resurrec. Carnis* 17; BAC 206, 633.
- [272] *Sobre el evangelio de San Mateo, hom.* 50, 3.
- [273] *Serm.* 227.
- [274] Cf DÍAZ-MISCIOSCIA, 106-112. HAMMAN, *Corpo mistico*, 788s.; MERSCH, 1933 (1951³); LUBAC, H. de, París 1949²; VOCES, 266.
- [275] *Didachè*, 9, 4; BAC 65, 86. 40.
- [276] 13, 13.
- [277] Cf su versión latina, 4.
- [278] Cf citado en HAMMAN, *Corpo mistico*, 788.
- [279] *I Tim. hom.* 15, PG, 62, 586.
- [280] *Serm.* 45, 5.
- [281] Cf OCSA 22, BAC 264, voz *Cuerpo místico* en el *Índice de materias*, 936s.
- [282] DÍAZ-MISCIOSCIA, 106.
- [283] Cf LILLA, *Cosmocratore*, 799s.
- [284] Henoc, XVIII, 1, 6; Lev 16,8-10.
- [285] *Adv. haer.* 1, 27, 2-3.
- [286] *Hom. sobre la cruz y el ladrón*, 1, 3-4.
- [287] *In Iohann.* II, 26.
- [288] Cf DATTRINO, 1347; MOHRMANN, I, 118, 197s.; III, 113; PIÉ-NINOT, *Credos y profesiones de fe*, 252-256; QUERALT, 362-380.
- [289] Cf S. ATANASIO, *II Orat. C. Arian.* 6; LACTANCIO, *Istituz.* 4, 13, 26; S. JERÓNIMO, *In Is.*, 22, 15; S. AGUSTÍN, *In Io. ev. tr.* 14, 2. Cf DATTRINO, 1347.
- [290] Cf MOHRMANN, I, 118; III, 113.
- [291] *Serm.* 144, 2, 2.
- [292] *En. Ps.* 77, 8. Cf además *In Io. ev. tr.* 25, 12; *En. Ps.* 130, 1.
- [293] Cf MOHRMANN, I, 197ss.
- [294] Cf GONZÁLEZ FAUS, 274-284. RAHNER-VORGRIMLER, *Cristianismo*, 135-142.
- [295] RAHNER-VORGRIMLER, *Cristianismo*, 135-139.
- [296] GONZÁLEZ FAUS, 281.
- [297] *Serm.* 217, 6. Para cristología en general, cf HAINTHALER, 410-427.
- [298] *Serm.* 170, 10.
- [299] *Serm.* 187, 4.
- [300] *Serm.* 189, 1.
- [301] *Serm.* 226.
- [302] *Serm.* 229 M, 1.
- [303] *Serm.* 299 E, 1.
- [304] Cf GROSSI, *Croce, crocifisso*, 864-867; RAHNER, Roma 1971.
- [305] S. AGUSTÍN, *Enchiridion*, 53.
- [306] *Cat.* 13, n. 4.
- [307] *Cat.* 13, n. 3.
- [308] *Cat.* 13, n. 3 (cf 1Cor 1,18.23).

- [309] Cf GROSSI, *Croce, crocifisso*, 865s.; RAHNER, espec. *Croce en el Índice analítico*, 974s.
- [310] *Hom. In Matth.*, 54, 5.
- [311] Cf GROSSI, *Crocce, crocifisso*, 864-867. AHERN, 409-419.
- [312] AHERN, 412; GROSSI, 864.
- [313] AHERN, 413.
- [314] AHERN, 413s., citando a S. AMBROSIO, *Expos. evang. sec. Lucam VI*, 33; y S. AGUSTÍN, *In Ps.* 58, 2; 61, 4.
- [315] *Sobre la Carta a los hebreos, Homilía IV*, 5.
- [316] *Comentario al Salmo 109*, 6. 2.
- [317] *Serm.* 88, 8.
- [318] *En. Ps.* 60, 3.
- [319] Col. dom. I.
- [320] Cf SC 109.
- [321] Cf ARIAS, *Introducción*, 19-29; STUDER, *Trinità*, 3511-3520. WILLIAMS, 1291-1301.
- [322] Cf STUDER, *Trinità*, 3511ss.
- [323] Cf WILLIAMS, 1291ss.
- [324] *Trin.* 3, pról. 1. Cf ARIAS, *Introducción*, 19-29.
- [325] *Trin.* 3, pról. 2.
- [326] *Ib.*
- [327] Cf SAXER, *Dedicazione delle chiese*, 902-904; VOCES: *dedicatio*, 271.
- [328] SAXER, *Dedicazione delle chiese*, 902s.
- [329] SAXER, *Dedicazione delle chiese*, 903.
- [330] Cf CANTALAMESSA, *El Canto del Espíritu*, 69-85.
- [331] *Adv. haer.* III, 17, 3.
- [332] TERTULIANO, *El ayuno*, 13, 5; S. HILARIO, *Tratado sobre los Salmos*, 125, 7; S. AGUSTÍN, *In Io. tr.* 94, 2; S. ISIDORO, *Etimologías VII*, 1, 31; 7, 3, 19; RÁBANO MAURO, *El universo*, I, 3.
- [333] *HE V*, 1, 10.
- [334] *El Espíritu Santo*, IX, 22-23.
- [335] Cf CABROL, *Deo gratias*, 649-652. HAMMAN, *Deo gratias*, 920.
- [336] Cf *Civ. Dei*, 22, 8; *En. Ps.* 132; *Reg. S. Benedicti*, 66.
- [337] Cf S. AGUSTÍN, *Ep.* 213 al. 110, *De Actis Eraclii*; *En. Ps.* 131.
- [338] Cf S. AGUSTÍN, *Ep.* 212; *HE*, VI, 29; PAULINO, *Vita Ambrosii*, 6.
- [339] FREND, 920; KLAUSER, 216-233; KLÖCKENER, 294-296; LANGA, BAC 498. 507. 541, pássim.
- [340] S. AGUSTÍN, *Ep.* 108, 5, 14.
- [341] *En. Ps.* 132, 6; *C. litt. Pet.* 2, 65, 146; 84, 186.
- [342] Cf OCSA 32, 40.
- [343] Cf BIANCO, 924-929; FIORES, *Desierto*, 455-58; LACK, 447-55; PELLICCIA, 443-47; SERRANO, Madrid 1968.
- [344] GUILLAUMONT, 29-56.
- [345] Cf CHATILLON, *La devotio*, 703-710; HAMMAN, *Devozione e Devozioni*, 932-934.
- [346] Cf NAVONE, 458-475; FLETEREN, 392-394.
- [347] Cf par. Lc 22,3,31; Jn 12,31; 13,27; 1Cor 2,8; 13,10; 2Cor 2,11; Ap 12,7; 20; He 13,10.
- [348] *Haer.* 61 y 85.
- [349] Cf ALTANA, *Diaconado*, 458-475; CHUPUNCO, *Diaconia (ministeri minori)*, 935-938.
- [350] *Magn.* 6, 1.
- [351] *Sobre la fe*, 2. 11: BCPI. *Nuevo Testamento 2*, 212.
- [352] AA.VV., *I Padri della Chiesa e la teologia*, 17-31; AA.VV., *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma, 1991; BEATRICE, 939-942; CASTRO, 293-300.
- [353] Cf PIÉ-NINOT, *Didachè*, 305-308; RORDORF, *Didachè*, 947-948; BAC 206, 38-49.
- [354] Cf NAUTIN, 948-949; BAC 206, 453-457.
- [355] Cf A. CLERICI, Palermo 1991; GALLAY, 545-555; LA BONNARDIÈRE-FONTAINE, 447-462: 451; BERROUARD, 453-455; LUIS, P. DE, Nota 147, 638.
- [356] *In Io. ep. tr.* 7, 8.
- [357] *In Io. ep. tr.* 7, 9; cf 1Jn 4,9-10.
- [358] *Exp. Gal* 57.
- [359] *Serm.* 163 B, 3 [= *Frangipane 5*, 3].
- [360] Cf sobre todo LUIS, P. DE, Nota 147, 638 y BERROUARD, 453ss.
- [361] Cf LEWIS-BARNES, *Dios*, 411-420; STUDER, *Dio*, 958-966: 958-962. VOCES, *Deus*, 273.

- [362] DS 10-30; STUDER, 958.
- [363] Ofreciendo textos, cf STUDER, 959.
- [364] Cf LEWIS-BARNES, *Dios*, 411-420; PRESTIGE, Salamanca 1977; VOCES, *Deus*, 273.
- [365] *Conf.* 1, 4, 4. Cf LEWIS-BARNES, 411-420.
- [366] *Catechesis* 4, 4. Cf PRESTIGE, *pássim*.
- [367] *Conf.* 1, 5, 5.
- [368] Cf GROSSI, *Disciplina*, 991; LANGA, Nc 84. *Ecclesiastica disciplina*, 867-868; BAC 206, 569; VOCES, 276s.
- [369] *Serm.* 159, 1.
- [370] *Ep.* 14, 1-2. 11.
- [371] *C. ep. Parm.* 3, 1, 1.
- [372] GRILLMEIER, 325; LADARIA, 429-455; LANGA, «Nc. 33. *Dispensator verbi et sacramenti*», 805-807; ID, *La noción de economía en los santos Padres*, 129-152; MOHRMANN, III, 357; MÜLLER-SCHWARTE, 487-498.
- [373] Cf LANGA, *La noción de economía...*, 131, not. 6 (con bibl).
- [374] Cf LANGA, *La noción de economía...*, 138, not. 28.
- [375] Cf GRILLMEIER, 325.
- [376] *Apol.* I, 65; I, 67. Cf MOHRMANN, III, 357.
- [377] Cf LANGA, «Nc. 33. *Dispensator uerbi et sacramenti*», 805s. Para *dispensatio* en san Agustín, cf MÜLLER-SCHWARTE, 487-498.
- [378] Cf STUDER, *Divinizzazione*, 995-999.
- [379] Cf STUDER, *Docetismo*, 1001.
- [380] Cf HAMMAN, *Pace*, 2557-2560.
- [381] Cf Comentarios a Juan 14,27 de Orígenes y de Agustín.
- [382] *In Io. ev. tr.* 51, 3.
- [383] *In Io. ev. tr.* 15, 6.
- [384] Cf STUDER, *Dogma*, 1002-1007.
- [385] Cf *Mend.* 4, 7; *C. ep. Pel.* 2, 3, 5; *Gest. Pel.* 6, 16. 18.
- [386] Cf HAMMAN, BAC 422, 664s.
- [387] Cf CAMARERO, 324-336; JUAN PABLO II, *Dies Domini* (31 de mayo de 1998); RORDORF, *Domenica*, 1007-1012.
- [388] Cf *Ap* 1,10: «Kyriaké heméra»; cf *Didachè* 14, 1; S. IGNACIO, *A los Magnesios* 9, 1-2.
- [389] PSEUDO EUSEBIO DE ALEJANDRÍA, *Sermón* 16; S. JERÓNIMO, *In die dominica Paschae* II, 52; SC 106.
- [390] *Homiliae in Hexaemeron* II, 8; cf *In Io. ev. tr.* 20, 20, 2; *Ep.* 55, 2: En la lengua rusa, el domingo se llama precisamente «resurrección» (*voskresén'e*).
- [391] *Sobre el Esp. Santo*, 27, 66; Epíst. de Bernabé, 15, 8-9; S. JUSTINO, *Diál. con Trifón*, 24. 138; ORÍGENES, *Com. sobre los Salmos*, Sal. 119 [118], 1; *Confes.* 13, 50.
- [392] Cf CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VI, 138, 1-2.
- [393] *Didachè* 14, 1; TERTULIANO, *Apologeticum* 16, 11; *Ep.* de Bernabé, 15, 9; Tertuliano afirma que en los domingos estaba prohibido arrodillarse, por considerarse gesto penitencial y poco oportuno en el día de la alegría: cf *De corona* 3, 4; S. AGUSTÍN, *Ep.* 55, 28.
- [394] S. AGUSTÍN, *Ep.* 55, 15, 28.
- [395] Cf BOTTE, *Dominus vobiscum*, 33-38. GONZÁLEZ LÓPEZ CORPS, Madrid 2007; SÁNCHEZ CARO, 40-47.
- [396] MANSI IX, 777.
- [397] GONZÁLEZ LÓPEZ CORPS, Madrid 2007.
- [398] SÁNCHEZ CARO, 47.
- [399] S. AGUSTÍN, *Serm.* 229A, 3.
- [400] Cf STUDER, *Dono*, 1036-1037.
- [401] Cf *Idol.* 10, 3; 13s.
- [402] Cf *Inst.* 6, 11, 26; cf S. AMBROSIO, *Off.*, 2, 25.
- [403] *Serm.* 91, 9.
- [404] *Conf.* 9, 17.
- [405] Cf FREND, *Donatismo*, 1014-1025; LANGA, *Introducción general, parciales, bibliografía y notas a los escritos antidonatistas*: BAC 498. 507. 541.
- [406] Cf HAMMAN, *Dossologia*, 1042-1043; MOHRMANN, I, 277-286.
- [407] 9, 4.
- [408] 8, 3.
- [409] Cf LANGA, Nc 58: «*Ecclesia Mater*»-«*filius sum Ecclesiae*», 681-684. PALMERO, 139.

- [410] PALMERO, 139.
- [411] *C. litt. Pet.* III, 9, 10.
- [412] PALMERO, 165-68; LANGA, Nc 58: «*Ecclesia Mater*», 682s.
- [413] *En. Ps.* 88, II, 14.
- [414] Cf PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 326-31; BAVEL, VAN, *Iglesia*, 664-674; VOGT, 1049-1062; VICIANO, 521-543.
- [415] Cf LANGA, *La noción de economía en los santos Padres*, 129-152; PIÉ-NINOT, *Economía (Oikonomia)*, 373-375.
- [416] Cf PIÉ-NINOT, *Éfeso (Concilio de) (431)*, 395-396. SIMONETTI, *Efeso. II. Concili*, 1100-1103.
- [417] Cf DALEY, *Encarnación*, 462-464; STUDER, *Incarrazione*, 1771-1773.
- [418] *Apol.* 1, 64.
- [419] Cf FERNÁNDEZ DE LA MORA, 36-45. LANGA, *La envidia en san Agustín antidonatista*, 522-538.
- [420] *Diálogo con Trifón*, 13, 2; FERNÁNDEZ DE LA MORA, 36-37, 9.
- [421] *Sobre los celos y la envidia*, 3.6.17.7; FERNÁNDEZ DE LA MORA, 39.
- [422] *Sobre la envidia*, 2,3, pássim.
- [423] *Exposición de la Epístola a los Gálatas*, 52.
- [424] *Comentario a la Carta de Santiago*.
- [425] LANGA, *La envidia en san Agustín antidonatista*, 523-524.
- [426] Cf CHUPUNCO, *Epiclesi*, 1157-1160; PIÉ-NINOT, *Epiclesis*, 400-401.
- [427] Cf MOHRMANN, I, 245-275; SAXER, *Epifania*, 1161.
- [428] S. AGUSTÍN, *Serm.* 204, 1.
- [429] Cf *Serm.* 202, 2.
- [430] S. LEÓN MAGNO, *Serm.* 3, 5.
- [431] GIOVANNI XXIII: 997; O'DONNELL, *Obispos*, 780-789; BAC 206, 535-6.610; VELLICO, 25-56; VOCES, 284.
- [432] GIOVANNI XXIII: 997.
- [433] *Moriendum esse pro Dei filio*, 13 [cit. en H.-X. ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político*, 2005, 85, nota 96].
- [434] *De pudicitia*, 1, 6.
- [435] *Philosophúmena*, 9, 12.
- [436] *Ep.* 66, 3. Cf BAC 206, 535s.; cf 610.
- [437] Cf PIÉ-NINOT, *Escatología*, 402-404; FILORAMO, 1204-1211; SCANLON, 489-492; PRINZIVALLI, 572-587.
- [438] Cf EGER, *Dei Eschatologie Augustins*, 91.
- [439] Cf DAGENS, *La fin des temps*, 288.
- [440] Cf HAMMAN, *Schiavitù*, 3111-3113.
- [441] Cf *Cod. Th.* IX, 12, 1; IV, 7; S. AGUSTÍN, *Serm.* 21, 6.
- [442] Cf S. AMBROSIO, *Ep.* 2, 31; S. AGUSTÍN, *exp. Gal.* 64; *Serm.* 31, 6; 356, 3, 7; S. JUAN CRISÓSTOMO, *In I Cor hom.* 40, 5.
- [443] Cf STUDER, *Speranza*, 3268-3278; ID, *Hoffnung*, col. 1159-1250: (patrística, 1188-1244); VISONÀ, *La speranza nei Padri*, Milán 1993.
- [444] *Comentario al Salmo 10*, 1-3.
- [445] *Comentario al Salmo 118*, 15, 23-24. 27-28.
- [446] *Himnos sobre la Natividad 23*, 6.
- [447] *En. Ps.* 39, 8.
- [448] *En. Ps.* 41, 10.
- [449] Cf PIÉ-NINOT, *Pneumatología y ecclesiología*, 856-863; BOLGIANI, 3285-3298. GUERRA, 644-659. TESELLE E., 509-513; GRANADO, 587-608.
- [450] *Poemas dogmáticos*, III (PG 37, 408A).
- [451] UR 1, 2.
- [452] *In Io. ev. tr.* 32, 8.
- [453] Cf BOLGIANI, 3285-98. GUERRA, 644-59. ROMERO POSE, 11-39; TESELLE, 509-13; GRANADO, 587-608.
- [454] *In Io. ep. tr.*, 3, 13. Cf ROMERO POSE, 11s.
- [455] *De las catequesis de Jerusalén: Catequesis 16, sobre el Espíritu Santo*, 1, 11-12. 16.
- [456] *De Spiritu Sancto* 9, 22-23.
- [457] *De Spiritu Sancto* 9, 22-23
- [458] Ib.
- [459] Cf BOLGIANI, 3296.
- [460] Cf HAMMAN, *Eucaristia*, 1261-1266. JACKSON, 542-548. O'DONNELL, *Eucaristía*, 407-414. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003).

- [461] *I Apol.* 65 y 67: cf BAC 206, 213s.
- [462] *Adv. haer.* IV, 17-18.
- [463] Cf HAMMAN, *Eucaristia*, 1262.
- [464] Cf *Ep.* 63.
- [465] *In 2 Cor. Hom.* 20, 3; cf HAMMAN, *Eucaristia*, 1265.
- [466] *Serm.* 272. Cf JACKSON, 544; O'DONNELL, *Eucaristia*, 408.
- [467] Cf JUAN PABLO II, Carta apostólica *Patres Ecclesiae* (2 de enero de 1980). MOHRMANN, I, 42, 62, 89, 117; II, 17, 117, 238; III, 51, 60s., 104, 113, 131, 200. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975). SASTRE, 405-409.
- [468] I. *Introducción.*
- [469] II. *Vida y ministerio de san Basilio.*
- [470] III. *El magisterio de san Basilio.*
- [471] *De mort. pers.* 2, 4. Cf MOHRMANN, III, 51.
- [472] Cf MOHRMANN, III, 59-61, 104, 113, 200.
- [473] Cf MOHRMANN, I, 42, 62, 89, 117; II, 238; III, 131.
- [474] AMBROSIÁSTER, *Comentario a la Carta a los Romanos*; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre la Carta a los Romanos*, 2, 2.
- [475] Cf Mt 4,23; 24,14; Mc 1,15; 14,9; SASTRE, 405-408.
- [476] Cf LE SAINT, 414-419; MOHRMANN, I, 21-50; FOUCAULT, 86; BAC 206, 597-599.
- [477] Cf MOHRMANN, I, 31.
- [478] *De penitentia*, 9.
- [479] FOUCAULT, 86.
- [480] Cf *Fides*: VOCES, 291s.; AUBERT, Lovaina 1958³; DE SIMONE, 1338-1347; TRAPÈ, 481-484.
- [481] *Comentario al Ev. de Lucas*, 17, 5.
- [482] *Serm.* 246, 3.
- [483] AUBERT, 13s.
- [484] DE SIMONE, 1339.
- [485] DE SIMONE, 1340s., ofreciendo textos.
- [486] *Ep.* 120, 2, 8. Cf TRAPÈ, 482.
- [487] Cf CANTALAMESSA, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, Valencia 1997; ID, *IV Hom. de Adviento en el Vaticano* (viernes 23 de diciembre de 2005). CAPELLE, I, 219-246; NOCENT, *El Año Litúrgico: Celebrar a JC* 3, 132-140; ID, *El Año Litúrgico: Celebrar a JC* 4, 119-124.
- [488] JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 32; NOCENT, 119-124; 132-140.
- [489] Cf S. AGUSTÍN, *De Gen. litt.* 6, 20, 31-28, 40: 27, 37.
- [490] *En. Ps.* 39, 20; *De lac.* I, 6, 21. Cf CAPELLE, 219-246.
- [491] *Enchir.* 11.
- [492] CANTALAMESSA, en ambas citaciones.
- [493] *Civ. Dei* 15, 22.
- [494] Cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús en la época patrística*, 245/87-116/274.
- [495] Cf *Ib.*, 247/89.
- [496] S. IGNACIO, *Magn.* 6, 1; 8, 2; *Discurso Diogneto*, 9, 3; 7, 2; *Ps.-Bern.* 5, 5: Cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 249/91.
- [497] *Oratio*, 21 y 13.
- [498] Cf ofreciendo textos, LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 246/88.
- [499] Cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús en la época patrística*, 245/87-116/274.
- [500] *Strom.* 5, 84, 1-3; 84, 3; 6, 123; 7, 2 y 3; cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 255/97.
- [501] *De princ.* 2, 6, 2; cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 256/98.
- [502] *Adv. haer.* 3, 6, 2; 3, 19, 1; cf LANGA, *La filiación divina de Jesús*, 256/98-257/99, remitiendo a Orbe y otros títulos bibliográficos.
- [503] *Trad. Apost.* I, 3.
- [504] *Divinae institutiones*, lib. IV; cf con bibl. LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 257/99, n. 67.
- [505] Cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús en la época patrística*, 245/87-116/274; STUDER, *Dios Salvador*, Salamanca 1993.
- [506] STUDER, *Dios Salvador*, 173.
- [507] LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 261s./103s.
- [508] *C. s. Arrian.* 8, 2: cf LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 269/111, n. 116.

- [509] STUDER, *Dios Salvador*, 321s.
- [510] LANGA AGUILAR, *La filiación divina de Jesús*, 269/111, n. 118.
- [511] Cf GALTIER, 101-118; GRILLMEIER, París 2003; VOCES, 294s.; VERWILGHEN, París 1985.
- [512] *Trin.* 10, 19. Cf GRILLMEIER, 780; GALTIER, 101ss.
- [513] Cf muy buena exposición en VERWILGHEN, 39, 51s., nota 66.
- [514] Cf CABROL, *Fractio panis*, 2103-2116; WILPERT, París 1896; CASTELLANO CERVERA, Roma 1987.
- [515] *Didachè* 9, 1-5.
- [516] Cf S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los esmirniotas*, 8, 2; *A los filadelfios*, 4; S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 41,1 y *passim*; TERTULIANO, *La Corona*, 3; S. AGUSTÍN, *Ep.* 17, 12; S. AMBROSIO, *In Lc.* 7, 11.
- [517] Cf MOHRMANN, I, 34s. 92s.; III, 61. 105. 212s.; STUDER, *Gloria*, 1640-1641.
- [518] Cf STUDER, *Gloria*, 1640s.
- [519] Cf MOHRMANN, I, 34s. 92s.
- [520] Cf *Id*, I, 88-93.
- [521] Cf *Id*, III, 61. 105. 212s.
- [522] *Sobre el Ev. de Mateo*, 8, 8.
- [523] S. AGUSTÍN, *Serm.* 68, 6.
- [524] *In Matth.* 22, 1; *Hom.* 1 Tim 4,3.
- [525] S. AGUSTÍN, *Serm.* 380, 6.
- [526] *Id*, *Serm.* 160, 5.
- [527] Cf LANGA, *La filiación divina de Jesús*, 245/87-74/116; STUDER, *Dios Salvador*, Salamanca 1993.
- [528] STUDER, *Dios Salvador*, 36s.
- [529] Cf LANGA, *La filiación divina de Jesús*, 247/89.
- [530] Cf *Ib*, nota 5.
- [531] Cf *Ib*, 274/116, nota 143.
- [532] *En. Ps.* 29, II, 4.
- [533] Cf MADEC, *L'homme intérieur selon saint Ambroise*, 283-308; *Id*, *Conversión, interiorité, intentionnalité*, 151-162. SOLIGNAC, 653-658. VOCES, «homo interior», 305.
- [534] *Conf.* 3, 6, 11. Cf MADEC, *Conversión, interiorité, intentionnalité*, 151-162: 154ss.
- [535] *Serm.* 165, 2.
- [536] *Ver. rel.*, 39, 72; Cf MADEC, *Conversión, interiorité, intentionnalité*, 156.
- [537] Cf ALSZEGHY, 1575-1599. HALLIBURTON, 249-261. SINISCALCO, *Fuga*, 1403-1406.
- [538] SINISCALCO, *Fuga*, 1403.
- [539] *Carta a los romanos* 7, 1.
- [540] Cf *In Exod.* 3, 3.
- [541] SINISCALCO, *Fuga*, 1405s.
- [542] *Serm.* 81, 1.
- [543] Cf *Humilitas*: VOCES, 308; ADNÈS, 1142-1153; LANGA, *La humildad en la cristología de san Agustín*, 301-30; REDDY, 653-663.
- [544] Cf REDDY, 654.
- [545] Cf *In Matth. hom.* 47, 3; 15, 2; 3, 6; 38, 3; 65, 4; *passim*.
- [546] Cf *In Luc.* V, 85.
- [547] *Libros morales*, Lib. VI, 24.
- [548] *Trin.* 8, 5, 7; *In Io. ev. tr.* 31, 5. Cf LANGA, *La humildad en la cristología de san Agustín*, 314s.
- [549] *In Io. ev. tr.* 51, 3. Cf LANGA, *La humildad en la cristología de san Agustín*, 319.
- [550] Cf DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 411-418; PERETTO, *Idolatria-Idoli*, 1740s.
- [551] *El escorpión*, 4, 1; cf *De idololatria*, 3. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, 411-418.
- [552] *Didachè* III, 4; cf METODIO DE OLIMPO, *Symp.* VII, 6; *Const. Apost.* II, 23, 1; S. ATANASIO, *Contra Gentes* 29.
- [553] *Strom.* VI, 147. 1 (citando Jer 3,9 y 2,27); VII, 75, 1.
- [554] S. ATANASIO, *De incarnatione*, 50, 6; 30, 6; cf *Cont. Gentes*, 1.
- [555] Cf S. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in 1 Cor 10,1*; Cf *Martyrium Theodoti*, 3.
- [556] Cf *Pseudo-Bernabé*, 4, 8.
- [557] Cf PERETTO, *Idolatria-Idoli*, 1740s. (con textos).
- [558] Cf LAMIRANDE, París 1963. PIÉ-NINOT, *Iglesia: ¿por qué?*, 516-518.
- [559] LG 48 (=cf He 3,21).
- [560] LG 50.
- [561] Cf LG 48 [cf Flp 3,20-21; Col 3,1-4].

- [562] Cf LG 49.
- [563] Cf CDFE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica* (28 de mayo de 1992).
- [564] *En. Ps.* 9, 12.
- [565] Cf STUDER, *Illuminazione*, 1755s.; NASH, 696-700; VOCES, 310.
- [566] 1 *Clem.*, 59, 2; S. Justin., *Dial.*, 122; Tertuliano, *Apol.*, 21; Orígenes., *Hom. 4 in Lc.*; STUDER, *Illuminazione*, 1755.
- [567] 1 *Clem.*, 36, 2. STUDER, *Illuminazione*, 1755.
- [568] Cf CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protr.*, 114s; ORÍGENES, *Cels.*, 6, 79.
- [569] *Apol.* 61, 12s. Cf CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed.* I, 6, 25-31; BASILIO, *Hom.* 13, 1; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40, 3, 1; JUAN DAMASCENO, *Expos.* 82. Los textos bíblicos son, entre otros: Heb 6,4-6; 10,32; Ef 5,4; Jn 9.
- [570] Cf GREGORIO NACIANCENO, 45, 2.
- [571] *Sol.* 1, 8, 15.
- [572] *Trin.*, 14, 15, 21.
- [573] *Trin.*, 4, 2, 4 (cf Jn 1, 1-14); *De mag.*, 11, 38.
- [574] *Hom.* 13, 4 (cf Sal 36 [35], 10).
- [575] Cf ARIAS, *Semipelagianismo*: Enciclopedia GER (1991); GROSSI, *La controversia pelagiana*, 578s.; HAMMAN, *Escritores de las Galias y de la Península Ibérica*, 604-687 (Juan Casiano: 615-629; Próspero de Aquitania: 633-642); TIBILETTI, 3147-3149.
- [576] *Ep.* 225, 7, del epistolario agustiniano.
- [577] Cf ARIAS, *Semipelagianismo*: Enciclopedia GER (1991); HAMMAN, *Escritores de las Galias y de la Península Ibérica*, 615ss. y 633ss.
- [578] *Ep.* 225, 6, del epistolario agustiniano.
- [579] Cf DS 373ss.
- [580] Cf KASPER, Salamanca 1986⁶. MOLTMAN, Salamanca 1977²; ORTIZ GARCÍA, 9-21; BALTHASAR, 143-330.
- [581] DS 111 a (p. 46).
- [582] Cf DS 144 (p. 55s).
- [583] Cf CASTRO MARTÍNEZ, *Kerigma*, 625-631; MARA, *Kerygma*, 1885s.
- [584] Cf HERMAS, *Sim.* 8, 3; 9, 16.
- [585] Cf *Adv. haer.* 1, 10, 1.
- [586] Cf *C. Cels.* 1, 7.
- [587] Cf *HE* 1, 10, 1.
- [588] Cf *HE* 1, 10, 7; 3, 24, 7, pássim.
- [589] Cf *HE* 2, 14, 6; 3, 32, 8.
- [590] S. IRENEO, *Adv. Haer.* 5, 27, 2; MARA, *Koinonia*, 1887s.; SIEBEN, *Koinonia III*, 1750-1754; VOCES, 118s (bibl).
- [591] Cf He 4,32; VOCES, 118s.
- [592] *Serm.* 227.
- [593] Cf MOHRMANN, I, 24, 90; II, 26, 119; III, 44, 49, 61, 134, 143; IV, 27, 334.
- [594] Cf *Id.*, I, 24; 90; II, 26; 119; III, 44.
- [595] Cf *Divin. inst.* 4, 15, 2: *sic etiam gentes baptismo id est purifici roris perfusione salvaret.*
- [596] Cf *Divin. inst.* 4, 15, 2; MOHRMANN, III, 49s.
- [597] *Civ. Dei* 13, 7; cf 1, 27; 20, 17; 20, 8; 20, 26.
- [598] *Civ. Dei* 13, 4.
- [599] *Civ. Dei* 13, 7.
- [600] Cf MOHRMANN, III, 61.
- [601] Cf *Id.*, III, 134; IV, 27.
- [602] Cf *Id.*, III, 143.
- [603] Cf *Id.*, I, 44, 62, 90, 92s., 183; II, 122, 238; III, 208. PERETTO, *Magnificat*, 1224-1237.
- [604] *Id.*, I, 44, 62, 90, 92s.
- [605] *Id.*, II, 238.
- [606] *Id.* III, 208.
- [607] PERETTO, *Magnificat*, 1235.
- [608] *Homilias sobre el Ev. de Lucas*, 8, 6.
- [609] *Serm.* 71, 27; *En. Ps.* 105, 21.
- [610] Cf SÖLL, 2104-2111; DE FIORES, *María de Nazaret*, 1244-1251; GHARIB (y otros), *Testi mariani del primo millennio*, Roma 1988 (I), 1989 (II), 1990 (III).

- [611] Cf SÖLL, 2104.
- [612] *Nat. et gr.* 36, 42.
- [613] *Apolog.* 50, 13; cf *Ad Diognetum* 7, 7-9.
- [614] Cf LANGA, Nc. 18. *San Agustín y su concepto de martirio*, 871-873; O'DONNELL, *Mártir*, 700-704; RORDORF, *Martirio*, 2133-2135; SAXER, *Martirio*, 2135-2140; STRAW, 854-864; VOCES, 330 (*martyr-martyrium*).
- [615] *Smyrn.* 4, 2. Cf BAC 206, 80.
- [616] *C. Cr.* III, 47, 51; *En. Ps.* 34 II, 13; *Serm.* 329, 4. Cf LANGA, *San Agustín y su concepto de martirio*, 872s.
- [617] Cf HAMMAN, *Militia*, 2247-2248; HARNACK, *passim*; MOHRMANN, II, 337-340; III [= cf indices, 445. 454]. COLOMBÁS, 231-234; VOCES, 333 (*militia Christi*).
- [618] Cf MOHRMANN, III, 280s. 284s.; HAMMAN, *Militia*, 2247.
- [619] Cf MOHRMANN, III, 337-339, ofreciendo textos de los autores que cito.
- [620] Cf 1Tes 5,12; Rom 12,6-8; 1Cor 12,4-11.28-31; 14,6. Cf BERZOSA, 710-714; DIANICH, 1236-1253. LANGA, Nc. 33. «*Dispensator verbi et sacramenti*», 805-807; LÉCUYER, 2251-2259; LIENHARD, *Ministerio*, 895-898; VOCES, 334.
- [621] Cf BERZOSA, 710.
- [622] S. CIPRIANO, *Ep.* 29; TERTULIANO, *Sobre la monogamia*, 12, 2.
- [623] *Comentario a la segunda Carta a los corintios*.
- [624] *Comentario a la Carta a los colosenses*.
- [625] Cf LÉCUYER, 2251-2259. S. POSIDIO, *Vita Augustini*, 31.
- [626] Cf LANGA, Nc. 33. «*Dispensator verbi et sacramenti*», 805ss.
- [627] Cf FITZGERALD, 898-905. MOHRMANN, III, 64; PÉTRÉ, 376-389.
- [628] JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980).
- [629] *Dives in misericordia*, 2 (cf Ef 2,4).
- [630] *Comentario a la Carta a los efesios*.
- [631] *Comentario al Evangelio de Mateo*, 5, 7.
- [632] *Carta 28 Tomus ad Flavianum*, 6.
- [633] *La verdadera conversión. Hom. 1,4*. Para san Agustín, cf MOHRMANN, III, 64; FITZGERALD, 898ss.
- [634] Cf STUDER, *Mistero*, 2265s.; VOCES, 142s. MOHRMANN, I, 99, 128, 233ss.; II, 32, 102; III, 131, 181, 186, 188, 189, 193; IV, 148, 183.
- [635] Cf MOHRMANN, I, 99. 128.
- [636] Cf ID, I, 233ss.; II, 102; III, 131. 181. 188s. 193.
- [637] Cf STUDER, *Mistero*, 2265s.
- [638] Cf GRIBOMONT, *Monastero*, 2286; PENCO, 133-143. *Monasterium*: ThLL VIII/ M, 1402-1404.
- [639] *Ep.* 23, 2.
- [640] *In Io. ev. tr.* 97, 4. Cf GRIBOMONT, *Monastero*, 2286; ThLL VIII/ M, 1402.
- [641] GRIBOMONT, *Monastero*, 2286.
- [642] Cf MOHRMANN, I, 34. 93; III, 62. 202. 211ss.
- [643] Cf ID, I, 34. 93; III, 202.
- [644] Cf ID, III, 212. Cf n. 20: glorificar.
- [645] Cf ID, III, 212. Cf S. AGUSTÍN, *Confesiones* 9, 6, 14.
- [646] *Homilias sobre la Carta a los colosenses*, 8.
- [647] *Carta 7*, 3.
- [648] *Réplica a Juliano* 6, 14, 41.
- [649] *Comentario a la segunda Carta a los corintios*.
- [650] Cf BENEDICTO XVI, Carta apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007); BOTTE, *Mysterium fidei*, 29-34; JUAN PABLO II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003); PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei* (3 de noviembre de 1965); STUDER, *Mistero*, 2265s.
- [651] Cf espec. el capítulo 1: *Misterio de la fe*.
- [652] *De sacramentis*, V, 4, 26; S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Sobre el Ev. de Juan*, XII, 20. Cf JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 14.
- [653] *Catequesis mistagógicas*, IV, 6.
- [654] *Ecclesia de Eucharistia*, 15.
- [655] *Civ. Dei* 10, 6.
- [656] Cf LANGA, *San Agustín y su «conversión pascual» del año 387*, 89-116: esp. 104s.; ID, *San Agustín y la catequesis*, 377-394: esp. 380s. MOHRMANN, II, 238; III, 131.
- [657] Cf MOHRMANN, II, 238; III, 131.

- [658] Cf LANGA, *San Agustín y la catequesis*, 380; ID, *San Agustín y su «conversión pascual»*, 104s.
- [659] *Serm.* 228, 1.
- [660] *Serm.* 229 A, 1.
- [661] Cf SIMONETTI, *Nestorio-Nestorianesimo*, 2390-2394.
- [662] Cf CURTIUS, 1029-1032. MOHRMANN, III, 344-350. REPGES, 161-177; VANYÓ, 2413-2415.
- [663] Ap 5,41; 4,12. Y lo mismo en Ignacio de Antioquía (*Eph.* 3,1), Hermas (*Vis.*, 3, 1, 9) y en el papa Clemente (2 *Clem.*, 13, 4). Cf VANYÓ, 2414s.; MOHRMANN, III, 344s.
- [664] S. CIPRIANO, *Ep.* 73, 22; 55, 17; *Hab. virg.*, 6; *Unit.*, 14.
- [665] ID, *Ep.* 30, 3; Optato, 3, 8.
- [666] *Apol.* I, 24; S. AGUSTÍN, *Serm.* 64, 1.
- [667] *Conf.* 3, 4, 8.
- [668] *C. rud.*, 24, 44.
- [669] *Serm.* 90, 10.
- [670] Sólo de S. AGUSTÍN, cf *Serm.* 97 A, 3; 259, 1; 279, 10; 351, 9; 47, 18; 22, 4.
- [671] Cf ORÍGENES, *In Num. hom.* X, 2; S. AGUSTÍN, *Serm.* 316, 1; 319, 1; *In Io. eu. tr.* 88, 3.
- [672] Cf HAMMAN, *Preghiera*, 2890-99. SPIDLÍK, *Preghiera*, 2894-2897.
- [673] *Ps.* 61.
- [674] *Suplemento, Homilía 6 sobre la oración.*
- [675] SAN AGUSTÍN, *En. Ps.* 140, 4-6.
- [676] *Patres aevi apostolici*, 2 vols., París 1672.
- [677] Cf BAC 206, 50-113.
- [678] Cf GONZÁLEZ NÚÑEZ, 676-696; SALSAMENDI BARRAL, 831-846.
- [679] *In Is.* 1.
- [680] *Cat. rud.* 4, 8; DV 1.
- [681] DV 10.
- [682] DV 23.
- [683] Cf BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), *passim*.
- [684] Cf MOHRMANN, I, 205-222.
- [685] *De Pascha*, 101-102.
- [686] *De pascha fr.*
- [687] *En. Ps.* 120, 6.
- [688] Cf LANGA, *Con los Padres de la Iglesia*, 217-225. MOHRMANN, I, 205-210; II, 113ss., 236.
- [689] *De dom. or.* 34. Cf MOHRMANN, I, 210; III, 236, not. 21.
- [690] Cf MOHRMANN, I, 210.
- [691] Cf ID, III, 113-115.
- [692] *Ad Tral.*, II, 1; *Hom. in Mat.* 87, 1; S. LEÓN, *Serm.* 73. Cf LANGA, *Con los Padres de la Iglesia*, 218, aportando textos.
- [693] Cf JUAN XXIII, Encíclica *Penitentiam agere*; VOGEL, 2742-2746.
- [694] VOGEL, 2742.
- [695] *Ib.*
- [696] ID, 2743.
- [697] LG 8.
- [698] Cf DANÍELOU, *Sacramentos y culto*, 365-381; SAXER-COCCHINI, *Pentecoste*, 2751-2753.
- [699] SAXER-COCCHINI, 2751-2753.
- [700] ID, 2752s.
- [701] S. AGUSTÍN, *Serm.* 271.
- [702] Cf MOHRMANN, II, 44; 105; IV, 99, 100s.; Voces, 366-367 (= *pontifex*); TAGLIAVINI, 329s.
- [703] TAGLIAVINI, para las diferentes etimologías de la palabra *pontifex*.
- [704] *Hom.* 17, 3, 5; cf *Hom.* 7, 2, 4.
- [705] *I Clem.* 36, 1.
- [706] Cf, entre otros textos, *Adv. Marc.* 5, 9; *Carn. Christi* 5.
- [707] Cf MOHRMANN, II, 44. 105; IV, 99. 100s.
- [708] Cf ID, II, 104-105.
- [709] Cf BAC 206, 770 (cf índice: presbíteros y *presbyterium*). LANGA, Nc. 33. «*Dispensator verbi et sacramenti*», 805-807; MOHRMANN, I, 42, 89, 117; II, 238; III, 80s., 121, 131s.; IV, 20; VOCES, 174. 371.

- [710] Cf MOHRMANN, I, 22; 42, 89, 117; II, 238.
- [711] Cf *De mort. persecut.*, 15, 2; MOHRMANN, III, 80s.
- [712] Cf *Ep.* 49, 1, 2; 49,1, 4; 49, 2, 5; 49, 2, 1; 49, 2, 2 (del epistolario de S. Cipriano); MOHRMANN, III, 121s. 131s.; IV, 20.
- [713] *A los filip.*, 6,1 (BAC 206, 90); CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, 6,13, 107.
- [714] Cf SAN IGNACIO MÁRTIR, *Smyrn.*, 8, 1-2; *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 12, 3.
- [715] *En. Ps.*, 44, 23; cf 1Pe 1,23; He 6, 7; 12, 24; *Statuta Eccl. Antiqua*, c. 3; *Decretum Grat.*, C. 6, D, 88).
- [716] S. ISIDORO DE SEVILLA, *De Ecclesiasticis Officiis*, c. VII; cf *Constitutionem Ecclesiasticam Apostolorum*, XIII; Ps. JERÓNIMO, *De septem ordinibus Ecclesiae*. Cf *Constitutionem Ecclesiasticam Apostolorum*, XIII.
- [717] Cf S. IGNACIO, *Magn.*, 6, 1; *Tral.*, 3, 1; *Philad.*, VIII, 1; S. JERÓNIMO, *In Isaiam*, II, 3; *Const. Apostol.*, II, 28, 4; ORIGENES, *Adv. Celsum*, 3, 30; *Didascalía*, II, 28, 4. Cf, asimismo, VATICANO II, PO 7. 64, etc.
- [718] *In Io. Ev. tr.* 123, 5.
- [719] Cf HAMMAN, *Profeta*, 2914-2915; MARA, *Profeta*, 2917-2920; MOHRMANN, I, 42; 62; DE, 890-893.
- [720] MOHRMANN, I, 42; 62; 89; 156.
- [721] HAMMAN, 2914.
- [722] S. IRENEO, *Adv. haer.* 4, 33-34; S. JUSTINO, *Apol.* 1, 30; más citas en MARA, 2917.
- [723] S. AGUSTÍN, *Serm.* 79.
- [724] *Comentario al Salmo 109*, 3.
- [725] *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, 4, 3, 8.
- [726] Cf AA, 2; PO 2; LG 12 y 35. Asimismo, en DE 891s.
- [727] Cf CLANCY, 1120-1125; MOHRMANN, II, 106; III, 61. STUDER, *Redenzione*, 2974-2977; VOCES, 380.
- [728] MOHRMANN, II, 106; III, 61.
- [729] S. LEÓN MAGNO, *Ep.* 124, 3 [=vid. Rom 5,20]; cf *Ep.* 165, 4.
- [730] STUDER, *Redenzione*, 2974s.
- [731] S. AGUSTÍN, *En. Ps.* 125, 2.
- [732] ID, *Serm.* 16 A, 4; 107, 4; 152, 11; 161, 2; 171, 5; 179, 10; 184, 2; 137, 4; 131, 1; 213, 3; 299 B, 1.
- [733] ID, *Serm.* 236, 1; 21, 7; 22, 9; 23 A, 2; etc.
- [734] *Serm.* 311, 3.
- [735] *Libros morales*, 9, 28, 44.
- [736] *Libros morales*, 9, 38, 61.
- [737] Cf GROSSI, «*Regula fidei*», 2981s.; LANGA, Nc. 20. «*Regula veritatis*»: OCSA 33, 628-630; ID, «Nc. 34. *La regla apostólica*»: OCSA 33, 651-652. VOCES, 382.
- [738] *Serm.* 213, 2; cf 212, 1; LANGA, Nc. 20. «*Regula veritatis*», 629.
- [739] Cf *Serm.* 186, 2, 2.
- [740] Cf LANGA, Nc. 20. «*Regula veritatis*», 652.
- [741] Cf VEER, DE, 331-357; FREDRIKSEN, 95-102; STUDER, *Rivelazione*, 3002-3007; VOCES, *Revelare*, 385.
- [742] STUDER, *Rivelazione*, 3002.
- [743] *Adv. haer.* IV, 20, 5; STUDER, *Rivelazione*, 3004.
- [744] STUDER, *Rivelazione*, 3004-3005, ofreciendo textos.
- [745] VEER, DE, 333ss., con textos que recoge STUDER, en *Rivelazione*, 3004-3005.
- [746] Cf Prefacio Pascual V; S. AGUSTÍN, *Civ. Dei* 10, 20.
- [747] S. AGUSTÍN, *En. Ps.* 85, 1. Cf s. 5, 10. 11; 198 A; 228 B, 2.
- [748] ID, *Civ. Dei* 10, 6. PABLO VI, *Mysterium fidei*, 4.
- [749] SC 47 [Cf S. AGUSTÍN, *In Io. ev. tr.* 26, 6, 13]. S. JUSTINO, *Ap.* I, 65, 67.
- [750] Cf MOHRMANN, I, 24, 90 s., 119, 120, 387 s.; II, 16, 106, 116, 249, 319s.; III, 16, 18, 53, 83, 104, 113, 137ss., 183, 188, 200, 210; IV, 14, 149, 197, 203ss.; VOCES, 392.
- [751] Cf MOHRMANN, I, 24, 90s., 119, 120.
- [752] Cf ID, I, 387s.; III, 137ss.
- [753] *Serm.* 299, 6; MOHRMANN, I, 388s.; III, 205.
- [754] Cf LANGA, *La humildad en la cristología de san Agustín*, 301-330. MOHRMANN, II, 106, 116, 249, 319s.; III, 16, 18, 53, 83, 104, 113, 137ss., 183, 188, 200, 210; IV, 14, 149, 197, 203ss. STUDER, *Soteriología*, 3255-3261.
- [755] Cf LACTANCIO, *divin. instit.*, 4, 12, 6. MOHRMANN, II, 106; III, 53; 83; 104; 113.
- [756] Cf MOHRMANN, IV, 203-205.
- [757] Cf STUDER, *Soteriología*, 3256.
- [758] Textos bíblicos con Salvador abundan. He aquí algunos: Lc 2,11; Tit 3,4; Flp 3,20; 1Tim 4,10; 1Jn 4, 10; 1Pe 1,3c., etc.

- [759] Cf LANGA, *La humildad en la cristología de san Agustín*, 301-330.
- [760] *Comentario al Evangelio de Mateo*, IV, 34; II, 21.
- [761] *Diálogo sobre el sacerdocio*, II, 1; IV, 8.
- [762] DÍDIMO EL CIEGO, *Breve exposición sobre la Carta de Santiago*.
- [763] *Comentario a la primera Carta de Pedro*.
- [764] Cf LOI, *Paolo apostolo*, 2615-2617; DASSMANN, 2617-2620; MARA, *Paolo apostolo*, 2620-2624. MAZZOLENI, 2624-2626.
- [765] *Adv. Marc.* 3,5,4; cf DASSMANN, 2617ss.
- [766] Cf DASSMANN, 2620.
- [767] *Hechos de Pablo y Tecla*, 3. Cf MAZZOLENI, 2624; MARA, *Paolo apostolo*, 2620ss.
- [768] Cf BAC 206, 1-31. SAXER, *Santi (intercessione dei)*, 3079s.
- [769] *Serm.* 94, 2.
- [770] *Serm.* 1, 19.
- [771] CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al Ev. de Mateo*, 26, 2, 1.
- [772] Cf BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes y diáconos permanentes* (14 de septiembre de 2006). LANGA, «*La Iglesia en la vida religiosa agustiniana*», 79-105.
- [773] *Conf.* 3, 8.
- [774] *Serm.* 229 E, 4.
- [775] *Ep.* 130.
- [776] *Ep.* 228, 2.
- [777] *Ep.* 217 a Vital; Cf *De pecc. mer. et rem.* III; *Ep.* 130). Cf, explicándolo, a BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes y diáconos permanentes* (14 de septiembre de 2006).
- [778] *Sermo* 340 A, 3.
- [779] Cf LANGA, «*La Iglesia en la vida religiosa agustiniana*», 89s.
- [780] Cf MOHRMANN, II, 336s.; PERETTO, *Servus Dei*, 3165s.; VOCES, 398.
- [781] *Conf.* 9, 2, 4.
- [782] *Op. mon.* 30, 38. Cf 33, 41; *Conf.* 8, 6, 15. MOHRMANN, II, 336s.
- [783] THOMASSIN, *Ecclesiae novae et veterae disc.*, pt I, I, I, c. IV, n. 4. S. BONIFACIO: PL 79, 700.
- [784] Cf BEDA, *Hist. eccl. gent. angl.* II, 4.
- [785] Cf PL 75, 87. Cf JUAN DIÁCONO, *Vita Gregorii II*, 1; PERETTO, *Servus Dei*, 3165s.
- [786] Cf *ib.*, 190-218.
- [787] *Serm.* 214, 11. Cf LANGA, «*La Iglesia en la espiritualidad agustiniana*», 197.
- [788] *Serm.* 138, 10. Cf *ib.*, 200-215.
- [789] *Serm.* 101, 4. Cf *ib.*, 207s.
- [790] *Serm.* 194, 3. Cf *ib.*, 207s.
- [791] Cf LANGA, «*La Iglesia en la espiritualidad agustiniana*», 216s.
- [792] VOCES, 193 (bibl).
- [793] *Catequesis XVI*.
- [794] *Catequesis IV*.
- [795] *Sobre los ocho vicios malvados: la lujuria*.
- [796] *Advertencia sobre la índole humana y la vida buena*.
- [797] Cf CONGAR, Barcelona 1964; MOHRMANN, II, 76; O'DONNELL, *Templo*, 1026-1028.
- [798] *Div. Inst.* 6, 25, 15; 1, 20, 23; 5, 8, 4; 5, 2, 2. Cf MOHRMANN, II, 76, n. 7.
- [799] *De interpell. Job et David*, 4, 2/7, 28. Cf DE, 1027s.
- [800] *De Spir. S.*, 6, 80; cf S. ISIDORO, *De ortu et ob. Patr.* 67, 111; JUAN DAMASCENO, *In Nativitatem*, 10; LG 53.
- [801] Cf SC 103.
- [802] S. AMBROSIO, *Comm. al Salmo* 118, nn. 12.13-14).
- [803] Cf Cf MOHRMANN I, 34. 91. 184. Cf II, 121s.
- [804] *Sobre la oración*, 30, 1.
- [805] *Comentario al Cantar de los Cantares*, prólogo.
- [806] *Comentario a la Carta a los romanos*, 4, 9.
- [807] *Homilía sobre los Salmos*, 16.
- [808] AMBROSIÁSTER, *Comentario a la Carta a los romanos*.
- [809] *Ib.*
- [810] GS, 1.
- [811] S. AGUSTÍN, *En. Ps.*, 76, 4.

- ^[812] ID, *En. Ps.*, 137, 12.
- ^[813] Cf 10 de febrero de 2006 (ACI).
- ^[814] *Veritatis splendor*, 1.
- ^[815] *Serm.* 358, 1.
- ^[816] *El sentido de la verdad: ABC* (19 de diciembre de 1996).
- ^[817] *Serm.* 94 A, 2
- ^[818] Cf LOI, V., *Il verbo latino vivificare*, 105-117; MOHRMANN, I, 34. 93; III, 46, 55, 62; IV, 8.
- ^[819] Cf MOHRMANN, I, 58, 91, 98. Cf aquí mismo, la voz *mortificare*.
- ^[820] Cf ID, III, 46.
- ^[821] Cf ID, III, 55, 62, 105, 113, 211s.; IV, 18.
- ^[822] *De pecc. mer. et rem.* 1, 26, 39.
- ^[823] AMBROSÍASTER, *Comentario a la segunda Carta a los Corintios*; S. AGUSTÍN, *Serm. 251*, 7; S. AMBROSIO, *El Espíritu Santo*, 2, 3, 29-30.
- ^[824] *Réplica a Maximino*, 2, 12, 2.
- ^[825] *Comentarios sobre la Carta a los Romanos*, 6, 13.

Índice

Prólogo	3
Introducción	7
Abominación	10
Adoración	11
Agapé	12
Agustinismo	14
Alegría	15
Alma	16
Amados de Dios	18
Amistad	19
Amor	20
Anámnesis	22
Anatema	23
Ángel	24
Antenna Crucis	26
Anticristo	27
Antropología	28
Antropomorfismo	30
Anunciación	31
Apátheia	32
Apocalipsis	34
Apocatástasis	35
Apócrifos	36
Apologistas	37
Apostolado	39
Apóstoles	40
Arcano	41
Arrianismo	43
Ascesis	44

Auctoritas maiorum	45
Audientia Episcopalis	47
Bautismo	48
Belleza	49
Bendición	51
Biblia	52
Bienaventuranzas	53
Calvario	55
Cantar de los Cantares	56
Caritatis Doctor	57
Casa de Dios	59
Catecumenado	60
Catequesis	61
Causa finita est	63
Circunceliones	64
Civitas Dei	65
Competentes	67
Comunidad	68
Comunión	69
Concilio	71
Concordia	72
Concordiae Magister	73
Concupiscencia	75
Confesiones (I)	76
Confesiones (II)	77
Confesor	79
Consolación	80
Contemplación	81
Conversión	83
Cordis affectus	84

Corpus Christi	85
Corpus mysticum	87
Cosmocrátor	88
Creyente	89
Cristianismo	91
Cristo Día	92
Cruz (I)	93
Cruz (II)	95
Cuaresma	96
De Trinitate	97
Dedicación de las iglesias	99
Defensor	100
Deo gratias	101
Deo laudes	103
Desierto	104
Devoción	105
Diablo	107
Diaconía	108
Diálogo	109
Didachè	110
Didascalía	112
Dilige, et quod vis fac	113
Dios (I)	114
Dios (II)	116
Disciplina	117
Dispensatio	118
Divinización	120
Docetismo	121
Doctor de la paz	122
Doctor humilitatis	124
Dogma	125

Domingo	126
Dominus vobiscum	128
Don	129
Donatismo	130
Doxología	132
Ecclesia Mater	133
Eclesiología	134
Economía	136
Éfeso	137
Encarnación	138
Envidia	140
Epiclesis	141
Epifanía	142
Episcopus Episcoporum	144
Escatología	145
Esclavitud	146
Esperanza	148
Espíritu Santo (I)	149
Espíritu Santo (II)	150
Eucaristía	152
Evangelio	153
Exomologesis	154
Fe	156
Felix culpa	157
Filiación divina de Jesús (I)	158
Filiación divina de Jesús (II)	160
Filiación divina de Jesús (III)	161
Forma Dei-forma servi	162
Fractio panis	164
Glorificar	165

Hijo de Dios	166
Hombre interior	168
Huida del mundo-huida del siglo	169
Humilitas	170
Idolatría	172
Iglesia celeste	173
Iluminación	174
Initium fidei	176
Kénosis	177
Kerigma	178
Koinonía	180
Lavacro	181
Magnalia	182
María, Madre de Jesús	184
Martirio	185
Militia Christi	187
Ministerio	188
Misericordia	189
Misterio	190
Monasterio	192
Mortificare	193
Mysterium fidei	194
Neófito	196
Nestorianismo	197
Nomen Christi	198
Oración	200
Padres Apostólicos	201
Palabra de Dios	203
Pascha-Transitus	204
Pasión	205
Penitencia	206

Pentecostés	208
Pontífice	209
Presbítero	210
Profeta	212
Redentor	213
Regula fidei	215
Revelación	216
Sacerdote, víctima y altar	217
Salvador (I)	219
Salvador (II)	220
San Pablo	221
Santidad	223
Siervo de Cristo	224
Siervo de Dios	225
Siervo de la Iglesia	227
Silencio de la Palabra	228
Sofrosine	229
Templo de Dios	230
Tribulación	232
Victoria veritatis	233
Vivificar	234
Siglas y abreviaturas	236
Bibliografía	239